LEO STRAUSS
JOSEPH CROPSEY
Organizadores

HISTÓRIA DA FILOSOFIA POLÍTICA

Traduzido de
HISTORY OF POLITICAL PHILOSOPHY, THIRD EDITION
Licensed by The University of Chicago Press, Chicago, Illinois, U.S.A.

ISBN 978-0-9793036-0-9

■ **História da Filosofia Política**
ISBN 978-85-218-0478-9

FORENSE UNIVERSITÁRIA um selo da EDITORA FORENSE LTDA.
Uma editora integrante do GEN | Grupo Editorial Nacional
Travessa do Ouvidor, 11 – 6º andar – 20040-040 – Rio de Janeiro – RJ
Tel.: (0XX21) 3543-0770 – Fax: (0XX21) 3543-0896
bilacpinto@grupogen.com.br | www.grupogen.com.br

1ª edição brasileira – 2013
Tradução: Heloisa Gonçalves Barbosa
Revisão Técnica: Manoel Barros da Motta

■ CIP – Brasil. Catalogação-na-fonte.
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ.

S893h

Strauss, Leo

História da filosofia política/Leo Strauss e Joseph Cropsey; tradução de Heloisa Gonçalves Barbosa; revisão técnica: Manoel Barros da Motta. – Rio de Janeiro: Forense, 2013.

Tradução de: Christianisme: history of political philosophy
Inclui índice
ISBN 978-85-218-0478-9

1. Ciência política – História. 2. Ciência política – Filosofia. I. Cropsey, Joseph. II. Título.

12-8340.

CDD: 320.09
CDU: 32(09)

Sumário

Prefácio da Terceira Edição

A segunda edição deste livro foi publicada em 1972, um ano antes da morte de Leo Strauss. Nesse meio-tempo, uma nova geração chegou próximo da maturidade ou a atingiu, e a decisão de publicar uma nova edição ofereceu a oportunidade de incluir seu trabalho neste volume e, simultaneamente, ampliar a abrangência do livro em relevantes aspectos. Estão presentes, pela primeira vez, capítulos sobre Tucídides e Xenofonte, para os quais nenhuma explicação se faz necessária. Estão presentes, também, capítulos sobre Husserl e Heidegger, para os quais pode ser necessária alguma explicação, e um relato acerca de Leo Strauss, para o qual pode ser necessária grande explicação.

Quando, no prefácio à primeira edição, nos referimos à inclusão de capítulos sobre os muçulmanos e judeus medievais e Descartes como uma questão em aberto, tínhamos em mente, é claro, o fato de que esses pensadores não são primordialmente filósofos políticos. De Husserl e Heidegger será dito o mesmo, como se dirá da fenomenologia e do existencialismo, que não são filosofia política. No entanto, basta pensar em 1960 e no "radicalismo" da época para trazer à memória o impacto que teve o existencialismo, não importa com que transformações, sobre a consciência do público. Também não se pode esquecer que a filosofia de Heidegger permitiu, preparou ou provocou – ainda é uma questão de controvérsia – a sua participação, longa ou breve, em uma política execrável. Talvez sempre, talvez com ênfase nos nossos tempos, a política, de forma pouco original e vacilante, reaja à contemplação humana dos poderes, horizontes e metas da humanidade e, com hesitação, põe em efeito as visões emergentes por meio das instituições de governo. Acredito que um conhecimento da obra de Husserl e Heidegger auxiliará a aprofundar a compreensão do aluno não só da política do século XX, mas das possibilidades políticas em princípio.

Os capítulos sobre Aristóteles, Burke, Bentham e James Mill são novos nesta edição. As substituições foram resultado ou da retirada do capítulo original por seu autor, ou de um desejo de ampliar o número de autores que contribuíram para o volume, por meio da inclusão da obra de estudiosos que vêm despontando ou que já se afirmaram.

A inclusão do Epílogo sobre Leo Strauss – um ensaio sobre um dos editores do livro, além disso, falecido – realmente exige uma explicação. Demandei esse acréscimo ao volume porque está agora bastante claro que Strauss assumiu seu lugar como pensador na tradição da filosofia política, em um plano que agora não se pode descortinar, mas de suficiente elevação para ter-lhe tornado instigante e controverso em muitos locais. Estou confiante que o ensaio será valioso para aqueles que buscam uma introdução, cuidadosa e escrupulosa de uma *obra* difícil e amplamente estudada; uma apresentação que não é neutra, mas, no entanto, é objetiva.

Não posso saber, ou alegar, que qualquer uma das decisões que produziram as diferenças entre esta e a edição anterior teriam sido aprovadas pelo editor sênior. Espero que esta edição seja recebida como uma continuação da intenção das versões que foram bem recebidas no passado.

JOSEPH CROPSEY
Chicago, 1986

COLEÇÃO: EPISTEME – POLÍTICA, HISTÓRIA - CLÍNICA
COORDENADOR: MANOEL BARROS DA MOTTA
(Obras a serem publicadas)

Cristianismo: Dicionário dos Tempos, dos Lugares e das Figuras
André Vauchez

Filosofia do Odor
Chantal Jaquet

A Democracia Internet
Dominique Cardon

A Loucura Maníaco-Depressiva
Emil Kraepelin

A Razão e os Remédios
François Dagognet

O Corpo
François Dagognet

Estudos de História e de Filosofia das Ciências
Georges Canguilhem

O Conhecimento da Vida
Georges Canguilhem

Michel Foucault – Uma Trajetória Filosófica
Hubert Dreyfus e Paul Rabinow

Realizar-se ou se Superar – Ensaio sobre o Esporte Contemporâneo
Isabelle Queval

Filosofia das Ciências
Jean Cavaillès

História da Filosofia Política
Leo Straus e Joseph Cropsey

Ditos e Escritos – volumes I a X
Michel Foucault

História do Egito Antigo
Nicolas Grimal

Introdução à Europa Medieval 300 – 1550
Peter Hoppenbrouwers – Wim Blockmans

Prefácio da Segunda Edição

O constante interesse pela abordagem ao ensino da filosofia política que é apresentada neste volume propiciou a ocasião para publicar uma segunda edição. O presente texto difere do anterior por conter um capítulo sobre Kant, novos capítulos sobre Agostinho, Tomás de Aquino e Maquiavel, e pela revisão de detalhes importantes nos capítulos sobre Descartes e Locke. Foram feitas alterações em alguns outros pontos, mas mínimos.

LEO STRAUSS
JOSEPH CROPSEY

Prefácio da Primeira Edição

A principal meta deste livro é apresentar a filosofia política aos estudantes universitários da área de ciência política. Os autores e editores esforçaram-se para tratar a filosofia política de maneira judiciosa, tomando como pressuposto, a cada passo, que a importância dos ensinamentos dos grandes filósofos políticos reside não somente em seu aspecto histórico, enquanto fenômenos a respeito dos quais precisamos aprender se quisermos compreender as sociedades do presente e do passado, mas também por serem fenômenos cujos ensinamentos precisamos absorver se desejarmos compreender essas sociedades. Acreditamos que as questões debatidas pelos filósofos políticos do passado perduram em nossa própria sociedade, ainda que apenas da maneira como pode persistir qualquer questão que, na sua essência, é respondida tácita ou inadvertidamente. Realizamos esta obra, ainda, com a crença de que, para entender qualquer sociedade, para analisá-la em profundidade, o analista deve, ele próprio, ser exposto a essas imorredouras perguntas e ser arrebatado por elas.

Este livro dedica-se àqueles que, por qualquer razão, acreditam que os estudantes de ciência política precisam ter uma boa compreensão do tratamento filosófico das permanentes questões e àqueles que não acreditam que a ciência política seja tão científica quanto a química e a física – disciplinas das quais se exclui sua própria história. Consideramos que o fato de a grande maioria dos integrantes da profissão concordar com a visão segundo a qual a história da filosofia política é uma porção válida da ciência política será comprovado pela prática muito comum de oferecer cursos sobre o assunto.

Oferecemos este livro ao público com plena consciência de que não é um estudo histórico perfeito. Tampouco se trata de um livro-texto perfeito. É imperfeito como exemplar de sua categoria, o que reconhecemos espontaneamente, porque, por um lado, não é obra de uma só mão. Se pudesse ser encontrada a mão que é movida pela mente única que possui o necessário domínio da literatura da área, essa mão escreveria, se encontrasse tempo, um livro mais coerente, mais uniforme e, sem dúvida, um livro mais abrangente – que adotaríamos assim que aparecesse. Por outro lado, entende-se que, em certa medida, o leitor de um trabalho colaborativo vê essas deficiências compensadas pela variedade de pontos de vista, talentos e experiências que compõem as partes do volume.

Estamos convencidos de que mesmo um livro-texto da maior excelência poderá atender somente a um objetivo limitado. Quando um estudante tiver dominado o melhor relato secundário dos ensinamentos de um autor, possuirá uma opinião acerca daqueles ensinamentos, conhecerá o que se diz a respeito, em vez de ter um conhecimento verdadeiro do assunto. Se o que se diz for acurado, então, o estudante terá a opinião correta; caso contrário, terá a opinião errada, mas, em nenhum dos casos, terá um conhecimento que transcenda a opinião. Nosso delírio seria dos mais profundos se nada paradoxal víssemos em inculcar opiniões sobre algo que almeja transcender a opinião. Não acreditamos que este livro-texto, ou qualquer outro, possa ser mais do que um auxílio ou um guia para estudantes que, quando o leem, são, ao mesmo tempo, enfaticamente direcionados para os textos originais.

Tivemos de tomar a decisão de incluir certos autores e assuntos e omitir outros. Ao fazê-lo, não tivemos intenção de prejulgar a questão relativa a qual ramo da filosofia política está vivo ou merece estar vivo. Certamente, seria possível argumentar a favor da inclusão de Dante, Bodin, Thomas More e Harrington, e a favor da exclusão dos muçulmanos e judeus medievais e de Descartes, por exemplo. Também

poderia ser questionada a quantidade de espaço dedicado a cada autor, tal como nossa abstenção da prática de mencionar nomes de autores com o único objetivo de colocá-los diante dos olhos do estudante. Não aborreceremos o leitor repetindo a oração do antologista para a remissão dos pecados. Todos sabem que não pode haver um livro como este sem decisões, e não pode haver uma decisão sem dúvidas quanto à sua correção. O máximo que afirmaremos é que acreditamos que somos capazes de defender nossos atos.

LEO STRAUSS
JOSEPH CROPSEY

Nota: No final da maioria dos capítulos dá-se uma sugestão de leituras, dividida em duas partes. A parte designada como A contém as obras ou as seleções que, em nossa opinião, são indispensáveis para a compreensão do estudante, enquanto a lista intitulada B contém material adicional importante que pode ser examinado se o tempo permitir.

Introdução

O termo "filosofia política", hoje, tornou-se quase sinônimo de "ideologia", para não dizer "mito". Seguramente, é entendido por contraste a "ciência política". A distinção entre filosofia política e ciência política é consequência da distinção fundamental entre filosofia e ciência. No entanto, até mesmo essa diferenciação basilar é de origem bastante recente. Pela tradição, a filosofia e a ciência eram indistintas: as ciências naturais eram um dos segmentos mais importantes da filosofia. A grande revolução intelectual do século XVII, que inaugurou as ciências naturais modernas, foi a revolução deflagrada por uma nova filosofia *ou* ciência contra a filosofia *ou* ciência tradicionais (mormente as aristotélicas). Mas a nova filosofia ou ciência teve sucesso apenas parcial. Sua porção de maior êxito foram as novas ciências naturais. Em virtude de seu triunfo, as novas ciências naturais adquiriram independência cada vez maior da filosofia, pelo menos na aparência, vindo até mesmo, por assim dizer, a tornar-se uma autoridade para a filosofia. Desta forma, obteve aceitação geral a distinção entre filosofia e ciência e, consequentemente, também se acatou a distinção entre filosofia política e ciência política como uma espécie de ciências naturais das coisas políticas. Pela tradição, no entanto, não havia identidade entre filosofia política e ciência política.

Filosofia política não é o mesmo que pensamento político em geral. O pensamento político é contemporâneo da vida política. A filosofia política, entretanto, surgiu dentro de uma vida política específica, na Grécia, naquele passado do qual temos registros escritos. Segundo a concepção tradicional, foi o ateniense Sócrates (469-399 a.C.) quem fundou a filosofia política. Sócrates foi o mestre de Platão que, por sua vez, foi o mestre de Aristóteles. Os escritos políticos de Platão e Aristóteles são as mais antigas obras dedicadas à filosofia política a chegarem até nós. O tipo de filosofia política que se originou com Sócrates denomina-se filosofia política clássica. A filosofia política clássica era a filosofia política predominante até o surgimento da filosofia política moderna, nos séculos XVI e XVII. A moderna filosofia política emergiu de uma ruptura consciente com os princípios socráticos. Da mesma forma, a filosofia política clássica não se limita aos ensinamentos políticos de Platão e Aristóteles e de suas escolas, mas inclui também os ensinamentos políticos dos estoicos, bem como os ensinamentos políticos dos pais da igreja e dos escolásticos, na medida em que estes não se baseiem unicamente na revelação divina. A percepção tradicional, segundo a qual Sócrates fundou a filosofia política, requer algumas especificações, ou melhor, explicações; mas é menos equivocada do que qualquer outra.

Decerto Sócrates não foi o primeiro filósofo. Isso significa que a filosofia precedeu a filosofia política. Aristóteles caracteriza os primeiros filósofos como "aqueles que discursam sobre a natureza", e os distingue daqueles que "discursam sobre os deuses". O principal tema da filosofia é, portanto, a "natureza". O que é natureza? O primeiro grego cuja obra chegou até nós, o próprio Homero, menciona a "natureza" somente uma vez; esta primeira menção de "natureza" nos dá uma indicação muito importante sobre o que os filósofos gregos entendiam por "natureza". No décimo livro da *Odisseia*, Ulisses fala sobre o que lhe aconteceu na ilha de Circe, a deusa feiticeira que transformara muitos de seus companheiros em porcos e os trancara em chiqueiros. Em seu caminho para a casa da feiticeira, a fim de salvar seus pobres camaradas, Ulisses encontra-se com o deus Hermes, que deseja preservá-lo e lhe promete uma extraordinária erva que o tornará imune às artes maléficas de Circe. Hermes "arrancou uma erva da terra e revelou-me sua *natureza*. Negra na raiz era ela, como o leite suas flores; e os deuses a chamam mólio. Árduo é escavá-la para reles mortais, mas os deuses tudo podem". No entanto, a capacidade dos deuses de obter facilmente a erva não seria de nenhum proveito se não conhecessem a natureza da erva – sua aparência e sua energia – em primeiro lugar. Os deuses, portanto, são onipotentes, porque não são oniscientes, na verdade, mas conhecem a natureza das coisas – naturezas que não criaram. "Natureza" significa aqui o caráter de uma coisa ou de um tipo de coisa, a aparência de uma coisa e o modo como esta coisa age, e a coisa, ou o tipo de coisa, é considerada como não tendo sido criada pelos deuses ou pelos homens. Se tivéssemos o direito de tornar literal uma expressão poética, poderíamos dizer que, reconhecidamente, o primeiro homem a falar da natureza foi o astuto Ulisses, que vira as cidades de muitos homens e, assim, passara a saber o quanto os pensamentos dos homens diferem de uma cidade para outra ou de tribo para tribo.

O significado primordial da palavra grega para natureza (*physis*) parece ser "crescimento" e, portanto, também aquilo em que uma coisa se transforma quando cresce, a duração do crescimento, o caráter que tem uma coisa quando conclui seu crescimento, quando é capaz de fazer aquilo que só a coisa totalmente crescida de seu tipo é capaz de fazer ou fazer bem. Coisas como sapatos ou cadeiras não "crescem", porém não são "por natureza", mas "por arte". Por outro lado, há coisas que são "por natureza" sem ter "crescido" e mesmo sem ter começado a ser de alguma forma. Diz-se que são "por natureza" porque não foram feitas e porque são as "coisas primordiais" das quais, ou através das quais, todas as outras coisas naturais vêm a ser. Os átomos onde o filósofo Demócrito encontrou a origem de tudo são por natureza no sentido mais estrito.

A Natureza, no entanto, como quer que seja entendida, não é conhecida por natureza. A Natureza tinha de ser descoberta. A *Bíblia* hebraica, por exemplo, não possui uma palavra para natureza. O equivalente de "natureza", em hebraico bíblico, é algo como "modo" ou "costume". Antes da descoberta da natureza, os homens sabiam que cada coisa ou tipo de coisa tem o seu "modo" ou "costume" – sua forma de "comportamento normal". Existe um modo ou costume do fogo, dos cães, das mulheres, dos loucos, dos seres humanos: o fogo arde, os cães ladram e abanam o rabo, as mulheres

ovulam, os loucos deliram, os seres humanos têm a capacidade de falar. No entanto, há também os modos e costumes das várias tribos humanas (egípcios, persas, espartanos, moabitas, amalequitas e assim por diante). Por meio da descoberta da natureza, a diferença radical entre esses dois tipos de "modos" ou "costumes" ganhou o centro das atenções. A descoberta da natureza levou à divisão de "modo" ou "costume" em "natureza" (*physis*), por um lado, e "convenção" ou "lei" (*nomos*), por outro. Por exemplo, o fato de que os seres humanos têm a capacidade de falar é natural, mas que esta tribo em particular utilize esta determinada língua é devido à convenção. A distinção implica que o natural é anterior ao convencional. A separação entre natureza e convenção é fundamental para a filosofia política clássica e até mesmo para a maior parte da filosofia política moderna, como pode ser visto de maneira mais simples a partir da diferenciação entre direito natural e direito positivo.

Uma vez descoberta a natureza, e entendida primordialmente em contraste com a lei ou a convenção, tornou-se possível e necessário fazer a pergunta: Será que as coisas políticas são naturais, e, se forem, em que medida? A própria pergunta implicava que as leis não são naturais. Mas, em geral, a obediência às leis era considerada como justiça. Por conseguinte, surgiu a necessidade de indagar se a justiça é meramente convencional, ou se há coisas que são, por natureza, justas. Seriam, mesmo, as leis meramente convencionais ou teriam suas raízes na natureza? As leis não deveriam ser feitas "de acordo com a natureza", e, especialmente, de acordo com a natureza do homem, se devem ser boas? As leis são os alicerces ou a obra da comunidade política: a comunidade política é por natureza? Em tentativas de responder a essas perguntas, partiu-se do pressuposto de que há coisas que, por natureza, são boas para o homem como homem. A pergunta exata, portanto, diz respeito à relação do que é, por natureza, bom para o homem, por um lado, para a justiça ou o direito do outro. A alternativa é simples: todo direito é convencional ou existe algum direito natural. As respostas, diametralmente opostas, foram oferecidas e desenvolvidas antes de Sócrates. Por várias razões, não será proveitoso apresentar aqui um resumo do que é possível saber a respeito dessas doutrinas pré-socráticas. Vamos proporcionar alguma noção da visão convencionalista (a concepção de que todo direito é convencional) quando nos voltarmos para a *República* de Platão, que contém um resumo desta tese. Quanto à posição oposta, deve ser suficiente dizer, aqui, que Sócrates e a filosofia política clássica em geral desenvolveram-na muito além dos pontos de vista anteriores.

Qual seria, então, o significado da afirmação de que Sócrates fundou a filosofia política? Sócrates não escreveu nenhum livro. De acordo com os mais antigos relatos, afastou-se do estudo das coisas divinas ou naturais e voltou suas indagações inteiramente para as coisas humanas, ou seja, as coisas justas, as coisas nobres, e as coisas boas para o homem como homem; sempre conversava sobre "o que é piedoso, o que é ímpio, o que é nobre, o que é ignóbil, o que é justo, o que é injusto, o que é a sobriedade, o que é a loucura, o que é a coragem, o que é a covardia, o que é a cidade, o que é o estadista, o que é o domínio sobre o homem, o que é o homem capaz de governar os homens" e

coisas similares.[1] Parece que Sócrates foi induzido a afastar-se do estudo das coisas divinas ou naturais por sua devoção. Os deuses não aprovam que o homem tente buscar o que não desejam revelar, em particular as coisas nos céus e por baixo da terra. Um homem piedoso, portanto, investigará apenas as coisas permitidas para a investigação dos homens, isto é, as coisas humanas. Sócrates realizava suas investigações por meio de conversas. Isso significa que partia das opiniões consensuais. Dentre essas opiniões consensuais, as mais impositivas são aquelas sancionadas pela cidade e suas leis – pela convenção mais solene. Todavia, as opiniões consensuais se contradizem umas às outras. Assim, torna-se necessário transcender toda a esfera das opiniões consensuais, ou da opinião, *per se*, para seguir na direção do conhecimento. Uma vez que mesmo as opiniões mais confiáveis são apenas opiniões, até Sócrates foi obrigado a seguir o caminho que ia da convenção ou lei para a natureza, a ascender da lei para a natureza. Agora, no entanto, mostra-se mais claramente do que nunca que a opinião, a convenção ou a lei contêm a verdade, ou não são arbitrárias, ou são, em certo sentido, naturais. Pode-se dizer que, desta forma, a lei, a lei humana, demonstra apontar para uma lei divina ou natural como sua origem. Isso implica, porém, que a lei humana, precisamente porque não é idêntica à lei divina ou natural, não é irrestritamente verdadeira ou justa: somente o direito natural, a própria justiça, a "ideia" ou "forma" da justiça, é irrestritamente justa. No entanto, a lei humana, a lei da cidade, é irrestritamente obrigatória para os homens sujeitos a ela, desde que tenham o direito de emigrar com a sua propriedade, ou seja, desde que a sua sujeição às leis da sua cidade seja voluntária.[2]

A razão exata pela qual Sócrates se tornou o fundador da filosofia política emerge quando se considera o caráter das questões com as quais lidava em seus diálogos. O filósofo fez a indagação "O que é...?" a respeito de tudo. Essa pergunta destina-se a trazer à luz a natureza do tipo de objeto em questão, ou seja, a forma ou o caráter do objeto. Sócrates pressupunha que o conhecimento do todo é, acima de tudo, o conhecimento do caráter, da forma, do caráter "essencial" de cada parte do todo, tão distinto do conhecimento daquilo do qual ou por meio do qual o todo pode ter vindo a ser. Se o todo consiste em partes essencialmente diferentes, é pelo menos possível que as coisas políticas (ou as coisas humanas) sejam essencialmente diferentes das coisas não políticas – que as coisas políticas constituam uma classe em si e, portanto, possam ser estudadas por si mesmas. Sócrates, ao que parece, tomou o significado primeiro de "natureza" mais a sério do que qualquer um dos seus antecessores: percebeu que a "natureza" é, sobretudo, "forma" ou "ideia". Se isso for verdade, não se limitou a se afastar do estudo das coisas naturais, mas deu origem a um novo tipo de estudo das coisas naturais – uma espécie de estudo em que, por exemplo, a natureza ou a ideia de justiça, ou direito natural e, certamente, a natureza da alma humana ou do homem, é mais importante do que, por exemplo, a natureza do sol.

1 Xenofonte, *Memorabilia* I. 1. 11-16.

2 Platão, *Críton* 51[d-e].

Não se pode compreender a natureza do homem se não se compreende a natureza da sociedade humana. Sócrates, assim como Platão e Aristóteles, assumiu que a forma mais perfeita da sociedade humana é a *polis*. Hoje, frequentemente se toma a *polis* como a cidade-estado grega. Mas, para os filósofos políticos clássicos, era por mero acaso que a *polis* era mais comum entre os gregos do que entre os não gregos. É preciso, então, dizer que o tema da filosofia política clássica não era a cidade-estado grega, mas a cidade-estado. Isso pressupõe, no entanto, que a cidade-estado é uma forma particular do "Estado". Pressupõe, portanto, que o conceito de estado engloba a cidade-estado dentre outras formas de Estado. Todavia, faltava à filosofia política clássica o conceito de "Estado". Quando se fala hoje do "Estado", habitualmente se subentende "Estado" em oposição a "sociedade". Esta distinção é alheia à filosofia política clássica. Não é suficiente dizer que *polis* (a cidade) compreende tanto o Estado quanto a sociedade, pois o conceito de "cidade" antecede a distinção entre estado e sociedade; portanto, não se subtende "a cidade", ao se dizer que a cidade abrange o estado e a sociedade. O equivalente moderno da "cidade," no nível de entendimento do cidadão, é "o país." Pois, quando um homem diz, por exemplo, que "o país está em perigo," tampouco fez ele uma distinção entre Estado e sociedade. A razão pela qual os filósofos políticos clássicos preocupavam-se, sobretudo, com a cidade não era por ignorarem outras formas de sociedade, em geral, e de sociedade política, em particular. Conheciam a tribo (a nação), bem como estruturas tais como o Império Persa. Preocupavam-se, predominantemente, com a cidade porque preferiam a cidade às outras formas de sociedade política. Pode-se dizer que os motivos dessa preferência foram estes: as tribos não são capazes de uma elevada civilização, e sociedades muito grandes não podem ser sociedades livres. Lembremo-nos de que os autores dos *Federalist Papers* ainda estavam sob a compulsão de provar que é possível que uma grande sociedade seja republicana ou livre. Recordemo-nos, também, de que os autores dos *Federalist Papers* assinavam-se "Publius": o republicanismo aponta de volta para a antiguidade clássica e, portanto, também para a filosofia política clássica.

Tucídides

c. 460 – c. 400 a.C.

Tucídides é autor de um único livro, *A Guerra do Peloponeso e os atenienses.*[1] De modo geral, não é tido como filósofo político, e as razões para isso são óbvias e graves. Não apenas jamais usa o termo "filosofia política", como também não se detém, pelo menos não de maneira explícita, nas suas questões universais. Embora nos diga qual regime ateniense avaliou como o melhor durante sua vida, nunca fala do melhor regime pura e simplesmente e, embora elogie vários homens por sua excelência, nunca discute a melhor maneira de viver ou o mais excelente modo de vida em si.[2] Além disso, apresenta os resultados de sua "busca pela verdade" (I 20.3)[3] sob a forma do relato de um único evento político, a guerra de 27 anos por meio da qual os espartanos e seus aliados derrubaram o império ateniense. Por esses motivos, fica-se inclinado a classificá-lo como historiador. Contudo, ao contrário de seu antecessor, Heródoto, Tucídides jamais utiliza a palavra "história". Tampouco, na verdade, limita seu tema a uma guerra em particular: afirma que seu estudo será útil para aqueles que buscam clareza, não só acerca da guerra, mas, de modo mais geral, sobre o passado, e até mesmo sobre o futuro, o qual, em sua opinião, novamente se parecerá com o passado que ele desvendou. Desta forma, atreve-se a chamar seu trabalho de "um patrimônio para sempre" (I 22.4).[4] Uma vez que, portanto, encara seu tema como um evento especial, que revela a verdade compreensiva e permanente, pelo menos no que concerne às relações humanas, lançar

---

1 A não ser que indicado de outra forma, todas as referências são a esta obra. As traduções do grego para o inglês são de minha autoria.
É grande meu débito a dois artigos de Christopher Bruell: "Thucydides' View of Athenian Imperialism", *American Political Science Review*, LXVIII, n. 1 (march 1974), 11-17; e "Thucydides and Perikles", *St. John's Review*, XXXII, n. 3. (summer 1981), 24-29.

2 VIII 97.2; IV 81.2; VI 54.5; VII 86.5; VIII 68.1.

3 N.T.: As traduções do texto grego são baseadas em:
TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*. Prefácio de Helio Jaguaribe. Trad. do grego de Mário da Gama Kury. 4. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília/ Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais, São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001. (Clássicos IPRI, 2)

4 *Idem.*

o foco sobre aquele evento específico não nos autoriza a concebê-lo apenas como um historiador. Todavia, ainda é difícil pensar em um homem que diz muito pouco sobre não está no texto universais, que, aliás, nem sequer discute a sua própria reivindicação de relevância universal para sua obra, seja como filósofo ou filósofo político. Talvez seja melhor, nesse caso, em vez de tentar classificar seu pensamento, voltar um olhar mais atento às características mais destacadas do livro.

A frase de abertura de Tucídides nos diz que começou a escrever sobre a Guerra do Peloponeso desde seu início, já que esperava que fosse uma grande guerra e a mais notável que já houvera. Acrescenta que a guerra demonstrou ser o "maior movimento", ou mudança, que jamais ocorrera, pelo menos entre os gregos. Para apoiar sua afirmação, observa que os antagonistas estavam em um pico de riqueza e poder, e também que a guerra foi inigualável pelos sofrimentos que causou (I 1.1-2, 23.1-2).[5] Mas Tucídides não se limita a esses argumentos iniciais para nos convencer da grandeza ou importância da guerra. Mais imediatamente convincente é o impacto da obra como um todo, com sua narrativa austera, porém vívida, que nos faz testemunhar as ações e os sofrimentos que registra. Percebemos a grandeza da guerra porque sentimos a sua presença. Esse sentimento é reforçado ainda mais pelo fato de Tucídides incluir falas políticas, em discurso direto, pelos próprios participantes. Parece que ouvimos os oradores enquanto argumentam, em nome da justiça, ou invocam os deuses, enquanto apelam para o amor pela liberdade ou pela glória imperial, e enquanto alertam para as terríveis consequências de políticas equivocadas. De fato, esses discursos fazem a guerra parecer presente para nós. Mas, ainda mais importante, apelam a nossas próprias preocupações morais e políticas, e nos conclamam a reagir à guerra, como fizeram os próprios antagonistas, à sua luz. A ordem da narrativa que a acompanha, e sua escolha de ênfases, também foram calculadas para despertar essas inquietações. E é principalmente deste modo, ao suscitar nossas próprias preocupações morais e políticas, que Tucídides nos torna receptivos a suas asserções quanto à grandeza da guerra e seu significado universal.

Os discursos no livro de Tucídides, com sua seriedade moral e sua premência, exortam-nos a tomar partido a favor ou contra eles, mas, todavia, todo leitor se emociona com o contraste entre a ousadia desses discursos e a própria reticência de Tucídides que, com certeza, explicita algumas opiniões. Mas, na maior parte das vezes, não nos diz o que desejaria que pensássemos das cidades em guerra e de seus dirigentes, ou dos muitos discursos e ações que relata. Ora, esse silêncio não significa que Tucídides seja indiferente, ou que não mais reaja aos homens e eventos, como nos encoraja a fazer, com a aprovação e desaprovação. Mostra, sim, que é um hábil educador político. Pois a gravidade moral que provoca em nós permanece imatura; não é suficiente para nos ajudar a fomentar o bem-estar de nossas comunidades, o que ele necessariamente quer ocasionar, a menos que seja guiada pela sabedoria política ou nela culmine. E, uma vez que a sabedoria política consiste primordialmente no bom julgamento de situações particulares e inéditas, não vem a ser tanto um assunto a ser ensinado como

---

5 *Idem, ibidem.*

uma habilidade a ser desenvolvida por meio da prática. Por consequência, em vez de nos dizer se aprova ou não uma determinada política, Tucídides nos pede para julgarmos nós mesmos e, em seguida, submeter nosso julgamento aos testes que a guerra proporciona. Assim, enseja-nos ouvir discursos nas assembleias tanto a favor como contra alguma linha de ação e, como aqueles reunidos na assembleia, temos de assumir um posicionamento próprio, de uma forma ou de outra, sem orientações expressas. Só posteriormente, e por etapas, como na própria vida política, é que ficamos sabendo das decorrências das atitudes que foram, de fato, tomadas; mas, mesmo assim, é a nós, primordialmente, que cabe ponderar a sua real influência e fazer as devidas inferências quanto à sua sabedoria. Com certeza, a seleção e ordenação dos detalhes narrativos por Tucídides, juntamente com os seus juízos explícitos, cujo peso é tão maior pela sua raridade, ajudam a nos posicionar nessas reflexões, a tal ponto que Hobbes, seu tradutor, pode dizer que "a narração em si secretamente instrui o leitor, e mais eficazmente do que jamais se poderia fazer por preceito".[6] Mas esses auxílios só frutificam quando aceitamos o desafio do livro para assumir nossas próprias posições e aprender com nossos próprios erros. De fato, uma declaração introdutória como essa seria mais do que inútil se transmitisse a impressão de ser um modo de poupar esse esforço.

Ora, é verdade, como já observamos, que a reticência de Tucídides não se estende apenas a questões particulares, tais como as relativas a políticas, mas, também, e sobretudo, às universais, e isso apesar do fato de que os oradores em seu livro fazem muitas e contraditórias alegações sobre as mais importantes dessas questões. Entretanto, também aqui, como veremos, sua reserva não é um sinal de indiferença, mas, ao contrário, um elemento importante em sua forma de educar seus leitores. Porque posições equivocadas no que diz respeito a questões universais podem resultar em um padrão de decisões erradas específicas, e a narrativa de Tucídides ajuda seus leitores atentos a perceber e, assim, a superar algumas dessas arraigadas fontes de erro. Além disso, os próprios argumentos com os quais os vários oradores sustentam suas alegações universais muitas vezes contêm inconsistências que revelam dificuldades nas suas próprias posições. Se analisarmos todas essas dificuldades, como a nossa própria preocupação com os assuntos em questão nos compele a fazer, elas apontam na direção de uma compreensão mais adequada. Em certas ocasiões, Tucídides indica as suas próprias respostas a essas indagações universais, em parte ao criticar a opinião equivocada de alguns dos líderes na guerra. Mesmo nesses casos, porém, quando explicitamente orienta nosso raciocínio, primeiro nos encoraja a tomar as nossas posições, as quais podem muito bem diferir da sua, e abordar suas perspectivas por meio de nossa própria experiência com o livro. Além disso, os seus juízos explícitos são sempre incompletos, e levantam dúvidas maiores, que temos de sanar por nós mesmos.

Após seu breve relato introdutório da origem e desenvolvimento da civilização grega, Tucídides principia sua narrativa da guerra em si pelo exame de suas causas. Em sua opinião, a mais verdadeira causa, embora a menos manifesta no discurso, foi que

6 Richard Schlatter, Ed., *Hobbes' Thucydides*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1975, p. 18.

os atenienses, ao se tornarem grandes e, assim, despertarem o medo, compeliram os espartanos a entrarem em guerra. Acrescenta, todavia, que também registrará as causas, ou melhor – como também podemos traduzir a mesma palavra grega – as acusações, que foram abertamente mencionadas (I 23.5-6; cf. I 88). De fato, Tucídides parece dedicar muito mais atenção a essas causas citadas abertamente do que àquela que considera como mais verdadeira. Essa impressão é um tanto enganosa, porém, uma vez que essas acusações diretas diziam respeito às instâncias do próprio crescimento do poder ateniense que Tucídides considerava como a mais verdadeira causa da guerra. No entanto, a principal justificativa para o seu procedimento é que nos ajuda a sentir o impacto dos primórdios da guerra, como de fato se revelaram, abertamente e em público. Se essas aparências podem enganar, como, aliás, Tucídides diz que ocorreu, a sua apresentação nos encoraja a confirmar, nós mesmos, este fato, ao invés de simplesmente aceitá-lo devido à sua autoridade. Além disso, só começando por essas aparências mais simples é que podemos apreciar devidamente o tema principal do estudo da guerra por Tucídides, ou seja, a justiça ou a justiça em sua relação com a compulsão.

A primeira acusação da guerra foi uma acusação contra Atenas por Corinto, uma potência naval como a própria Atenas e um importante membro da Aliança Espartana ou do Peloponeso. Os coríntios fizeram a acusação de que Atenas, por auxiliar a colônia coríntia de Córcira em uma batalha naval contra eles, violou a trégua que ligava as alianças espartanas e atenienses (I 55.2; cf. I 44). Os atenienses tinham recentemente estabelecido uma aliança defensiva com Córcira, que foi ameaçada pela guerra com Corinto, apesar dos avisos dos coríntios de que isso provocaria uma guerra geral, pois acreditavam que a guerra estava chegando, em qualquer caso, e não desejavam permitir que Córcira, com sua grande marinha, ficasse sob controle de Corinto. A localização de Córcira, na rota costeira para a Itália e a Sicília, também foi um fator na decisão dos atenienses, embora não nos seja dito se isso os preocupava mais de um ponto de vista defensivo ou ofensivo. Logo após esse primeiro embate com Corinto, surgiu a ocasião de um segundo ataque de Corinto contra Atenas, ao qual os atenienses responderam com um contra-ataque próprio. A batalha naval contra Córcira terminara de modo decepcionante para Corinto, e os atenienses temiam que os coríntios retaliassem, persuadindo Potideia, uma cidade que tinham colonizado, mas que era agora aliada de Atenas, a revoltar-se contra a Aliança Ateniense. Assim, Atenas ordenou aos potideus que derrubassem uma de suas muralhas, entregassem-lhes reféns e expulsassem seus magistrados coríntios. Os potideus, no entanto, recusaram-se a atender a essas exigências, o que os levou a, ao contrário, efetuar a revolta que os coríntios, de fato, encorajavam, e que Esparta também estimulara, ao prometer invadir o território ateniense se Atenas os atacasse. Os coríntios enviaram um exército para ajudar na defesa de Potideia e, quando os atenienses, por sua vez, despacharam uma grande força de ataque, travou-se outra batalha em que atenienses e coríntios, apesar da trégua geral, combateram entre si. Quando os atenienses, que saíram vitoriosos dessa batalha, deram início ao cerco de Potideia, Corinto acusou Atenas de sitiar sua colônia, com tropas coríntias dentro dela. Os atenienses, por sua vez, acusaram Corinto de ter causado a revolta de um dos seus aliados tributários e de ter lutado abertamente de seu lado (I 66).

Logo após ter começado o cerco a Potideia, os coríntios convocaram seus aliados a Esparta, onde acusaram os atenienses de ter violado a trégua e de fazer injustiça ao Peloponeso. Os próprios espartanos convidaram os aliados a apresentar suas alegações de injustiça ateniense diante de uma assembleia de Esparta, e ficamos sabendo que certo número de cidades tinha acusações próprias contra Atenas. O discurso de Corinto, nessa assembleia, que Tucídides apresenta em sua totalidade, argumenta que as ações atenienses em Córcira e Potideia são apenas os exemplos mais recentes de uma longa e continuada política destinada a escravizar toda a Grécia. Muitas cidades, dizem os coríntios, já haviam sido escravizadas por Atenas e, agora, conspira-se até contra os aliados de Esparta, que estão sendo privados de sua liberdade. Para ajudar a transmitir uma sensação de perigo para a Grécia, os coríntios fazem uma descrição do caráter ousado, habilidoso e aquisitivo dos atenienses, uma descrição que resumem dizendo que os atenienses "por natureza, nem a si mesmos nem aos outros eles deixam ter tranquilidade" (I 70.9).[7] Os coríntios concluem, instando os espartanos a invadirem a Ática antes que seja tarde demais para ajudar Potideia e as outras cidades. Mais tarde, o último orador nessa assembleia, um éforo[8] espartano, também exorta seus concidadãos a não traírem seus aliados para os agressores atenienses. A assembleia espartana, em seguida, resolve, de forma irrefutável, que os atenienses haviam violado a trégua e estavam cometendo uma injustiça, e se preparam para pedir aos aliados que declarem guerra contra eles em comum (I 87.2-4). Parece, então, que a causa da guerra foram as injustiças atenienses, e a ameaça de injustiças futuras, contra os gregos e, em particular, contra os aliados de Esparta. E essa impressão foi compartilhada, informa-nos Tucídides, pela grande preponderância do mundo grego, cujas simpatias, no início da guerra, se inclinavam para Esparta, especialmente porque esta alegava travar uma guerra de libertação (II 8.4-5). Até mesmo o deus em Delfos prometeu aos espartanos que os ajudaria, quer fosse chamado ou não, assim sugerindo que o esforço de guerra espartano estaria a serviço de punir a injustiça ateniense (I 118.3; cf. II 54.4-5).

Tucídides já nos disse, no entanto, que a decisão de Esparta de entrar em guerra, e tentar esmagar o poder ateniense, foi motivada menos por acusações dos aliados de Atenas do que por seu próprio receio. Além disso, sua narrativa do intervalo de 50 anos entre as guerras Persa e do Peloponeso tende a corroborar essa alegação, pelo menos na medida em que desvela a incapacidade de Esparta de se opor verdadeiramente à instauração e ao rápido crescimento do império ateniense (I 89.1-118.2). De acordo com isso, o discurso de Corinto em Esparta é tanto uma queixa sobre a indiferença espartana quanto uma acusação contra Atenas, e os coríntios até ameaçam abandonar

---

7 **N.T.:** As traduções do texto grego são baseadas em:
TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*. Prefácio de Helio Jaguaribe. Trad. do grego de Mário da Gama Kury. 4. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília/ Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais, São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001. (Clássicos IPRI, 2)

8 *Idem.*

a aliança se Esparta permanecer inativa. Especialmente à luz dessa ameaça, parece ser mais o temor de perder aliados do que o desejo de protegê-los, quanto mais salvar o resto da Grécia da tirania ateniense, que causa a transformação da habitual relutância espartana de travar a guerra. E essa impressão será confirmada pelo comportamento posterior de Esparta durante a guerra – em particular, por seu tratamento de Plateia e seu acordo com Atenas para aceitar a Paz de Nícias. Entretanto, não importa a ausência de generosidade que possa ter havido nos motivos de Esparta para declarar guerra, a agressão ateniense ainda parece ter sido responsável por sua eclosão.

A tese contra Atenas é mais fraca do que parece, no entanto, em pelo menos um aspecto. Embora os coríntios e os espartanos acusassem os atenienses de ter violado a trégua entre eles, esse aspecto de seu argumento parece ter sido um tanto espúrio. A aliança defensiva ateniense com Córcira, embora perturbadora, não era nitidamente proibida de acordo com os termos do armistício, e nem mesmo os coríntios alegaram que a truculência ateniense para com Potideia estivesse em desacordo com a trégua. Além disso, os atenienses ofereciam, em conformidade com seus termos, submeter todas as controvérsias a arbitragem, o que os espartanos não ofereceram nem aceitaram. Em grande parte, Péricles, o líder ateniense, contou com esses fatos para convencer os atenienses a não cederem aos ultimatos tardios dos espartanos (I 78.4, 140.2, 144.2). Mesmo o rei espartano, Arquídamo, que se opôs à guerra na assembleia de Esparta, reconheceu que era ilegal entrar em guerra contra uma cidade que ofereceu arbitragem e advertiu que Esparta, se declarasse uma guerra, seria considerada responsável por tê-la começado. Mais tarde, na verdade, quando a peleja corria mal para eles, os próprios espartanos passaram a acreditar que, por sua recusa da arbitragem, e outros delitos semelhantes, tinham sido culpados de primeiro romper a trégua e, assim, deflagrar a guerra (181.5; VII 18.2; cf. IV 20.2).

Tucídides, entretanto, não endossa essa crença espartana em sua própria culpa, nem a exoneração de Atenas que implica. Segundo ele, lembramos, os atenienses "compeliram" os espartanos a entrar em guerra por causa do temor que seu crescente poder inspirava neles. Embora o mais verdadeiro motivo dos espartanos para travar a guerra não mereça nossos elogios, tampouco podem ser acusados de terem violado a trégua, já que foram obrigados a isso (cf. IV 98.5-6). Seu medo de Atenas deixou-os sem alternativa cabível ou, pelo menos, era nisso que tinham fortes motivos para crer. O que, portanto, nos leva de volta à nossa primeira impressão de que Atenas, e não Esparta, era a culpada de ter desencadeado a guerra.

Talvez o foco recaia ainda mais intensamente sobre a culpabilidade de Atenas devido ao modo como os atenienses responderam às acusações contra eles. Por exemplo, alguns atenienses que por coincidência estavam em Esparta, por conta de outros assuntos públicos, quando ouviram falar das acusações dos coríntios e dos demais contra Atenas, solicitaram e receberam permissão para falar à assembleia em favor de sua cidade. Manifestaram-se, não para se defender contra as acusações dos aliados, como se os espartanos fossem juízes em um tribunal de justiça, mas para dissuadir os espartanos de tomarem uma decisão precipitada de entrar em guerra. O cerne de

sua argumentação, porém, era a alegação de que seu império não merecia tanta animosidade, mas, que, talvez, não fosse sem razão, ou sem direito, que o odiassem. Para fundamentar essa afirmação, argumentaram terem sido obrigados a fundar e expandir o império, em primeiro lugar, pelo temor, e, depois, também pela honra e, mais tarde ainda, por interesse – compulsões que, depois, mencionam juntas como "as maiores coisas".[9] Contudo, se as ações empreendidas em prol da honra e do interesse, bem como aquelas realizadas por temor, podem ser consideradas compulsórias, e escusadas por esse motivo, existe algo que seja proibido? Desta forma, então, a defesa do seu império pelos atenienses, de fato, não constitui defesa, uma vez que ataca o próprio pressuposto de todas as acusações, ou seja, de que haja delito voluntário. Os atenienses acrescentam não serem os primeiros a ceder à tentação do império, mas, ao contrário, sempre esteve implícito que os mais fracos fossem governados pelos mais fortes,[10] e aquele que tem a possibilidade de conquistar algo pela força jamais, até então, fora dissuadido por considerações de justiça. Esses atenienses parecem ter acreditado que a espantosa rudeza de sua defesa intimidaria os espartanos, visto que apenas uma cidade poderosa ousaria pronunciar-se dessa forma, e que, assim, dissuadiriam Esparta da guerra. Em seguida, porém, afirmam governar de uma forma mais justa do que seu poder exige, ou do que outros fariam em seu lugar, e também alertam os espartanos para que não violem o armistício, mas resolvam suas diferenças por meio de arbitragem. Ora, como essas vagas concessões à justiça talvez insinuem, o poder dos atenienses não era tão grande que lhes permitisse forçar Esparta a tolerar seu império, bem como tudo o que faziam para aumentá-lo, somente por temor desse poder; ainda assim, admitiram abertamente que a justiça jamais refrearia sua busca por tal poder no futuro. Não é de admirar, então, que esse discurso não tenha conseguido evitar a guerra, pois revela nitidamente quais aspectos de Atenas tanto irritavam e amedrontavam a aliança espartana (I 72-78).

O arrazoado oferecido, em Esparta, pelos atenienses em favor do império viu-se repetido, em várias ocasiões durante a guerra, pelos porta-vozes de Atenas. Péricles, cuja liderança conduziu os atenienses na peleja, diz-lhes, mais tarde, quando principiam a se cansar do combate, que o seu "império é como a tirania, cuja imposição é injusta, mas cujo abandono é perigoso" (II 63.2-3).[11] Péricles também lhes oferece a expectativa de vantagens sem limites proporcionadas pelo império, e os exorta a defendê-lo, apesar do ódio que desperta, em nome da honra que lhes traz, e especialmente por causa da sempre lembrada glória no futuro (II 62.1-3, 64.3-6). Muito mais tarde na guerra, essa tese imperialista é repetida pelos embaixadores atenienses de uma força armada que já está presente na pequena e independente ilha de Melos, ao tentar

9 **N.T.:** As traduções do texto grego são baseadas em:
Tucídides, *História da Guerra do Peloponeso*. Prefácio de Helio Jaguaribe. Trad. do grego de Mário da Gama Kury. 4. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília/ Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais, São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001. (Clássicos IPRI, 2)

10 *Idem.*

11 *Idem.*

persuadir seus líderes a se submeterem voluntariamente a seu domínio. Esses embaixadores nem sequer simulam justificar o império de Atenas, ou a sua decisão de subjugar Melos porque, como afirmam saber, a justiça não tem lugar no julgamento humano, a menos que um poder igual assim obrigue ambos os lados (V 89). E quando os líderes de Melos persistem em sua recusa de capitulação, fundamentada em sua confiança de que os sustentará a boa fortuna derivada da vontade divina, pois são "homens pios enfrentando homens injustos",[12] os atenienses replicam assim:

> Quanto à benevolência divina, esperamos que também não nos falte. Realmente, em nossas ações, não nos estamos afastando da reverência humana diante das divindades ou do que ela aconselha no trato com elas. Dos deuses nós supomos e dos homens sabemos que, por uma imposição de sua própria natureza, sempre que podem eles mandam. Em nosso caso, portanto, não impusemos esta lei nem fomos os primeiros a aplicar os seus preceitos; encontramo-la vigente e ela vigorará para sempre depois de nós; pomo-la em prática, então, convencidos de que vós e os outros, se detentores da mesma força nossa, agiríeis da mesma forma (V 105.1-2).[13]

Esse diálogo entre os embaixadores de Atenas e os líderes de Melos é a mais conhecida passagem em Tucídides. Todavia, as declarações dos atenienses em Melos são apenas uma revelação e esclarecimento mais amplos daquilo que, por muito tempo, fora o pensamento central do imperialismo ateniense e, como tal, oferecem o mais poderoso incentivo para vermos a guerra como uma batalha contra a injustiça ateniense.

Se examinarmos a guerra a partir dessa perspectiva antiateniense, estaremos preparados para perceber, e nos emocionar, com as duas justaposições mais dramáticas na obra de Tucídides, bem como para perceber o tema unificado que percorre a obra. A Oração Fúnebre de Péricles, na qual celebra a beleza do poder ateniense e ainda se vangloria de que, em toda parte, plantaram monumentos imorredouros dos males e dos bens que fizeram,[14] é imediatamente seguida por uma terrível e devastadora peste em Atenas (II 34-54). E o Diálogo Mélio – que comove ainda mais porque os atenienses, não tendo conseguido convencer os mélios, posteriormente massacraram seus homens adultos e escravizaram suas mulheres e crianças – é imediatamente seguido pela expedição à Sicília, na qual a ambição ateniense, finalmente, foi longe demais e terminou em um desastre que praticamente selou a condenação final de Atenas. Desta forma, Tucídides nos convida a pensar tanto sobre a peste como sobre o desastre da Sicília, juntamente com a derrota final de Atenas na guerra, como os fadados castigos por sua insolência e injustiça (cf. I 23.3-6).

O próprio Tucídides, entretanto, parece não ter compartilhado desta interpretação da guerra como um castigo divino ou cósmico de Atenas. Embora se recuse a especular sobre as causas da peste, diz-nos que esta também se disseminou na África e na Ásia

---

12 *Idem, Ibidem.*
13 *Idem, Ibidem.*
14 *Idem, Ibidem.*

antes de chegar a Atenas, e praticamente ridiculariza a credulidade daqueles que presumiam ter sido a peste profetizada por um antigo oráculo (II 48, 54.1-3; cf. V 26.3-4). Quanto à expedição à Sicília, Tucídides diz que esta, apesar de seu descomedimento, poderia ter obtido êxito com uma liderança melhor e mais apoio doméstico para o exército (II 65.11; cf. VI 15.3-4). Além disso, uma vez que a narrativa se interrompe cerca de seis anos antes do final da guerra, com os atenienses tendo recentemente estabelecido um regime superior e acabado de lograr uma importante vitória naval, a qual restaurou sua confiança de que ainda poderiam prevalecer contra Esparta, somos levados a indagar se há qualquer sentido em supor predestinado o resultado final da guerra.

Contudo, mesmo sem considerar a questão acerca do que causou os padecimentos atenienses, quanto mais se lê Tucídides, menos se julga que o sofrimento de Atenas fosse justo ou merecido. Ainda, de modo mais geral, a nossa primeira reação ao livro como um todo não é a satisfação de ver feita justiça, mas é muito mais provável que seja um sentimento de tristeza. Esta consternação surge, em grande medida, pelo menos, de um sentimento envolvente de que a derrota de Atenas não é a vitória da justiça, mas que a própria justiça está entre as principais vítimas da guerra. Quer estejamos ou não atentos ao fato de que a derrota de Atenas veio tarde demais para salvar os mélios e as demais vítimas indefesas do poder ateniense, não podemos deixar de notar que os espartanos vitoriosos se tornaram, se é que não o foram sempre, pelo menos tão opressores quanto os atenienses. Por exemplo, foram os espartanos e seus aliados que atacaram Plateia, a despeito do juramento que fizeram, em homenagem ao heroísmo dos plateus na Guerra Persa, de proteger a independência de Plateia apesar de a cidade ter sido coagida a aliar-se a Atenas pela própria indiferença de Esparta à ameaça da vizinha Tebas. Ainda, depois de sitiar a cidade, os espartanos mataram todos os plateus que se renderam, não porque acreditassem nas selvagens acusações feitas contra eles pelos tebanos, mas, quase totalmente, como diz Tucídides, a fim de agradar aos tebanos, os quais consideravam vantajosos na presente guerra (III 68; cf. II 71-74; III 55.1). Mais tarde, a fim de recuperar apenas três centenas de prisioneiros, incluindo uma centena ou mais de membros de suas famílias imediatas, os espartanos concordaram com a chamada Paz de Nícias, em que traíram, entre muitas outras, as cidades que haviam contado com as generosas promessas do líder espartano Brasidas para a revolta contra Atenas.[15] Porém, esses são apenas dois dos muitos exemplos que confirmam o que os embaixadores atenienses em Melos disseram sobre os espartanos: que, em suas relações com os outros, eles, do modo mais ostensivo, sustentam que tudo o que é vantajoso é justo (e que tudo o que é agradável é nobre) (V 105.4).[16] Todavia, não são apenas os es-

15 Compare-se V 18.5-8 e 32.1 com IV 86.1, 114.3-4, 120.3. Ver também IV 81.2, 108.6-7, 117; e V 14.3-15.1.

16 N.T.: As traduções do texto grego são baseadas em:
Tucídides, *História da Guerra do Peloponeso*. Prefácio de Helio Jaguaribe. Trad. do grego de Mário da Gama Kury. 4. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília/ Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais, São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001. (Clássicos IPRI, 2)

partanos e os atenienses cujo comportamento fornece indícios da debilidade da justiça na guerra. Para citar apenas um exemplo revelador, em seu extenso catálogo das muitas cidades e nações que lutaram contra a Sicília ou em favor dela, diz Tucídides, de todas elas, em geral, que não tomaram partido por causa da justiça ou de parentesco, tanto quanto por causa de vantagens ou por compulsão (VII 57.1 ss.).[17]

Os homens desconsideraram, por outro lado, o aparente poder de restrição da lei ou da justiça, mesmo quando tal comportamento não atendia a interesses próprios, exceto, talvez, para satisfazer a uma paixão imediata. É possível compreender tal atitude pelo menos durante a peste em Atenas, quando a iminência da morte libertou os homens de todas as restrições provenientes do temor dos deuses ou de qualquer lei humana, e as pessoas tampouco nada viam de errado em colher rápido os seus lucros, e com vistas ao prazer, pois consideravam efêmeros tanto suas vidas quanto seus bens (II 53). É mais difícil entender, porém, os sanguinários mercenários trácios que massacraram, ao retornar de Atenas para casa, os homens, as mulheres, as crianças e até mesmo os animais na pequena cidade de Micálessos. Foi esta uma calamidade, diz-nos Tucídides, tão digna de ser lamentada, dadas suas proporções, quanto tudo que ocorreu na guerra (VII 29.4-5, 30.3). E, o mais horrível de tudo, é o relato de Tucídides sobre a guerra civil em Córcira e das guerras civis que, em seguida, convulsionaram toda a Grécia. A causa dessas revoltas foi o desejo de dominar, enraizado na ganância e no amor pela glória, mas, após algum tempo, a violência pareceu ter adquirido vida própria. A vingança valia mais do que não ter padecido pessoalmente, e seu alcance não via limites na justiça e nas vantagens para a cidade, mas apenas no prazer imediato de qualquer facção que tivesse a supremacia. Os cidadãos que se mantiveram neutros, aliás, foram mortos pelos partidários de ambos os lados, quer porque não se juntaram a eles, quer pela inveja de que pudessem sobreviver (III 82).

Este espetáculo triste da impotência da justiça em face do egoísmo e da violência não é apenas uma característica da Guerra do Peloponeso. Tucídides mostra, por meio de seu relato dos tempos antigos, tanto na Grécia como na Sicília, e por sua descrição das potências emergentes na Macedônia e na Trácia, que o destino da justiça nessa guerra já fora seu destino antes, e o mesmo se dava em outras partes (I 2-17, II 97-99, VI 2-5). Acima de tudo, nos diz que episódios atrozes como os que ocorreram nas cidades durante as guerras civis haviam acontecido antes e irão sempre suceder no futuro, enquanto permanecer igual a natureza do ser humano (III 82.2). Essa afirmação intransigente sobre a natureza humana é o mais claro eco da promessa feita por Tucídides, em sua abertura, de revelar a verdade completa e inalterável sobre os assuntos humanos. E, de fato, a lição mais inequívoca da obra como um todo, tanto para estadistas como para outros, é a inquietação de que, enquanto perdurar nossa espécie, teremos de conceber uma natureza humana que, vezes sem conta, sempre que lhe for dada a oportunidade, suplantará as frágeis restrições da lei e da justiça. Tucídides não afirma, no entanto, que todos se perverteram de igual maneira como resultado das

17 *Idem, Ibidem.*

guerras civis. E é verdade que os espartanos, por exemplo, ao contrário dos atenienses, não haviam explorado a sua supremacia na Grécia para instituir um império, e que se tornaram, nas palavras de Tucídides, prósperos e moderados, ao mesmo tempo, tal como os habitantes de Quios. Mas também é verdade que, como Tucídides nos diz mais tarde, espartanos e quianos superaram todas as outras cidades em número de escravos (VIII 24.4, 40.2). Em outras palavras, a moderação dos espartanos, qualquer que fosse ela, nos assuntos externos, enraizava-se em seu receio de uma revolta dos escravos. Seu comportamento não contradiz a regra geral da impotência da lei e da justiça em si, mas, por isso, pouco faz para aliviar a tristeza com que primeiro reagimos à obra de Tucídides como um todo.

Para os atenienses, no entanto, os quais afirmaram, antes do início da guerra, que nunca ninguém fora dissuadido da ambição por considerações de justiça, o que chamamos, imprecisamente, de debilidade da justiça na guerra teria sido menos uma causa para tristeza do que ulterior confirmação de sua tese fundamental de que o mais forte deve sempre subjugar o mais fraco. Os atenienses apoiaram essa tese e, assim, rejeitaram a dedicação à virtude, tal como tradicionalmente entendida (II 63.2; V 101), alegando ser tal virtude incompatível com os desejos naturais e urgentes do homem por alguma segurança, pela glória e por vantagens. Ora, podemos pensar que os atenienses absolveram, com demasiada rapidez, o comportamento passado dos poderosos, bem como o seu próprio, em termos de compulsão natural; pois mesmo se aqueles que têm poder de conquistar ou dominar sempre o fizeram, não se segue daí que tenham sido compelidos a isso. Mas os atenienses não dependiam desses indícios inadequados para sua argumentação. Para ver isso de modo mais claro, temos de examinar de novo o que expuseram os embaixadores atenienses no Diálogo Mélio, no qual a grande superioridade de suas forças encorajou-os a grande franqueza. Os atenienses tencionavam incorporar Melos a seu império, e disseram aos dirigentes mélios que não deveriam ter esperança de dissuadi-los ao utilizar o argumento de que não cometeram qualquer injustiça contra Atenas. Pois, conforme sustentam os atenienses, os próprios líderes mélios também sabem que a justiça se decide, no discurso ou avaliação humanos, fundamentada em um poder igual de compelir, à medida que os superiores fazem o que podem, ou o que for possível, e os fracos cedem (V 89). Os mélios entendem, como indicam na sua resposta, que estão sendo proibidos de falar de justiça e comandados a limitar-se a considerações de interesse, se desejam que os atenienses os ouçam. Todavia, os mélios compreendem mal os atenienses, que querem dizer, ao contrário, que não existe justiça e, portanto, nenhuma possibilidade de falar realmente dela, e que não há necessidade de proibir tal discurso, em qualquer situação em que o bem de uma parte for incompatível com o da outra. Pois não somos todos obrigados, se formos sensatos, a buscar o nosso próprio bem? Afinal, não reconhece o próprio argumento da justiça que este bem tem o poder de compelir, ao alegar que é do nosso próprio interesse, pelo menos em longo prazo, ou no sentido mais verdadeiro, ser sempre justo? Os mélios, de qualquer modo, mais tarde, no diálogo, quando acusam os atenienses de não serem justos, também alertam que Atenas não conseguirá

subjugá-los, uma vez que eles, que são livres do pecado, serão auxiliados pela fortuna dos deuses, bem como por seus parentes, os espartanos (V 104).[18] Com efeito, a alegação de que a justiça atende sempre aos nossos próprios interesses está contida na própria noção de justiça, uma vez que pensamos em justiça como o bem comum, e o bem comum deveria incluir o nosso próprio. Os próprios mélios, na verdade, em sua primeira tentativa de contestar com base no interesse e não na justiça, também usam como argumento, pelo menos implicitamente, essa noção de justiça. Pois, de fato, afirmam ser útil para os atenienses, que podem, eles mesmos, estar em perigo algum dia, não invalidar "o bem comum", mas deixar a equidade e a justiça ficarem a serviço daquele que está em perigo e permitir que se beneficie, ao menos em parte, de ideias não totalmente precisas (V 90). Os atenienses, no entanto, são capazes de demonstrar que não é de seu próprio interesse permitir que os mélios permaneçam independentes. Mais genericamente, a tese ateniense reconhece que um bem comum, ou melhor, uma coincidência de interesses, nem sempre pode ser encontrado em todas as situações entre os homens. Além disso, estipula que, nos casos em que essa coincidência não pode ser encontrada, somos obrigados, uma vez que entendemos a situação, a buscar o nosso próprio bem enquanto distinto daquele de outrem, porque é oneroso para nós não fazê-lo, e mesmo o contra-argumento em nome da justiça deve, no final das contas, admitir que a verdadeira justiça não se poderia opor à força de nosso desejo natural por nosso bem.[19] Além disso, se formos compelidos, pelas razões indicadas, a buscar o nosso próprio bem, também seremos compelidos a buscar tudo o que acreditamos ser o nosso próprio bem, embora, na verdade, nos seja custoso avaliar mal o que seja este realmente. Ora, os atenienses acreditavam ser bom para eles conquistar e expandir seu império, mesmo correndo o risco de guerra com Esparta e, em última análise, é por esta razão, apenas, que não assumiam qualquer culpa por fazê-lo.

Somos tentados a rejeitar esse argumento ateniense em sua totalidade, em especial porque à sua enunciação pelos embaixadores em Melos segue-se o massacre dos cidadãos mélios. Mas essa reação seria inadequada, e não simplesmente porque os assassinatos, e não meramente as ameaças dessas mortes pelos próprios embaixadores se os mélios recusassem a submissão, não eram consequências necessárias ou apropriadas do próprio argumento. Pode muito bem ser verdade que o argumento ateniense contribuiu para a sua disposição de conquistar e manter um império. Mas o mesmo é também verdadeiro a respeito dos atenienses ou, pelo menos, dos melhores entre os seus líderes, que demonstraram extraordinária preocupação em ser dignos de seu domínio imperial, e em serem nobres. Com efeito, apesar das evidências em contrário,

---

18 **N.T.:** As traduções do texto grego são baseadas em:
Tucídides, *História da Guerra do Peloponeso*. Prefácio de Helio Jaguaribe. Trad. do grego de Mário da Gama Kury. 4. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília/ Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais, São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001. (Clássicos IPRI, 2)

19 Considere-se V 25.3. Contraste-se, porém, com VII 57.1.

sua tese imperialista, em si, em grande medida, é o resultado de sua preocupação com a justiça e com a nobreza, pois são estas as preocupações que lhes impuseram a confiança em si mesmos na defesa do império, defesa esta sem as hipocrisias de costume. Além disso, pareceu aos atenienses que aceitar a sua defesa do império, e do egoísmo, não era necessariamente o mesmo que repudiar o que é verdadeiramente mais sublime ou mais nobre. Pode muito bem, então, tornar-se uma questão de imenso interesse para nós verificar por que razão os atenienses acreditavam ser nobres ou, de modo mais amplo, superiores, e examinar se é verdadeira sua concepção de si mesmos.

Os atenienses falam, de várias formas, acerca de sua superioridade, e em especial de sua superioridade como indivíduos, sobre os cidadãos de outras cidades. Os atenienses em Esparta, na defesa de seu império, unificam o argumento da compulsão, que escusaria igualmente qualquer outro poder dominante, com a alegação de que eles, em particular, são dignos de dominar, em grande parte com base, ao que parece, em sua inteligência e zelo superiores. Os oradores atenienses não simulam, naturalmente, que essas excelências, que contribuíram tanto para a vitória grega na Guerra Persa, estejam ainda a serviço da liberdade da Grécia, se é que alguma vez o estiveram. Contudo, não deixam de tratá-las como algo que lhes assegura o direito a seu império ou, pelo menos, como fundamento para merecer menos ódio por causa dele (I 73.2-74.4; 75.1, 76.2). O que apregoam os atenienses em Esparta é desenvolvido por Péricles na sua Oração Fúnebre, na qual fala do povo ateniense como amantes da beleza e da sabedoria. Além disso, elogia-os por seu ânimo para a bravura em combate, sem necessidade de recorrerem a longo e árduo treinamento e, de modo mais amplo, por sua participação ativa na vida política, uma vida que não demanda, em Atenas, que se negligenciem interesses privados, mas, ao contrário, completa o desenvolvimento gracioso dos mais elevados poderes multifacetados do indivíduo. De acordo com Péricles, o poder ateniense consiste nas realizações de cidadãos tão extraordinários que somente Atenas não dá espaço a suas cidades subalternas para a acusação de que não são governadas por homens dignos (II 37-41).

Que os atenienses escolheram livremente empregar sua inteligência e seus outros dons em favor da cidade, como também que estejam prontos a arriscar suas vidas por ela, é um aspecto crucial da sua visão de si mesmos como nobres. Péricles pode despertar o seu zelo patriótico ao pedir-lhes que não considerem só pela argúcia as tão conhecidas vantagens que resultam da resistência aos inimigos, mas, sim, que contemplem o poder da cidade e se tornem amantes dela, e estejam preparados, como seus amantes, a imitar os soldados caídos que lhe fizeram a oferta mais nobre, sua virtude (II 43.1).[20] Péricles emprega as palavras "nobre" ou "belo" em referência às mortes dos soldados

20 N.T.: As traduções do texto grego são baseadas em:
Tucídides, *História da Guerra do Peloponeso*. Prefácio de Helio Jaguaribe. Trad. do grego de Mário da Gama Kury. 4. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília/ Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais, São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001. (Clássicos IPRI, 2)

porque respeita a sua dedicação para com Atenas considerando que ela transcende a mera astúcia ou o egoísmo. Da mesma forma, quando afirma implicitamente que a própria Atenas é tão bela e nobre que inspira o amor erótico, Péricles o faz não apenas em razão do seu poder, mas também por causa do que percebe como a sua superioridade, mesmo em relações internacionais, à astúcia egoísta. Isso não significa que creia que a política ateniense seja guiada por questões de justiça; para repetir, Péricles se vangloria de que Atenas plantou, em toda parte, monumentos imorredouros de males, assim como de bens. Mas Péricles afirma que os atenienses são os únicos que fazem o bem a outros mais por uma confiança sem medo na sua própria liberalidade do que por cálculos de vantagens (II 40.5, 41.4). E mesmo quando fala de monumentos imorredouros de males e bens, tem em mente os males que Atenas sofreu, bem como o mal que fez a outros. É precisamente a ausência de limites para as mais fundamentais ambições de Atenas e sua disposição para sofrer enormemente para os fins mais sublimes que constituem, para Péricles, uma prova de sua nobre superioridade a simples cálculos de ganhos e perdas. Especialmente como indivíduos em sua relação com a cidade, mas mesmo como uma cidade em relação a outros – ou pelo menos assim parecia aos seus próprios olhos –, os atenienses deram livremente de si para fins nobres e sublimes. E, nesse contexto, não devemos esquecer que os embaixadores atenienses em Esparta falaram da laudável moderação de sua cidade no uso de seu poder sobre seus súditos, moderação que Atenas praticara muito, embora assim, parecesse incentivar queixas e, desta forma, tornando mais difícil governar (I 76.3-77.5).[21]

Porque se consideravam nobres e dignos de governar, os atenienses também concebiam a honra ou glória que previam a partir de seu império não apenas como um grande bem para si mesmos, mas também como algo maior. Péricles havia-lhes dito que fora sensato almejar um império sem limites, apesar do ódio que isso despertou, alegando que o ódio seria de curta duração – enquanto o brilho do império e sua glória futura ficariam na memória para sempre. Mas Péricles vai adiante, acrescentando que essa glória seria algo nobre, com o que quis dizer, em parte, um reflexo de sua nobre superioridade em relação a um egoísmo estreito ou simplesmente calculista (II 64.5-6). Em harmonia com a postura dos atenienses para com a honra e a glória, quando os seus embaixadores em Esparta discorreram sobre as "maiores coisas" que os compeliram a conquistar e expandir seu império, mencionavam a honra como distinta de, e aparentemente irredutível a, meras vantagens (I 75.3, 76.2). É verdade que, mais tarde, Alcibíades falou de seu desejo de honra como um aspecto do seu desejo por vantagens. Mas, mesmo no seu caso, como Tucídides deixa claro, o general procurou a honra não apenas como a maior ou mais agradável vantagem, mas como sua nobre recompensa para nobres feitos, por feitos que, a seus olhos, traziam tanto uma grandeza intrínseca quanto vantagem para a cidade como um todo (VI 16.1-3, 16.5-6; cf. VI 15.2).

Que os atenienses fossem excepcionalmente nobres ou admiráveis não era apenas a sua reivindicação sobre si mesmos. Mesmo os hostis coríntios, a fim de alertar os seus

21 *Idem, Ibidem.*

parceiros espartanos quanto ao perigo de Atenas, tiveram de elogiar a maneira ateniense, e disseram, entre outras coisas, que os atenienses "usam seus corpos, que lhes são por demais estranhos, para o bem da cidade, e sua inteligência, que lhes é mais própria, a fim de fazer algo em seu favor" (I 70.6).[22] Ora, é verdade que os coríntios tinham um incentivo para exagerar o grau de zelo dos atenienses, tal como Péricles e os demais oradores atenienses tinham seus próprios incentivos para o exagero no elogio da beleza e da glória de Atenas. Mas a verdade sobre os atenienses, como fica evidente em seus feitos, é, de certa forma, ainda mais bela do que os esplêndidos, mas claramente presunçosos, discursos de Péricles nos levariam a crer. Logo no início da guerra, por exemplo, duas das vitórias navais de Fórmion contra frotas do Peloponeso imensamente maiores, no Golfo de Corinto, deram brilhante testemunho de sua ousada e inteligente liderança e da iniciativa zelosa dos marinheiros atenienses (II 83-92). Mais tarde, vemos uma manifestação do melhor da democracia quando Demóstenes, num momento em que nem sequer era ainda oficial, corajosamente propôs fortalecer Pilos, na porção continental do Peloponeso, e persuadiu as tropas atenienses a fazê-lo, simplesmente porque não queriam permanecer ociosos enquanto esperavam por ventos favoráveis. Essa ação, que foi seguida por mais instâncias da habilidade de Demóstenes e do valor ateniense, conduziu à inédita rendição de 300 espartanos e, assim, permitiu que Atenas encerrasse a primeira fase da guerra em condições favoráveis (IV 2.4-5.2, cf. IV, 6-41).

O aspecto mais admirável da democracia ateniense fica, também, evidente no desenlace de uma rebelião em Mitilene, que Atenas esmagara após um longo cerco. Embora os atenienses tivessem, inicialmente, decidido pela pena de morte para todos os cidadãos do sexo masculino, e até mesmo enviado, no dia seguinte, um navio para comunicar essas ordens, mudaram de ideia. Ponderaram que fora um decreto cruel e poderoso, ou seja, excessivo, destruir a cidade inteira, e não somente os responsáveis pela rebelião. Consequentemente, realizaram uma segunda assembleia naquele mesmo dia, na qual decidiram não matar a grande maioria dos mitilênios. Um segundo navio foi enviado de imediato e, em parte graças ao entusiasmo de seus remadores e à relutância dos que estavam no primeiro navio, as novas ordens chegaram a tempo de salvar Mitilene da aniquilação. A mudança de ideia dos atenienses, nessa ocasião, é um exemplo sem precedentes, pelo menos durante a guerra, de um povo inteiro demonstrando brandura de caráter. A argúcia dos atenienses não lhes permitiria crer no argumento proposto por Clêon na assembleia, de que a justiça exigia a punição de toda Mitilene. A mesma sensibilidade à justiça e à nobreza que impulsionou os atenienses a defenderem seu império, e a fazê-lo com tal ausência de hipocrisia, também estava na raiz de seu comportamento eminentemente moderado e relativamente decente para com Mitilene (III 36, 49).

No entanto, o exemplo mais esplêndido da nobreza ateniense é aquele em que Atenas se mostrou mais descomedida, ou seja, a expedição contra a Sicília. Incorporar a Sicília a seu império sempre foi um sonho ateniense, um sonho que Péricles mesmo havia nutrido ao falar aos atenienses de todas as infinitas possibilidades de sua supre-

22 *Idem, Ibidem.*

macia sobre o mar. Todavia, Péricles alertou também contra a tentativa de expandir o império durante a guerra com Esparta, e teria, presumivelmente, se oposto à expedição contra a Sicília, se tivesse vivido, como açodadamente prematura. A concepção que Péricles tinha de Atenas era de uma cidade que amava a nobreza, mas com parcimônia ou economia, enquanto a expedição contra a Sicília seria um esbanjamento dispendioso e constituía um risco sem precedentes. Ainda assim, o próprio Péricles teria de admitir que havia algo especialmente belo, mesmo que não a beleza da saúde, nesta mesma munificência. Todos os atenienses, de acordo com Tucídides, apaixonaram-se pela expedição contra a Sicília. O amor erótico que Péricles apenas solicitara da comunidade ateniense apoderou-se dela, de fato, na véspera da campanha da Sicília.[23] E os homens no auge da vida foram guiados, não por um desejo de riqueza ou poder, ou, mesmo, de glória, mas "por um anseio pela visão distante e contemplação" (VI 24.3).[24] Tampouco devemos desconsiderar inteiramente, como mera simulação, as declarações dos atenienses de que seu objetivo, na Sicília, era ajudar os seus irmãos de raça, os leontinos e seus aliados egesteus (VI 6.1, 18.1-2, 19.1). Além disso, quando a expedição inicial se deparou com graves reveses, e os peloponesos também causavam sofrimento em casa pela ocupação de um forte próximo a Atenas, os atenienses não só perseveraram na Sicília, mas enviaram uma segunda frota quase tão grande quanto a primeira. Ninguém, diz-nos Tucídides, poderia ter acreditado de antemão que tal tenacidade fosse mesmo possível. E mesmo após a terrível derrota de Atenas na Sicília, a cidade demonstrou uma obstinação em travar a guerra com Esparta que surpreendeu todo o mundo grego.[25] A prosperidade de Esparta era, de fato, mais moderada do que a de Atenas. Mas nenhuma outra cidade sequer rivalizava com Atenas, como se vê, acima de tudo na campanha da Sicília e no período que se seguiu, pela magnificência de sua ambição e por seu vigor na adversidade.

A campanha da Sicília terminou em fracasso. Péricles, entretanto, assegurara aos atenienses, anos antes, que seriam famosos no futuro por terem dominado o maior dos impérios gregos, muito embora falhassem em seus objetivos imediatos na guerra. O insucesso, asseverou ele, fora sempre possível, pois, como disse ainda, todas as coisas, por natureza, também decaem (II 64.3). Na verdade, a consciência iluminada de Péricles de que tudo deve, ao fim e ao cabo, entrar em declínio parece ter ajudado a alimentar sua crença de que os atenienses estariam agindo de maneira sensata ao buscar a glória imorredoura como o maior bem (II 64.5-6 e contexto). Lembramos, também, que Péricles construiu monumentos imorredouros até mesmo dos insucessos atenienses. Todavia, é difícil comemorar a derrota de Atenas na campanha da Sicília,

---

23 VI 24.3; cf. I 143.5-144.1; II 62.2, 65.7, e também 40.1.

24 **N.T.:** As traduções do texto grego são baseadas em:
Tucídides, *História da Guerra do Peloponeso*. Prefácio de Helio Jaguaribe. Trad. do grego de Mário da Gama Kury. 4. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília/ Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais, São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001. (Clássicos IPRI, 2)

25 VIII 1-2, 24.5; cf. VII 28.3 e 42.2.

muito embora este fosse o mais memorável e, de certa forma, o mais nobre dos fracassos de Atenas, e não se pode deixar de observar que, aqui, pelo menos, a busca da glória imperial foi imprudente e não valeu seu terrível preço. Pois não só percebemos a magnitude do sofrimento do exército, mas também divisamos uma fealdade em Atenas, que emerge como a causa da sua derrota. Apesar da surpreendente perseverança de Atenas em uma campanha ousada que o próprio Tucídides considerava exequível, todo o exército na Sicília foi destruído por causa da busca míope de interesses particulares, ou que pareciam ser interesses privados, em detrimento do público.

Em seu elogio a Péricles, Tucídides atribui a derrota ateniense na guerra, e na Sicília, especificamente, às ambições particulares de honra e de ganho, ambições que não se refrearam mais após a morte de Péricles, pela orientação inteligente e cheia de espírito público do cidadão preponderante (II 65.7-12). Não mais existia a harmonia entre as ambições privadas dos líderes e o bem público que tinha sido a característica da Atenas de Péricles. Essa análise faz lembrar uma das acusações de Nícias, em sua tentativa de dissuadir os atenienses da campanha siciliana, de que seu colega comandante Alcibíades exortava-a por motivos totalmente egoístas (VI 12.2). Ora, pode-se dizer, em defesa de Alcibíades, que sua ambição privada pelas honras e riquezas derivadas da expedição à Sicília estava em plena harmonia com os desejos da assembleia ateniense. Mas é preciso acrescentar que a vontade do povo, tal como expressa na assembleia, não era a verdadeira medida dos interesses da cidade, e não apenas porque os homens reunidos desconheciam esses interesses.

Que mesmo o povo ateniense subordinasse o bem público a uma espécie de interesse privado torna-se evidente, sobretudo, em sua selvagem reação às mutilações das estátuas de Hermes, que ocorreram quando estava sendo organizada a partida para a Sicília. Os atenienses acreditavam que essas mutilações eram um mau presságio para a expedição e, também, embora pouco plausível, que foram realizadas como parte de uma conspiração contra o povo (VI 27). Alguns dos atenienses podem ter acreditado que mereciam fracassar na Sicília, ou que indivíduos tirânicos conspirassem contra eles, como um castigo por serem uma cidade tirânica. Em todos os casos, seu medo mórbido de conspirações oligárquicas ou tirânicas alimentava algo que foi, para eles, uma paixão incomum pela vingança de ofensas contra os deuses. Prenderam muitos homens respeitáveis e até mataram alguns deles somente por terem sido acusados. Chegaram a trazer de volta Alcibíades, de seu comando na Sicília, para enfrentar a acusação capital de ter profanado os mistérios – isso, também, alegaram, relacionado a uma conspiração contra o povo (VI 53, 60.1-61.1). Ora, havia motivos, com certeza, para suspeitar Alcibíades de ter ambições tirânicas; e o general traiu Atenas para Esparta depois de ter fugido da acusação. No entanto, era o mais competente general de Atenas, e sua destituição do comando ateniense, juntamente com os hábeis conselhos que deu a Esparta, foram a causa direta do fracasso de Atenas na Sicília. O povo ateniense ou, mais precisamente, a classe de atenienses, em sua maioria pobres, que se considerava toda a comunidade, estava tão ansiosa para conquistar a Sicília que os seus concidadãos que se opuseram à campanha temiam erguer as mãos contra a campanha. E esses

atenienses não se dissuadiram da expedição pelo que eles próprios consideravam um mau presságio. Todavia, esses mesmos atenienses zelavam tão pouco pela segurança do exército ou até mesmo pela sobrevivência da cidade na guerra, em comparação com seu próprio domínio dentro dos muros da cidade, que tentaram condenar à morte seu general mais capaz por uma impiedade que ele pode ou não ter cometido. Quanto ao perigo de que o sucesso na Sicília pudesse auxiliar Alcibíades a se tornar um tirano no futuro, este é um risco que a democracia ateniense teria de aceitar como um preço pela conquista da Sicília. Além disso, Tucídides indica, em uma aparente digressão, que os tiranos atenienses anteriores tinham praticado "virtude e inteligência" durante a maior parte de seu domínio, e que respeitaram a maioria das leis costumeiras, incluindo, especialmente, as observâncias sagradas (VI 54.4-6; cf. VI 24.4). Esse comportamento está em contraste gritante, claro, ao do povo em geral, que estava, então, tomado por um partidarismo ingênuo, e cujas ações eram ainda mais insensatas porque, aparentemente, acreditavam que a sua principal inquietação dizia respeito a toda a cidade e aos deuses. De acordo com tudo isso, Tucídides conclui que não era Alcibíades, mas, ao contrário, muitos, entre os atenienses, cada um dos quais privadamente irritado com suas práticas, que provocaram a queda da cidade (VI 15.3-4; cf. 11 65.8-10).

Após Alcibíades ser dispensado da Sicília, um dos dois generais atenienses restantes era Nícias, um homem moderado e piedoso que se havia oposto à expedição, mas, em cuja lealdade, de qualquer forma, os atenienses acreditavam poder confiar. Tucídides revela sua própria simpatia por Nícias, comentando, por ocasião de sua rendição e morte nas mãos dos siracusanos, que "era ele quem menos merecia, entre os gregos, durante o meu tempo, chegar a esse grau de infortúnio por causa de sua completa devoção à virtude, tal como estabelecido pelo costume" (VII 86.5).[26] Esta observação, no entanto, pode surpreender alguns leitores, uma vez que o relato de Tucídides já indicou que as próprias fraquezas de caráter e julgamento de Nícias desempenharam um papel relevante na derrota de Atenas. Vejamos, então, algumas das maneiras pelas quais Nícias contribuiu para o fracasso de Atenas, e então estaremos numa posição melhor para explicar a aparente incoerência entre a narrativa de Tucídides e seu julgamento explícito. A esperança infundada de Nícias de que pudesse impedir a expedição, sobre a qual os atenienses já haviam decidido, junto com seu desejo de navegar com a maior segurança possível, se fosse obrigado a partir, levou-o a aconselhar os atenienses a enviarem uma força muito maior do que pretendiam. Sua tática não conseguiu impedir a expedição, mas teve sucesso em persuadir os atenienses a enviarem um exército maior. Na verdade, foi só após os conselhos de Nícias terem-lhes infundido certeza na segurança da expedição que se apaixonaram por ela. A preocupação

26 N.T.: As traduções do texto grego são baseadas em:
Tucídides, *História da Guerra do Peloponeso*. Prefácio de Helio Jaguaribe. Trad. do grego de Mário da Gama Kury. 4. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília/ Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais, São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001. (Clássicos IPRI, 2)

do relutante Nícias com a segurança, e com a segurança de sua reputação como um general bem-sucedido, foi, assim, diretamente responsável pelo tamanho do investimento ateniense na Sicília, bem como pelo seu entusiasmo (VI 19.2, 24-26). Todavia, o mais grave, e mais revelador, dos erros de Nícias ocorreu muito mais tarde na campanha, quando, mesmo com os reforços de Demóstenes, os atenienses não conseguiram capturar Siracusa. Os navios e suas tripulações deterioravam-se de forma constante, o inimigo ganhava força, e era inequívoco que os atenienses deveriam voltar para casa imediatamente, enquanto sua superioridade naval ainda o permitisse. Mas Nícias não estava disposto a regressar a Atenas sem ordens de casa, em razão, como disse, de que os atenienses, incluindo a maioria dos soldados que, naquela altura, clamavam para retornar, condenariam os generais por terem sido subornados pelo inimigo. "Conhecendo a natureza [ele disse] dos atenienses, preferiu arriscar-se a perecer, se necessário, nas mãos de seus inimigos, e em particular, ao invés de perecer sob uma acusação vergonhosa e injusta nas mãos dos atenienses" (VII 48.4).[27] Nícias tinha bons motivos, dada a suspeição da democracia quanto a seus próprios líderes, de temer o banimento e, talvez, até mesmo a morte, se tivesse retornado para casa com o exército. Todavia, permanece o fato de que sua opção por morrer de modo "privado" na Sicília acarretou diretamente a ruína do exército e custou a vida de milhares de seus soldados. Pode-se dizer, em defesa parcial de Nícias, que ainda acreditava haver possibilidade de capturar Siracusa, mas, quando o aparecimento de tropas inimigas descansadas persuadiram-no de seu erro, aquiesceu em conduzir o exército para casa. Entretanto, quando um eclipse lunar de tal forma inquietou a maioria dos atenienses que eles exortaram, rogaram, ou ordenaram aos generais que adiassem a partida, Nícias afirmou que nem sequer contemplaria uma deliberação sobre como efetuar a retirada até que se tivessem passado "três vezes nove dias", segundo as prescrições dos adivinhos. "Pois se dedicava com certo exagero", observa Tucídides, "a adivinhações e práticas similares" (VII 50.4).[28] Nícias pode muito bem ter acreditado que a maior probabilidade de segurança para a frota, e não apenas para si mesmo, consistia em permanecer em Siracusa durante o período estipulado; mas é difícil perdoar um general por ceder a temores e esperanças fundados na superstição. Por causa desse louco atraso, o exército ateniense perdeu sua última oportunidade de retornar para casa a salvo. Após a derrota final no mar, em sua tentativa desesperada de evadir-se do porto de Siracusa, os atenienses de tal forma se viram dominados pelas proporções de seus males presentes que nem sequer lhes ocorreu, nem sequer ao piedoso Nícias, requerer a devolução dos corpos de seus companheiros mortos.[29] Em lágrimas, e com muita autocensura, os atenienses em fuga também abandonaram seus companheiros feridos, mas, nem assim, o exército foi capaz de salvar a si mesmo. À luz dessa narrativa, ficamos preparados para compreender que, quando Tucídides afirma, a respeito de Nícias, que sua desgraça foi tão imerecida,

27 *Idem, Ibidem.*

28 *Idem, Ibidem.*

29 VII 72.2; cf. VII 75.3 e contraste-se com IV 44.5-6.

diz que isso se deveu a sua devoção à "virtude conforme estabelecida pelo costume", ou seja, à virtude convencional, distinta da virtude simplesmente. Embora a devoção de Nícias à virtude convencional o tenha ajudado a se tornar um homem de grande dignidade e alguém em quem os atenienses podiam confiar na maioria das circunstâncias normais, tanto ele como também a virtude, conforme a entendia, não estavam à altura da prova extremada que foi a campanha da Sicília. Nícias era inteiramente devotado à virtude convencional; em todo caso, jamais causou, voluntariamente, qualquer dano à sua pátria. Todavia, não é confiável a virtude convencional, pois depende e, em parte, é orientada por esperanças que não têm outra sustentação além da crença na virtude convencional em si. A devoção de Nícias à virtude convencional estava na raiz da sua esperança confiante de que ele, ou pelo menos o seu bom nome, podiam usufruir da segurança que essa mesma devoção o levou a crer que mereciam (cf. V 16.1). E, no entanto, essa esperança cega de segurança pessoal foi responsável, em grande parte, como sabemos, por sua própria morte e pela desgraça para sua cidade.

A campanha siciliana foi um erro grave. A expectativa ateniense de êxito, ou mesmo do retorno seguro do exército, dependiam de sua capacidade de conciliar interesses privados e públicos, mas, no entanto, a expedição demandou da cidade um empenho que excedia, em muito, os limites dessa capacidade. Reconhecidamente, os atenienses poderiam ter triunfado na Sicília se sua sorte fosse melhor – por exemplo, se não tivesse ocorrido a mutilação das estátuas de Hermes. Mas a tentativa foi, no entanto, desmedida e irrefletida. E, mais importante, os enormes custos da expedição, juntamente com a desarmonia citadina que trouxe tão claramente à luz, pode ajudar--nos a ter uma visão mais sóbria do imperialismo ateniense como um todo. Porque, se não tivéssemos, nós mesmos, sido enganados pelo encanto que iludiu os atenienses, já teríamos compreendido que seu imperialismo era falho, desde o início, devido a uma completa ausência de sensatez. Os atenienses, e os melhores entre os seus líderes, dedicaram-se à construção de um grande e nobre império. Como, no entanto, acreditavam ser dotados de nobreza, não podiam deixar de sentir o quanto lhes pesavam as acusações por pretenderem governar a outros contra a vontade deles. Consequentemente, sentiam-se obrigados a defender seu império contra essas acusações, e o fizeram com a argumentação de que eles, como todos os homens, eram compelidos pela natureza a serem egoístas, ou a colocarem o seu próprio bem antes de todas as outras preocupações. Por outro lado, uma vez que pensavam em seu império, e em si mesmos, como nobres, aceitavam determinados riscos e dificuldades em relação a seu domínio que aparentavam estar em desacordo com os seus próprios interesses. Ora, deve ter-lhes inquietado agir assim, pois, em vista de seu próprio argumento em favor do império, esses riscos e dificuldades adicionais parecem ter sido sacrifícios desatinados. Mas, aparentemente, os atenienses os entendiam menos como sacrifícios do que como um preço que valia a pena pagar, pelo simples motivo de que todos os seus arrazoados em conexão com a busca do império seriam mais do que compensados pela recompensa da glória eterna. Todavia, por assim pensarem, equivocavam-se. Pois o que "vivenciaram", no que se refere à glória, ou no que tange à perspectiva de

glória no futuro, tingia-se com sua crença de que a glória não era apenas um bem, mas também algo nobre, ou seja, um reconhecimento de sua superioridade ao mero interesse próprio e da sua disposição, em certos momentos, para o sacrifício. Em outras palavras, não enfrentaram diretamente seu próprio argumento em defesa do império, pois este argumento não deixa espaço para a superação do interesse próprio, ou para qualquer coisa mais importante do que o benefício próprio. E se tivessem realmente aceitado esse argumento, não teriam sido impelidos, ou não da mesma maneira, pela perspectiva de glória, e dificilmente teriam sentido que seus arrazoados em sua busca seriam recompensados de forma tão suficiente e duradoura. Muito antes do desastre na Sicília, portanto, os atenienses e os seus melhores líderes foram desencaminhados por sua má compreensão de si mesmos e do objeto de seu desejo.

O argumento ateniense, corretamente entendido, ensina que não pode haver nobreza que supere o interesse próprio. Por conseguinte, pode-se ser tentado a chegar à inquietante conclusão de que os mais sábios de todos os atenienses no relato de Tucídides são seus embaixadores em Melos, cuja apologia da regra do mais forte menos se tingiu por qualquer preocupação contínua ou explícita com a nobreza. No entanto, seria falsa essa conclusão, e não apenas porque a brutal tentativa dos embaixadores de destruir a inocência dos mélios fez com que adquirissem determinação ainda maior de não se submeter ao domínio ateniense. Porque há um orador ateniense que demonstra uma compreensão muito mais profunda do argumento ateniense. Este ateniense é Diôdotos, um homem notável a respeito de quem não há outras fontes, e que só aparece uma vez na narrativa de Tucídides. Embora não pareça ter sido um homem político, foi de grande habilidade a sua única intervenção na vida política de Atenas. Teve sucesso em auxiliar Atenas a manter seu império, e a mantê-lo por meio do tratamento relativamente humano de um súdito aliado. Além disso, seu discurso é caracterizado por uma suavidade, e até mesmo uma serenidade, que não encontram comparação na obra de Tucídides, e que parecem ser um espelho dessas qualidades do próprio Tucídides.

Diôdotos dirigiu-se à assembleia, à qual já nos referimos, onde os atenienses reconsideravam seu decreto para matar todos os homens de Mitilene, e lhes exortou a rescindir o decreto. Sua tarefa era árdua, muito embora a assembleia tivesse sido convocada em resposta a uma mudança de atitude do povo, pois Clêon que, na época, tinha, de longe, a maior influência sobre eles, falara antes de Diôdotos e se opusera a qualquer mudança. Clêon argumentou fortemente que tanto a justiça como os interesses dos atenienses exigiam o castigo mais severo aos rebeldes mitilênios. No entanto, a preocupação mais imediata para Diôdotos era Clêon ter atacado os hábitos atenienses de com frequência reconsiderar suas próprias decisões. Clêon atribuíra esse hábito não tanto a uma preocupação com o bem público, mas, principalmente, ao desejo dos oradores de parecerem mais sábios do que as leis e de exibir sua inteligência em relação aos assuntos públicos, uma vez que estes são tidos como as mais preeminentes questões. Qualquer um, afirmou Clêon, que falasse contra o decreto do dia anterior estaria sendo incitado a fazê-lo por sua vaidade como orador, ou talvez também por suborno (III 38.2-3, 37.3-4). Diante desses ataques, Diôdotos principia, como de praxe, pela

defesa da congruência de deliberações frequentes sobre assuntos da cidade, que também chama de "grandes coisas". E os acautela em especial em relação ao fato de que a cidade é prejudicada quando oradores se acusam mutuamente de serem corrompidos pelo dinheiro, pois o temor, em seguida, a priva de seus conselheiros. Seria melhor para a cidade, propõe, não conceder, ao tipo de cidadãos que fizeram tais acusações, a autorização para falar. E, na "cidade moderada", continua ele, um orador que falha jamais seria desonrado, e muito menos acusado de injustiça e punido. Em tal cidade moderada, aparentemente, todos aqueles que se dirigissem à assembleia seriam tão inteiramente livres da ambição privada que não se sentiriam desonrados por fracassar em sua persuasão. Todavia, Diôdotos sabe muito bem que a democracia ateniense, como qualquer cidade real, necessariamente suspeita dos motivos particulares de seus oradores, e que o interesse da cidade, por vezes, chega mesmo a requerer vigilância. Por compreender esses fatos da vida política, Diôdotos não leva em consideração sua utópica "cidade moderada", e tenta desonrar Clêon, a quem acusa ou de ser ignorante ou de manifestar-se por algum motivo particular próprio. Todavia, é tal a desconfiança ateniense, especialmente na esteira das acusações de Clêon, que Diôdotos deve ir ainda mais longe a fim de conquistar a audiência com sua argumentação. Pois os atenienses, diz ele com ousadia, são tão invejosos que rejeitariam até mesmo aqueles que fossem, manifestamente, os melhores conselhos para a cidade se suspeitassem que o orador ofereceria esses bons conselhos motivado pelo ganho. Portanto, o orador que queira liderar a cidade para o bem dela deve primeiro neutralizar as suspeitas acerca de si mesmo, tarefa que, aparentemente, é impossível pela via direta apenas. Pois Diôdotos conclui que, mesmo um orador que deseje apontar o que é melhor deve mentir para a multidão a fim de merecer sua confiança, e que é impossível beneficiar a cidade – e apenas a cidade – sem enganá-la (III 42-43).[30] Com notável franqueza, Diôdotos informa os atenienses de que vai enganá-los. E essa admissão nos deixa com as seguintes perguntas. Por que é impossível ganhar a confiança da cidade sem mentir para ela? E de que forma, exatamente, mente Diôdotos?

A mentira de Diôdotos parece estar em sua afirmação de que não vai sequer examinar a questão da justiça, ou seja, se os mitilênios foram injustos, mas quer saber apenas se é do interesse de Atenas matá-los todos. É verdade que a maior parte de seu argumento contra essas mortes é uma análise intransigente em termos do interesse próprio ateniense; todavia, percebe-se que sua crueldade não é tão simples, simplesmente sem coração, quanto aparenta. Além disso, como veremos, Diôdotos não ignora totalmente as questões de justiça. Sua fala principia com a afirmação de que mesmo as mais rigorosas punições não são capazes de evitar todas as rebeliões, e que, portanto,

30 **N.T.:** As traduções do texto grego são baseadas em:
Tucídides, *História da Guerra do Peloponeso*. Prefácio de Helio Jaguaribe. Trad. do grego de Mário da Gama Kury. 4. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília/ Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais, São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001. (Clássicos IPRI, 2)

Atenas deve estar preparada para tentar sufocar, com o menor custo possível, qualquer revolta que ocorra. Atenas pode fazê-lo, diz, pela manipulação da divisão de classes entre os rebeldes e por oferecer à multidão uma perspectiva de complacência para com eles se, de bom grado, entregarem a cidade, como o fizera a multidão dentro de Mitilene, até certo ponto, após receberem armamento pesado. Mas, então, de modo surpreendente, Diôdotos acrescenta que, agora, seria injusto trucidar a multidão, enquanto distinta dos oligarcas, em Mitilene, pois tinham sido eles os benfeitores dos atenienses.[31] Assim, apesar de sua afirmação original, Diôdotos, na verdade, argumenta explicitamente em termos de justiça. Além disso, muitos elementos em seu discurso vêm conduzidos, de forma sutil, a esse argumento do ponto de vista da justiça. Pois, a fim de demonstrar que é impossível evitar rebeliões, Diôdotos assevera que todos os homens, por natureza, tanto privada como publicamente, cometem transgressões, e que nenhuma lei ou ameaça de punição vai impedi-los disso. Em outras palavras, todos nós somos compelidos, por nossas paixões naturais, juntamente com nossas esperanças, a tentar conquistar os objetos de nossos mais intensos desejos (III 45). E, já que somos compelidos a isso, não importa até que ponto sejam vãs nossas esperanças de êxito, nossos erros ou transgressões são involuntários; e até mesmo Clêon admitira que os crimes involuntários merecem perdão. Ora, Diôdotos, por boas razões, não chega explicitamente à conclusão de que todos os criminosos merecem perdão: entre outras coisas, não se opõe a levar a julgamento os líderes presumíveis da rebelião. Mas, ao falar do caráter compulsório da transgressão, desperta, nos atenienses, um estado de ânimo clemente, e reacende, e até aprofunda, o humor brando com que se iniciara a assembleia daquele dia. Desta forma, torna-os receptivos à sua afirmação de que seria injusto eliminar o povo mitilênio.

Se o engodo de Diôdotos, porém, consiste em simular desdém pela justiça, cabe indagar por que não declarou, de modo mais franco, que tanto a justiça (ou a humanidade) como o interesse próprio dos atenienses exigiam que não se massacrasse o povo mitilênio. Mas o fato é que teria sido imprudente da parte dele afirmar isso. Em particular, porque o discurso de Clêon tanto irritara o humor dos atenienses que um argumento escancarado contra a justiça dessas mortes lhes teria angustiado e os teria feito suspeitar de alguma fraqueza na tese de Diôdotos, devida a uma busca de vantagens. E, mais importante, teriam suspeitado que ele, conscientemente, traía os interesses da cidade, sob o pretexto de justiça ou de humanidade, mas, na verdade, tal como denunciara Clêon, por causa de seus interesses privados. Como a cidade desconfia tão excessivamente dos cidadãos que lhe dirigem a palavra, Diôdotos deve tentar ganhar a sua confiança, e o faz por meio da aparência de total desprezo pela justiça, pelo menos na medida em que se trata de uma noção diversa do interesse da cidade. De acordo com isso, assevera também, várias vezes, que as preocupações da cidade e, em particular, a sua liberdade e seu domínio sobre os outros, são "as maiores coisas".[32]

---

31 Compare-se III 47.3 (e 46.5-6) com III 44.

32 III 42.1, 43.4, 45.6; cf. III 37.4 e 40.3.

Quando exprime uma apreciação pelos interesses da cidade, ou sua liberdade e seu império, por serem infinitamente mais importantes do que a justiça e, de fato, como a mais importante de todas as preocupações, Diôdotos é bem-sucedido em mostrar-se confiável. E seu êxito depende, é claro, da mentira e do engodo.

Mas o embuste de Diôdotos vai ainda mais longe do que já admitimos, pois nos levou a pensar que sua preocupação oculta é principalmente uma inquietação para com a justiça. Para perceber que é este o caso, temos de examinar de novo sua declaração daquilo que denominamos o argumento ateniense em favor do império. Diôdotos afirmara que todos os homens, tanto privada como publicamente, são de tal natureza que transgridem, e que nenhuma lei jamais os refreará da transgressão. Contudo, uma vez que Diôdotos conhece tal fato sobre nossa natureza, nem a lei nem a justiça podem constituir sua principal apreensão, nem mesmo naquelas circunstâncias em que é útil manter acordos em matéria de justiça. Diôdotos indica, no entanto, qual é a sua principal inquietação ao aplicar, de modo explícito, o argumento ateniense aos homens em particular, ou aos indivíduos, algo que nenhum outro orador em Tucídides faz. Em outras palavras, ele é o único orador que indica claramente que o primado do bem é, de fato, o primado do bem do indivíduo, distinto do bem da cidade. Assim como não há nada maior, ou seja, mais importante do que o bem, não há nada mais importante para o indivíduo do que aquilo que é bom, ou ruim, para si mesmo. As suspeitas dos atenienses, então, de que seus oradores são impulsionados principalmente pelo interesse próprio revelam-se bem fundamentadas, pelo menos no caso de Diôdotos. Ora, é verdade que o interesse privado de Diôdotos, enquanto ateniense, e até mesmo a sua humanidade polida, ambos o levarão a tentar ser útil para Atenas, persuadindo-a a rescindir um decreto cruel e mal orientado. Mas os atenienses não o teriam honrado com sua aprovação se tivessem compreendido seus motivos. Quer por medo da tirania, quer, como sugeriu o próprio Diôdotos, simplesmente por inveja do bem maior de outrem, os atenienses não teriam aceitado o seu útil conselho a menos que ele os tivesse convencido de que as preocupações de sua cidade eram, para ele, "as maiores coisas". E, uma vez que ele não acredita que sejam as maiores coisas, é compelido a mentir.

Embora Diôdotos indique claramente que o bem supremo é o bem do indivíduo, distinto do bem da cidade, pouco mais diz sobre sua natureza. Dada a sua crítica, no entanto, da alegação da cidade de que suas preocupações são "as maiores coisas", não parece possível que ficasse satisfeito apenas com as recompensas da vida política. Realmente, o próprio fato de que sabemos muito pouco sobre esse talentoso político poderia sugerir que não considerava o domínio sobre os outros, ou seus frutos, como o bem supremo do indivíduo. Mas, afora sua declaração sobre a necessidade de deliberação antes da ação, Diôdotos esconde seus pensamentos positivos sobre esse bem. A este respeito, como em outros, Diôdotos é semelhante ao próprio Tucídides, pois Tucídides também, como vimos, é omisso sobre a questão da melhor forma de vida. Ou seria mesmo? Não nos conduziria, ao contrário, toda a obra de Tucídides, em direção a seu próprio modo de vida – acima de tudo, a sua "busca pela verdade" e a sua obra como "um patrimônio para sempre" (I 20.3, 22.4) – como a melhor vida para o homem?

A única menção de filosofia na obra de Tucídides está na Oração Fúnebre de Péricles. Péricles elogia os atenienses por filosofar "sem brandura", pelo que, aparentemente, quis dizer sem se afastarem da vida política. E fala também, enfaticamente, da superior dignidade da vida ativa ou política em relação à vida de lazer.[33] Mas Péricles não é capaz de entender que o "filosofar" dos atenienses caminha junto com uma espécie de suavidade própria. Pois os homens, ou pelo menos os homens mais hábeis, são compelidos pela própria gravidade de suas preocupações morais e políticas a questionar a veracidade das suas convicções mais gratas e, finalmente, a voltar-se para a filosofia como seu bem supremo. Foi Tucídides quem teve a força mental necessária para aceitar essa compulsão e refletir sobre ela até entendê-la claramente. E, a partir desse entendimento, ganhou força ainda maior. Pois somente a partir da perspectiva que assim obteve é que poderia continuar a olhar para a vida política, incluindo tanto os seus grandes horrores como suas belezas, com clareza tão tranquila, e, ao mesmo tempo, colocá-la em prática, por meio de sua escrita, com tanto equilíbrio e humanidade.

Leitura

Tucídides, *A Guerra do Peloponeso e os atenienses.*

33 II 40.1, 40.2, 63.2-3, 64.4-5; cf. II 41.4.

Platão

~ ⁂ ~

427-347 a.C.

Trinta e cinco diálogos e 13 cartas chegaram até nós como escritos platônicos, mas nem todos são hoje considerados autênticos. Alguns estudiosos chegam a duvidar de que nenhuma das cartas seja genuína. A fim de não trazer à nossa apresentação o peso da polêmica, as cartas serão completamente deixadas de lado. É preciso dizer, então, que Platão não nos fala em seu próprio nome, pois, em seus diálogos, só falam seus personagens. A rigor, portanto, não há ensinamentos platônicos; no máximo, existem os ensinamentos daqueles que são os personagens principais em seus diálogos. Não é fácil explicar por que Platão procedeu dessa forma. Talvez duvidasse de que pudesse haver um ensino filosófico propriamente dito. Talvez também acreditasse, como seu mestre, Sócrates, que a filosofia é, em última análise, o conhecimento da ignorância. De fato, Sócrates é o personagem principal da maior parte dos diálogos platônicos. Pode-se dizer que os diálogos de Platão, como um todo, constituam não tanto uma apresentação de ensinamentos quanto um monumento à vida de Sócrates – ao núcleo de sua vida: todos eles mostram como Sócrates dedicou-se à sua tarefa mais importante, à conscientização dos homens e à tentativa de orientá-los para a vida boa que ele próprio vivia. Ainda assim, Sócrates nem sempre é o personagem principal nos diálogos de Platão; em alguns, pouco mais faz além de escutar quando outros falam e, em um dos diálogos (as *Leis*), sequer está presente. Mencionamos esses fatos curiosos porque nos mostram como é difícil discorrer sobre os ensinamentos de Platão.

Todos os diálogos platônicos se referem, de modo mais ou menos direto, à questão política. No entanto, existem apenas três diálogos cujos títulos indicam claramente que se dedicam à filosofia política: a *República*, o *Político* e as *Leis*. É, principalmente, por meio dessas três obras que temos acesso aos ensinamentos políticos de Platão.

A República

Na *República*, Sócrates discute a natureza da justiça com um número bastante grande de pessoas. A conversa sobre esse tema geral ocorre, como é natural, em um cenário específico: em um determinado lugar, num momento dado, com homens que possuem, cada um, sua idade, caráter, habilidades, posição na sociedade e aparência

particulares. Embora o local da conversa nos seja deixado bastante claro, não ocorre o mesmo com o tempo, ou seja, o ano. Assim, falta-nos certo conhecimento das circunstâncias políticas em que se realiza essa conversa sobre os princípios da política. Podemos supor, no entanto, que tem lugar em uma época de decadência política de Atenas; que, de qualquer modo, Sócrates e os principais interlocutores (os irmãos Glauco e Adimanto) muito se preocupavam com tal decadência e cogitavam sobre o restabelecimento da saúde política. Certo é que Sócrates faz propostas muito radicais de "reforma", sem encontrar grande resistência. Mas há também algumas indicações, na *República*, no sentido de que a almejada reforma provavelmente não terá êxito no plano político, ou que a única reforma possível é a do indivíduo.

A conversação principia com Sócrates, que faz uma pergunta para o homem mais velho presente, Céfalo, que é respeitado por conta de sua piedade, bem como de sua riqueza. A pergunta de Sócrates é um modelo de decoro. Dá a Céfalo a oportunidade de falar de tudo de bom que possui, de exibir sua felicidade, por assim dizer, e é relativa ao único assunto acerca do qual Sócrates pode aprender alguma coisa com ele: sobre a sensação de ser muito idoso. No decurso de sua resposta, Céfalo fala de injustiça e de justiça. Parece sugerir que justiça é o mesmo que dizer a verdade e devolver o que se recebeu de alguém. Sócrates mostra-lhe que nem sempre é justo dizer a verdade e devolver a propriedade de outro homem. Neste momento, Polemarco, filho e herdeiro de Céfalo, erguendo-se em defesa da opinião de seu pai, assume seu lugar na conversa. Mas a opinião que defende não é exatamente a mesma de seu pai, se é que podemos utilizar uma piada de Sócrates; Polemarco herda apenas a metade, e talvez até menos da metade, da propriedade intelectual de seu pai. Polemarco não mais alega que dizer a verdade é essencial à justiça. Sem saber, estabelece, assim, um dos princípios da *República*. Como aparece mais tarde na obra, em uma sociedade bem-ordenada, é necessário que se digam inverdades de certo tipo para crianças e até mesmo para adultos.[1] Este exemplo revela o caráter da discussão que ocorre no primeiro livro da *República*, no qual Sócrates refuta uma série de opiniões falsas sobre a justiça. No entanto, esta obra negativa ou destrutiva contém em si as asserções construtivas da maior parte da *República*. Consideremos, a partir deste ponto de vista, as três opiniões em matéria de justiça discutida no livro seguinte.

A opinião de Céfalo, tal como retomada por Polemarco (após seu pai sair para realizar um ato piedoso), repousa no sentido de que a justiça consiste em devolver depósitos. Expressando de modo mais genérico, Céfalo defende que a justiça consiste em devolver, legar ou dar a todos o que lhes pertence. Mas ele também afirma que a justiça é boa, ou seja, salutar, não só para o doador, mas também para o receptor. Ora, é óbvio que, em alguns casos, dar a um homem o que lhe pertence é prejudicial a ele. Nem todos os homens fazem um uso bom ou sábio do que lhes pertence, de seus bens. Se julgarmos de forma muito rigorosa, poderemos ser levados a dizer que muito poucas pessoas fazem um uso sábio de seus bens. Se a justiça deve ser salutar, podemos ser

1 Platão, *República* 377 ss., 389^{b-c}, 414^{b}-415^{d}, 459^{c-d}.

compelidos a exigir que todos possuam apenas o que é "adequado" para eles, o que é bom para eles, e somente enquanto for bom para eles. Em poucas palavras, poderemos ser compelidos a exigir a abolição da propriedade privada ou a introdução do comunismo. Na medida em que há uma conexão entre a propriedade privada e a família, seríamos compelidos até mesmo a exigir a abolição da família ou a introdução do comunismo absoluto, ou seja, do comunismo não só em matéria de propriedades, mas em relação às mulheres e crianças também. Acima de tudo, muitíssimo poucas pessoas serão capazes de determinar, com sabedoria, que coisas e que quantidade delas seriam satisfatórias para o uso de cada indivíduo – ou, pelo menos, para cada indivíduo que é realmente levado em conta; somente os homens de excepcional sabedoria é que são capazes disso. Seríamos compelidos, então, a exigir que a sociedade seja governada por homens de simples sabedoria, por filósofos no sentido estrito, que exerceriam um poder absoluto. Assim, a refutação da opinião de Céfalo acerca da justiça contém a prova da necessidade do comunismo absoluto no sentido definido, bem como do absoluto domínio dos filósofos. Esta prova, desnecessário dizer, baseia-se na indiferença a, ou na abstração de, uma série de aspectos da maior relevância: é "abstrata" ao extremo. Se quisermos compreender a *República*, temos de determinar quais são esses aspectos negligenciados e a razão por que são ignorados. A própria *República*, lida atentamente, fornece as respostas a essas perguntas.

Antes de prosseguir, devemos descartar um equívoco que é muito comum hoje. As teses da *República* resumidas nos dois parágrafos anteriores mostram claramente que Platão, ou pelo menos Sócrates, não era um democrata liberal. São suficientes também para evidenciar que Platão não era comunista, no sentido de Marx, ou fascista: o comunismo marxista e o fascismo são incompatíveis com o papel dos filósofos, enquanto o regime da *República* continua de pé ou cai pelo governo dos filósofos. Mas voltemos rápido à *República*.

Enquanto o primeiro parecer sobre a justiça foi apenas insinuado por Céfalo e explicitado por Sócrates, a segunda opinião é elucidada por Polemarco, embora não sem a ajuda de Sócrates. Além disso, a opinião de Céfalo está ligada, em sua mente, à visão de que a injustiça é ruim porque é punida pelos deuses após a morte. Este ponto de vista não faz parte da opinião de Polemarco, que é confrontado com a contradição entre as duas opiniões, segundo as quais a justiça deve ser salutar para o receptor, e a justiça consiste em dar a cada um aquilo que lhe pertence. Polemarco supera esta contradição ao abandonar a segunda opinião. Também modifica a primeira. A justiça, diz ele, consiste em ajudar os amigos e prejudicar os inimigos. Assim entendida, a justiça parece ser irrestritamente boa para o doador e para aqueles receptores que são bons para o doador. Surge, no entanto, uma dificuldade: se consideramos justiça como dar a outros aquilo que lhes pertence, a única coisa que o homem justo precisa saber é o que pertence àqueles com quem efetua qualquer transação; este conhecimento é fornecido pela lei que, em princípio, pode facilmente tornar-se conhecida pela mera audição. Mas, se o homem justo deve dar a seus amigos o que é bom para eles, precisa julgar ele mesmo; ele próprio deve ser capaz de distinguir corretamente os amigos dos

inimigos; ele próprio deve saber o que é bom para cada um de seus amigos. A justiça deve incluir o conhecimento de uma ordem elevada. Para dizer o mínimo, a justiça deve ser uma arte comparável à medicina, a arte que conhece e produz o que é bom para o corpo humano. Polemarco é incapaz de identificar o conhecimento ou a arte que acompanha a justiça ou que é a justiça. Portanto, é incapaz de demonstrar como a justiça pode ser salutar. A discussão aponta para a visão de que a justiça é a arte que dá a cada homem o que é bom para sua alma, ou seja, que a justiça seja idêntica a, ou pelo menos inseparável, da filosofia, a medicina da alma. Aponta para a concepção de que não pode haver justiça entre os homens a não ser que os filósofos governem. Mas Sócrates ainda não expõe essa visão. Ao contrário, deixa claro para Polemarco que o homem justo ajudará os homens justos, ao contrário de seus "amigos", e não prejudicará ninguém. Não afirma que o homem justo ajudará a todos. Talvez queira dizer que há seres humanos a quem não pode beneficiar. Mas, certamente, também quer dizer algo mais. Pode-se entender que a tese de Polemarco reflete uma opinião mais potente em relação à justiça – a opinião segundo a qual justiça significa espírito público, dedicação integral à própria cidade, como uma determinada sociedade que, como tal, é o inimigo em potencial de outras cidades. A justiça, assim entendida, é patriotismo, e consiste, na verdade, em ajudar os próprios amigos, ou seja, os concidadãos, e prejudicar os inimigos, ou seja, os estrangeiros. A justiça, assim compreendida, não pode ser totalmente distribuída em cidade alguma, por mais justa que seja, pois mesmo a cidade mais justa é uma cidade, uma sociedade privada ou fechada ou exclusiva. Portanto, o próprio Sócrates exige, mais tarde, no diálogo, que os guardiões da cidade sejam, por natureza, amistosos para com seu próprio povo e rigorosos ou rudes para com estrangeiros.[2] Também exige que os cidadãos da cidade justa deixem de considerar todos os seres humanos como seus irmãos e restrinjam os sentimentos e ações de fraternidade apenas aos seus concidadãos.[3] Compreendida de modo correto, a opinião de Polemarco é a única entre as concepções gerais de justiça discutidas no primeiro livro da *República* que é inteiramente preservada na parte positiva ou construtiva da *República*. Esta opinião, para repetir, tem o sentido de que a justiça seja plena dedicação ao bem comum; exige que o homem nada negue de si mesmo para sua cidade; exige, portanto, por si só – isto é, se abstrairmos todas as outras considerações –, comunismo absoluto.

A terceira e última opinião discutida no primeiro livro da *República* é a única expressa por Trasímaco. Trata-se do único orador nesta obra que manifesta raiva e se comporta de forma descortês e até selvagem. Trasímaco está muito indignado com o resultado da conversa de Sócrates com Polemarco, e parece estar particularmente chocado com a alegação de Sócrates de que não é bom para si mesmo prejudicar quem quer que seja, ou que a justiça nunca é prejudicial a ninguém. É muito importante, tanto para a compreensão da *República* quanto de modo geral, que não nos comportemos para com Trasímaco do modo como Trasímaco se comporta, isto é, com raiva, fanatismo ou

---

2 *Ibid.*, 375^{b}-376^{c}.

3 *Ibid.*, 414^{d-e}.

selvageria. Se, então, examinarmos a indignação de Trasímaco sem indignação, deveremos admitir que a sua reação violenta é, até certo ponto, uma revolta do senso comum. Como a cidade é uma sociedade que, de tempos em tempos, deve travar uma guerra, e a guerra é inseparável do prejuízo a pessoas inocentes,[4] uma cabal condenação a lesar seres humanos seria equivalente a condenar até mesmo a cidade mais justa. Além disso, parece ser inteiramente apropriado que o mais violento homem presente deva sustentar a tese mais feroz acerca da justiça. Trasímaco declara que a justiça é a vantagem do mais forte. Ainda assim, essa tese demonstra ser apenas a consequência de uma opinião que não é apenas manifestamente brutal, mas é até mesmo merecedora de grande respeito. Segundo essa opinião, o justo é idêntico ao lícito ou ao legal, ou seja, àquilo que os costumes ou as leis da cidade determinam. No entanto, essa opinião implica que não há nada superior às leis do homem ou às convenções a que se possa apelar. Esta é a opinião hoje conhecida pelo nome "positivismo jurídico", mas, na sua origem, não é meramente especulativa; é a opinião na qual tendem a se basear as ações de todas as sociedades políticas. Se o justo é idêntico ao legal, a fonte da justiça é a vontade do legislador. O legislador, em cada cidade, é o regime – o homem ou grupo de homens que governa a cidade: o tirano, o povo comum, os homens de excelência, e assim por diante. De acordo com Trasímaco, cada regime estabelece as leis com vistas à sua própria preservação e bem-estar; numa palavra, em proveito próprio e nada mais. Daí se segue que a obediência às leis ou à justiça não é necessariamente vantajosa para os governados e pode até ser ruim para eles. E, no que tange aos governantes, a justiça simplesmente não existe: é preocupando-se exclusivamente com seu próprio benefício que estabelecem as leis.

Admitamos, por um momento, que esteja correta a visão da lei por parte de Trasímaco e dos governantes. Decerto, os governantes podem cometer erros. Podem comandar ações que, de fato, são desvantajosas para si mesmos e vantajosas para os governados. Nesse caso, com efeito, os indivíduos justos, ou cumpridores da lei, farão o que é desvantajoso para os governantes e vantajoso para os governados. Quando essa dificuldade lhe é apontada por Sócrates, Trasímaco declara, após alguma hesitação, que os governantes não são governantes se e quando cometem erros: o governante, no sentido estrito, é infalível, do mesmo modo que o artesão, no sentido estrito, é infalível. É esta noção de Trasímaco a respeito do "artesão no sentido estrito", que Sócrates usa com grande felicidade contra ele. Pois o artesão, no sentido estrito, revela-se preocupado, não com sua própria vantagem, mas com a vantagem dos outros a quem serve: o sapateiro faz sapatos para os outros e só acidentalmente para si mesmo; o médico receita para seus pacientes tendo em vista a vantagem deles; desta forma, se governar é, como Trasímaco admitiu, semelhante a uma arte, o governo atende os governados, ou seja, um governo em benefício dos governados. O artesão, em sentido estrito, é infalível, ou seja, faz bem seu trabalho, e só está preocupado com o bem-estar dos outros. Isso, porém, significa que a arte, entendida estritamente, é justiça – justiça em atos, e não apenas na intenção, como no cumprimento da lei. "Arte é justiça" – essa pro-

4 *Ibid.*, 471^{a-b}.

posição reflete a afirmação socrática de que a virtude é conhecimento. A sugestão que emerge do debate de Sócrates com Trasímaco leva à conclusão de que a cidade justa será uma associação em que todos são artesãos, no sentido estrito; uma cidade dos artesãos ou artífices, dos homens (e mulheres), cada um dos quais tem um único trabalho que faz bem e com dedicação integral, ou seja, sem se importar com sua própria vantagem e só para o bem de outrem, ou para o bem comum. Essa conclusão permeia todos os ensinamentos da *República*. A cidade lá construída como modelo baseia-se no princípio de "um homem, um trabalho." Os soldados dela são "artífices" da liberdade da cidade; os filósofos dela são "artífices" de toda a virtude comum; existe um "artífice" do céu; até Deus é apresentado como um artesão – como o próprio artífice das ideias eternas.[5] É por ser a cidadania na cidade justa um artesanato de um tipo ou outro, e porque a sede do artesanato ou da arte está na alma e não no corpo, que a diferença entre os dois sexos perde sua importância, ou é estabelecida a igualdade dos dois sexos.[6]

Trasímaco poderia ter evitado a sua queda se tivesse deixado a questão no nível do senso comum, segundo o qual os governantes são naturalmente falíveis, ou se tivesse afirmado que todas as leis são forjadas pelos governantes, com vistas à sua aparente (e não necessariamente verdadeira) vantagem. Como Trasímaco não é nobre, temos o direito de suspeitar que escolheu a alternativa que se revelou fatal para si tendo em vista a sua própria vantagem, pois era um famoso professor de retórica, a arte da persuasão. (Por conseguinte, aliás, é o único possuidor de uma arte a falar na *República*.) A arte da persuasão é necessária para convencer os governantes e particularmente as assembleias legislativas, pelo menos aparentemente, de sua verdadeira vantagem. Mesmo os próprios governantes necessitam da arte da persuasão para convencer seus subordinados de que as leis, que são engendradas tendo em vista exclusivamente os benefícios para os governantes, atendem ao benefício dos subordinados. A própria arte de Trasímaco resiste ou tomba devido à visão de que a prudência é de extrema importância para o governo. A mais clara expressão dessa visão é a proposição de que o governante que comete erros não é mais um governante.

A ruína de Trasímaco é causada não por uma rigorosa refutação da sua visão da justiça, nem por um deslize acidental de sua parte, mas pelo conflito entre sua depreciação da justiça ou sua indiferença para com a justiça e as implicações de sua arte: há alguma verdade na visão de que a arte é justiça. Pode-se dizer – e Trasímaco, de fato, o diz – que a conclusão de Sócrates, a saber, que nenhum governante ou outro artesão jamais considera a sua própria vantagem, é muito simplória: Sócrates parece ser uma criança de colo. No que diz respeito aos próprios artesãos, estes, naturalmente, consideram a remuneração que recebem por seu trabalho. Pode ser verdade que, na medida em que o médico esteja preocupado com os que são, caracteristicamente, denominados seus honorários, ele não exerce a arte da medicina, mas a arte de fazer dinheiro; porém, uma vez que o que é verdade para o médico é verdadeiro para o sapateiro e

---

5 *Ibid.*, 395^{c}; 500^{d}; 530^{a}; 507^{c}, 597.

6 *Ibid.*, 454^{c}-455^{a}; cf. 452^{a}.

também para qualquer outro artesão, seria preciso dizer que a única arte universal, a arte que acompanha todas as artes, a arte das artes, é a arte de fazer dinheiro; é preciso, portanto, dizer ainda que servir a outros ou ser justo torna-se bom para o artesão somente através de sua prática da arte de fazer dinheiro, ou que ninguém é justo por uma questão de justiça, ou que ninguém gosta de justiça como tal. Contudo, o argumento mais devastador contra o raciocínio de Sócrates é fornecido pelas artes que se preocupam manifestamente com a mais impiedosa e calculista exploração dos governados pelos governantes. Tal arte é a arte do pastor – a arte sabiamente escolhida por Trasímaco a fim de arrasar o argumento de Sócrates, especialmente porque, desde os tempos mais remotos, reis e outros governantes são comparados a pastores. O pastor certamente se preocupa com o bem-estar de seu rebanho – para que as ovelhas forneçam aos homens as mais suculentas costeletas de cordeiro. Na concepção de Trasímaco, os pastores preocupam-se somente com o bem dos proprietários e com o próprio.[7] Entretanto há, obviamente, uma diferença entre os proprietários e os pastores: as mais saborosas costeletas de cordeiro são para o proprietário e não para o pastor, a menos que o pastor seja desonesto. Ora, a posição de Trasímaco ou de qualquer homem de seu tipo em relação tanto aos governantes como aos governados é precisamente a do pastor no que diz respeito tanto aos proprietários quanto às ovelhas: Trasímaco poderá beneficiar-se, com segurança, do apoio que dá aos governantes (independentemente de serem tiranos, pessoas comuns ou homens de excelência) somente se lhes for fiel, se fizer bem o seu trabalho para eles, se mantiver a sua parte no acordo, se for justo. Contrariamente à sua afirmação, deve concordar que a justiça de um homem é salutar, não só para os outros e, especialmente, para os governantes, mas também para si mesmo. É, em parte, porque tem consciência dessa necessidade que Trasímaco muda tanto suas maneiras na última parte do primeiro livro. O que é verdadeiro para os ajudantes dos governantes é verdade dos próprios governantes e de todos os outros seres humanos (inclusive tiranos e bandidos), que precisam da ajuda de outros homens em seus empreendimentos mesmo que sejam injustos: nenhuma associação perdurará se os seus membros não praticarem a justiça entre si mesmos.[8] Isso, porém, equivale a uma admissão de que a justiça pode ser simplesmente um meio, embora um meio indispensável, para a injustiça – para a exploração de estranhos. Acima de tudo, não elimina a possibilidade de que a cidade seja uma comunidade unida pelo egoísmo coletivo e nada mais, ou que não haja diferença fundamental entre a cidade e um bando de ladrões. Essas e outras dificuldades explicam por que Sócrates considera insuficiente sua refutação de Trasímaco: o filósofo declara, em sua conclusão, que tentou mostrar que a justiça é boa sem ter esclarecido o que é justiça.

A defesa adequada ou elogio da justiça pressupõem não só o conhecimento do que é justiça, mas também um ataque adequado à justiça. No início do segundo livro, Glauco tenta apresentar tal ataque; alega reafirmar a tese de Trasímaco, na qual não

---

7 *Ibid.*, 343[b].

8 *Ibid.*, 351[c]-352[a].

acredita, com maior empenho do que Trasímaco utilizara. Glauco também tem como pressuposto que o justo é o mesmo que legal ou convencional, mas tenta mostrar como a convenção emerge da natureza. Por natureza, cada homem se preocupa apenas com seu próprio bem e não tem qualquer preocupação com o bem de outro homem, a tal ponto que nada hesita em prejudicar seus companheiros. Uma vez que todos agem em conformidade com isso, todos ocasionam uma situação que é insuportável para a maioria deles; a maioria, ou seja, os fracos, descobre que cada um deles estaria em melhores condições se todos concordassem quanto ao que cada um deles poderia ou não fazer. O acordo que fazem não é explicitado por Glauco, mas pode-se adivinhar facilmente uma parte dele: concordarão que ninguém pode atentar contra a vida e a integridade física, a honra, a liberdade e a propriedade de qualquer dos associados, ou seja, dos concidadãos, e que todos devem dar o melhor de si para proteger os associados contra estranhos. Nem a abstenção de tais transgressões nem os serviços de proteção são, de forma alguma, desejáveis por si mesmos, mas apenas males necessários; todavia, males menores do que a insegurança universal. No entanto, o que é verdade para a maioria não é verdadeiro do "homem real", que pode cuidar de si mesmo e que estará em situação melhor se não se submeter às leis ou às convenções. Contudo, mesmo os outros violentam suas naturezas ao se submeterem à lei e à justiça: submetem-se a elas apenas por medo das consequências de não aquiescerem, ou seja, por medo de um tipo ou outro de punição, não por vontade própria, nem com alegria. Portanto, todo homem preferiria a injustiça à justiça se pudesse ter certeza de que não seria flagrado: a justiça é preferível à injustiça somente quando se vislumbra a possibilidade de detecção, de se tornar conhecido como justo para com os outros, isto é, à boa reputação ou outras recompensas. Assim, uma vez que, como espera Glauco, a justiça é uma escolha sábia por si mesma, ele exige de Sócrates uma prova de que a vida do homem justo é preferível à do homem injusto, mesmo que o homem justo seja considerado injusto ao extremo e sofra todos os tipos de punição ou esteja em profundo sofrimento, e o homem injusto seja considerado justo ao extremo e receba todos os tipos de recompensa ou esteja no auge da felicidade: o ápice da injustiça, isto é, da conduta de acordo com a natureza, é a exploração tácita das leis ou das convenções somente em benefício próprio, o conflito do tirano sumamente astuto e viril. Na discussão com Trasímaco, a questão se turvara pela sugestão de que existe um parentesco entre a justiça e a arte. Glauco póe a questão em evidência ao comparar o homem perfeitamente injusto com o perfeito artesão, enquanto concebe o homem perfeitamente justo como um homem simples que não tem outra qualidade além da justiça. Examinando os ensinamentos da *República* como um todo, somos tentados a dizer que Glauco compreende a pura justiça à luz da pura fortaleza; seu homem perfeitamente justo nos faz lembrar o soldado desconhecido que se submete à morte mais dolorosa e mais humilhante sem qualquer outra finalidade, exceto morrer corajosamente e sem qualquer perspectiva de que sua nobre ação venha a ser conhecida.

A demanda de Glauco sobre Sócrates é fortemente apoiada por Adimanto. Fica evidente, pelo discurso deste último, que a opinião de Glauco, segundo a qual a justiça

é uma escolha sábia inteiramente por si mesma, é totalmente inovadora, pois, na visão tradicional, a justiça era considerada uma escolha sábia principalmente, se não exclusivamente, por causa das recompensas divinas para a justiça e pelos castigos divinos para a injustiça, e várias outras consequências. O longo discurso de Adimanto difere do de Glauco porque traz à tona o fato de que, se a justiça é uma escolha sábia por si mesma, deve ser fácil ou agradável.[9] As demandas de Glauco e Adimanto estabelecem o padrão pelo qual se deve julgar o elogio de Sócrates à justiça, pois nos forçam a investigar se e em que medida Sócrates provou, na *República*, que a justiça é uma escolha sábia ou agradável por si mesma, ou até mesmo, por si só, suficiente para tornar um homem perfeitamente feliz no meio do que é, de forma geral, considerada a mais extrema infelicidade.

A fim de defender a causa da justiça, Sócrates volta-se para a fundação, juntamente com Glauco e Adimanto, de uma cidade no discurso. A razão pela qual esse procedimento é necessário pode ser expressa como segue. Acredita-se que a justiça seja a obediência às leis ou a firme vontade de dar a cada um o que lhe pertence, isto é, o que lhe pertence de acordo com a lei; mas, também, se acredita que a justiça seja boa ou salutar; mas obedecer às leis ou conceder a todos o que lhes pertence de acordo com a lei não é irrestritamente salutar, já que as leis podem ser más; a justiça será simplesmente salutar somente quando as leis forem boas, e isso exige que seja bom o regime a partir do qual emanam as leis: a justiça só será totalmente salutar em uma boa cidade. O procedimento de Sócrates implica, além disso, que não conhece nenhuma cidade real que seja boa; este é o motivo pelo qual é compelido a fundar uma boa cidade. Sócra-tes justifica o fato de recorrer à cidade pela consideração de que a justiça pode ser detectada mais facilmente na cidade do que no indivíduo humano porque a primeira é maior do que o último; indica, portanto, que existe um paralelismo entre a cidade e o indivíduo humano ou, mais precisamente, entre a cidade e a alma do indivíduo humano. Isso significa que o paralelismo entre a cidade e o indivíduo humano baseia--se em certa abstração do corpo humano. Na medida em que existe um paralelismo entre a cidade e o indivíduo humano ou sua alma, a cidade é, no mínimo, semelhante a um ser natural. No entanto, esse paralelismo não está completo. Enquanto a cidade e o indivíduo parecem igualmente capazes de serem justos, não é certo que possam ser igualmente felizes (*cf.* o início do quarto livro). A distinção entre a justiça do indivíduo e sua felicidade foi elaborada pela exigência de Glauco a Sócrates de que a justiça deve ser elogiada, independentemente de ter ou não quaisquer atrações extrínsecas. Foi elaborada, também, a partir da opinião comum segundo a qual a justiça exige a dedicação integral do indivíduo para o bem comum.

A fundação da boa cidade acontece em três etapas: a cidade salutar ou a cidade dos porcos, a cidade purificada ou a cidade do acampamento armado, e a Cidade da Beleza ou a cidade governada por filósofos.

---

9 Cf. *ibid.*, 364[a, c-d], 365[c] com 357[b] e 358[a].

A fundação da cidade é precedida pela observação de que a cidade tem sua origem na necessidade humana: cada ser humano, justo ou injusto, precisa de muitas coisas e, pelo menos por esta razão, precisa de outros seres humanos. A cidade salutar satisfaz de modo adequado às necessidades primárias, às necessidades do corpo. A satisfação adequada requer que cada homem exerça apenas uma arte. Isso significa que todos fazem quase todo o seu trabalho para outros, mas também que outros trabalhem para eles. Todos trocam uns com os outros seus próprios produtos como seus próprios produtos: haverá propriedade privada; ao trabalhar em benefício dos outros, todos trabalham em vantagem própria. A razão pela qual todos exercerão apenas uma arte é que os homens diferem uns dos outros por natureza, isto é, cada homem tem o dom para uma arte diferente. Uma vez que cada um exercerá a arte para a qual é, por natureza, mais bem-dotado, a carga será mais leve para todos. A cidade saudável é uma cidade feliz: não conhece pobreza, nem coerção ou governo, nem guerra, não se alimenta de animais. É de tal forma feliz que cada um de seus membros é feliz: não precisa de governo, porque há uma harmonia perfeita entre o trabalho de cada um e sua recompensa; ninguém transgride contra ninguém. Não precisa de governo porque cada um escolhe por si mesmo a arte para a qual é mais bem-dotado; não há desarmonia entre dons naturais e preferências. Também não há desarmonia entre o que é bom para o indivíduo (sua escolha da arte para a qual é mais bem dotado por natureza) e o que é bom para a cidade: a natureza organizou as coisas de tal forma que não há excedente de ferreiros ou déficit de sapateiros. A cidade saudável é feliz porque é justa, e é justa porque é feliz; na cidade saudável, a justiça é fácil ou agradável e livre de qualquer tintura de autossacrifício. É justa, sem que ninguém se preocupe com a sua justiça; é justa por natureza. No entanto, é considerada deficiente. É impossível pelo mesmo motivo por que o anarquismo em geral é impossível. O anarquismo seria possível se os homens pudessem permanecer inocentes, mas é parte essencial da inocência que seja perdida com facilidade; e os homens não são capazes de adquirir conhecimento sem esforço e sem antagonismo. Dito de outra forma, enquanto a cidade saudável é justa em um sentido, faltam-lhe a virtude ou a excelência: a justiça, tal qual a que possui, não é virtude. A virtude é impossível sem trabalho duro, esforço ou a repressão do mal em si mesmo. A cidade saudável é uma cidade em que o mal existe apenas em estado latente. A morte só é mencionada quando já se iniciou a transição da cidade saudável para a próxima fase.[10] A cidade saudável é chamada de cidade de porcos não por Sócrates, mas por Glauco, que não sabe bem o que diz. Falando literalmente, a cidade saudável é uma cidade sem porcos.[11]

Antes que a cidade purificada possa surgir, ou melhor, ser estabelecida, a cidade salutar deve ter deteriorado. Sua decadência é provocada pela emancipação do desejo por coisas desnecessárias, ou seja, pelas coisas que não são necessárias para o bem-estar ou para a saúde do corpo. Assim, emerge a cidade de luxo ou efervescente, a cidade

10 *Ibid.*, 372d.
11 *Ibid.*, 370d-e, 373c.

caracterizada pelo empenho na aquisição ilimitada da riqueza. Pode-se esperar que, em tal cidade, os indivíduos deixarão de exercer a arte única para a qual cada um é designado pela natureza, mas exercerão qualquer arte ou combinação de artes que seja mais lucrativa, ou que não haverá mais uma estrita correspondência entre o trabalho e a recompensa: desta forma, haverá insatisfação e conflitos e, portanto, necessidade de um governo que restaurará a justiça; desta forma, haverá necessidade de algo mais que também esteve completamente ausente da cidade saudável, ou seja, a educação, pelo menos, dos governantes e, mais particularmente, a educação para a justiça. Certamente haverá necessidade de mais territórios e, consequentemente, haverá guerra, a guerra de agressão. Com base no princípio "um homem, uma arte", Sócrates exige que o exército seja composto por homens que não tenham nenhuma outra arte além da de guerrear. Fica a impressão de que a arte dos guerreiros ou dos guardiões é, de longe, superior às outras artes. Até agora, era como se todas as artes fossem de igual valor e a única arte universal, ou a única arte que acompanha todas as artes, fosse a arte de fazer dinheiro.[12] Agora, temos o primeiro vislumbre da verdadeira ordem das artes. Essa ordem é hierárquica; a arte universal é a arte mais elevada, a arte que dirige todas as outras artes e, como tal, não pode ser exercida por aqueles que se ocupam de outras artes além da mais elevada. Essa arte das artes se revelará como a filosofia. Por enquanto, somos informados apenas de que o guerreiro deve ter uma natureza semelhante à natureza da besta que filosofa, o cão. Pois os guerreiros devem ser espirituosos e, portanto, irascíveis e duros, por um lado, e gentis, por outro, uma vez que devem ser duros em relação a estranhos e gentis para com seus concidadãos. Devem gostar desinteressadamente de seus concidadãos e nutrir uma antipatia desinteressada pelos estrangeiros. Os homens que possuem essas naturezas especiais necessitam, além de tudo, de uma educação especial. Com vistas ao seu trabalho, necessitam de treinamento na arte da guerra. Mas essa não é a educação com que Sócrates mais se preocupa. Serão, por natureza, os melhores lutadores e os únicos armados e treinados em armas: serão, inevitavelmente, os únicos possuidores do poder político. Além disso, tendo terminado a idade da inocência, o mal prevalece na cidade e, portanto, também nos guerreiros. A educação de que os guerreiros precisam, mais do que quaisquer outros, é, acima de tudo, uma educação em virtude cívica. Essa educação é a educação "musical", uma educação realizada especialmente por meio da poesia e da música. Nem toda poesia e música são capazes de transformar os homens em bons cidadãos, em geral, e em bons guerreiros ou guardiões, em particular. Portanto, a poesia e a música que não contribuem para tais fins morais e políticos devem ser banidas da cidade. Sócrates está muito longe de exigir que Homero e Sófocles sejam substituídos pelos fabricantes de lixo edificante; a poesia que exige para a boa cidade deve ser genuinamente poética. Sócrates exige, particularmente, que os deuses sejam apresentados como modelos de excelência humana, isto é, do tipo de excelência humana a que os guardiões podem e devem aspirar. Os governantes serão selecionados dentre a elite dos guardiões. No entanto, a educação prescrita, por mais

12 *Ibid.*, 342[a-b], 346[c].

que seja excelente e eficaz, não é suficiente se não for sustentada pelo tipo certo de instituições, quer dizer, pelo comunismo absoluto ou pela mais completa abolição possível da vida privada: todos têm direito a entrar na moradia de todos os outros à vontade. Como recompensa por seus serviços para os artesãos propriamente ditos, os guardiões não recebem dinheiro de qualquer espécie, mas apenas uma quantidade suficiente de alimentos, e, podemos supor, das outras necessidades.

Vamos ver de que forma a boa cidade descrita até aqui revela que a justiça é boa ou mesmo atraente por si mesma. Que a justiça, ou a observação da justa proporção entre o trabalho e a recompensa, entre trabalhar para outros e em vantagem própria, é necessária foi demonstrado na discussão com Trasímaco pelo exemplo do bando de ladrões. A educação dos guardiões, tal como acordado entre Sócrates e Adimanto, não é a educação para a justiça.[13] É a educação para a coragem e a moderação. A educação musical em particular, distinta da educação para o ginasta, é a educação para a moderação, o que significa amar o belo, isto é, aquilo que é, por natureza, atraente por si só. Pode-se dizer que a justiça, no sentido estrito e rigoroso, flui da moderação ou a partir da combinação adequada de moderação e de coragem. Sócrates, assim, tacitamente, esclarece a diferença entre o bando de ladrões e a boa cidade: a diferença essencial consiste no fato de que a parte armada e dominante da cidade é vitalizada pelo amor do belo, pelo amor de tudo o que é louvável e gracioso. A diferença não deve ser procurada no fato de que a boa cidade é guiada, em suas relações com outras cidades, gregas ou bárbaras, por considerações de justiça: o tamanho do território da boa cidade é determinado pelas próprias necessidades moderadas da cidade e por nada mais.[14] Talvez a dificuldade se revele de modo mais claro a partir do que diz Sócrates quando fala dos governantes. Além das outras qualidades requeridas, os governantes devem ter a qualidade de zelar pela cidade ou amar a cidade; mas o homem terá maior probabilidade de amar aqueles cujos interesses acredita serem idênticos aos seus próprios ou cuja felicidade acredite ser condição para a sua própria. O amor aqui mencionado não é, obviamente, desinteressado, no sentido em que o governante ama a cidade, ou seu serviço para a cidade, por si mesmos. Isso pode explicar por que Sócrates exige que os governantes sejam honrados tanto enquanto vivem como após sua morte.[15] De qualquer modo, o mais elevado grau de zelo pela cidade e de um para com o outro não ocorrerá a menos que todos sejam levados a crer na mentira de que todos os concidadãos, e somente eles, são irmãos.[16] Para dizer o mínimo, a harmonia entre o interesse próprio e o interesse da cidade, que foi perdida com a decadência da cidade saudável, ainda não foi restaurada. Não é de admirar, portanto, que, no início do quarto livro, Adimanto expresse sua insatisfação com a situação dos soldados na cidade do acampamento armado. Lida dentro do contexto de todo o argumento, a resposta de Sócrates

---

13 *Ibid.*, 392^{a-c}.
14 *Ibid.*, 423^{b}; cf. também 398^{a} e 422^{d}.
15 *Ibid.*, 414^{a}, 465^{d}-466^{c}; cf. 346^{e} ss.
16 *Ibid.*, 415^{b}.

repousa neste sentido: somente como membro de uma cidade feliz é que um homem pode ser feliz, apenas dentro desses limites pode um homem, ou qualquer outra parte da cidade, ser feliz; completa dedicação à cidade feliz é justiça. Resta saber se a completa dedicação à cidade feliz é, ou pode ser, a felicidade do indivíduo.

Após estar concluída a maior parte da fundação da boa cidade, Sócrates e seus amigos passam a procurar onde estão, nela, a justiça e a injustiça, e procuram saber se, para ser feliz, o homem deve possuir justiça ou injustiça.[17] Examinam primeiro as três outras virtudes além da justiça (sabedoria, coragem e moderação). Na cidade fundada de acordo com a natureza, a sabedoria reside nos governantes e somente nos governantes, pois os homens sábios são, por natureza, a menor parte de qualquer cidade, e não seria bom para a cidade se não fossem os únicos ao leme. Na boa cidade, a coragem reside na classe guerreira, pois a coragem política, diferentemente do destemor brutal, surge somente por meio da educação, naqueles, por natureza, dotados para isso. A moderação, por outro lado, pode ser encontrada em todas as partes da boa cidade. No presente contexto, moderação não significa exatamente o que significava quando foi discutida a educação dos guerreiros, mas, sim, o controle do que é melhor por natureza – aquele controle por meio do qual o todo está em harmonia. Em outras palavras, a moderação é o acordo dos naturalmente superiores e inferiores quanto a qual dos dois deve governar a cidade. Uma vez que há diferença entre controlar e ser controlado, deve-se assumir que a moderação dos governantes não é idêntica à moderação dos governados. Enquanto Sócrates e Glauco tiveram facilidade em encontrar as três virtudes mencionadas na boa cidade, é difícil encontrar nela a justiça, porque, como diz Sócrates, a justiça é tão evidente nela. A justiça consiste em cada um fazer em prol da cidade aquilo para o que sua natureza é mais adequada ou, simplesmente, em cada um cuidar de seus próprios negócios: é em virtude da justiça, assim entendida, que as outras três virtudes são virtudes.[18] Mais precisamente, uma cidade é justa se cada uma das suas três partes (os que fazem dinheiro, os guerreiros e os governantes) realizam o seu próprio trabalho e somente o seu próprio trabalho.[19] A justiça é, portanto, semelhante à moderação e diversa da sabedoria e da coragem: não o reduto de uma única parte, mas exigida de todas as partes. Desta forma, a justiça, como a moderação, tem um caráter diferente em cada uma das três classes. Deve-se pressupor, por exemplo, que a justiça dos governantes sábios é afetada por sua sabedoria, e a justiça dos fazedores de dinheiro é afetada por sua falta de sabedoria, pois, se até mesmo a coragem dos guerreiros é apenas a coragem política ou cívica, e não a coragem pura e simples,[20] é lógico que a sua justiça também – para não falar da justiça dos fazedores de dinheiro – não será justiça pura e simples. A fim de descobrir a justiça pura e simples, torna-se, então, necessário considerar a justiça no indivíduo. Essa consideração seria

17 *Ibid.*, 427[d].
18 *Ibid.*, 433[a-b].
19 *Ibid.*, 434[c].
20 *Ibid.*, 430[c]; cf. *Fédon* 82[a].

mais fácil se a justiça no indivíduo fosse idêntica à justiça na cidade; isso exigiria que o indivíduo, ou melhor, sua alma, consistisse nos mesmos três tipos de "natureza" que a cidade. Um exame muito provisório da alma parece estabelecer este requisito: a alma contém desejo, ímpeto ou raiva,[21] e razão, tal como a cidade consiste em fazedores de dinheiro, guerreiros e governantes. Assim, podemos concluir que um homem é justo se cada uma dessas três partes de sua alma realiza o seu próprio trabalho e somente o seu próprio trabalho, ou seja, se sua alma está em estado de saúde. Mas, se a justiça é a saúde da alma, e, inversamente, a injustiça é a doença da alma, é óbvio que a justiça é boa e a injustiça é ruim, independentemente do fato de alguém ser conhecido por ser justo ou injusto.[22] Um homem é justo se sua parte racional é sábia e domina,[23] e se a parte impetuosa, sendo o sujeito e aliado da parte racional, auxilia no controle da multidão de desejos que quase inevitavelmente se tornam desejos de mais dinheiro e ainda mais dinheiro. Isso significa, no entanto, que apenas o homem em quem a sabedoria domina as outras duas partes, ou seja, somente o homem sábio, pode ser verdadeiramente justo.[24] Não é de admirar, então, que o homem justo, afinal, se revele idêntico ao filósofo.[25] Os fazedores de dinheiro e os guerreiros não são verdadeiramente justos, mesmo na cidade justa, porque sua justiça deriva exclusivamente de um hábito de um tipo ou outro, distinto da filosofia; portanto, no mais profundo de suas almas, anseiam pela tirania, ou seja, pela completa injustiça.[26] Vemos, então, como Sócrates estava certo quando esperava encontrar injustiça na boa cidade.[27] Isso não significa negar, é claro, que, como membros da boa cidade, os não filósofos agirão de modo muito mais justo do que agiriam se fossem membros de cidades inferiores.

A justiça dos que não são sábios aparece sob luz diferente quando está sendo considerada a justiça na cidade, por um lado, e, do outro, a justiça na alma. Esse fato mostra que é falho o paralelismo entre a cidade e a alma. Esse paralelismo exige que, assim como, na cidade, os guerreiros ocupem um posto mais elevado do que os fazedores de dinheiro; assim, na alma, o ímpeto ocupa um posto mais elevado do que o desejo. É muito plausível que aqueles que defendem a cidade contra os inimigos estrangeiros e domésticos e que receberam uma educação musical mereçam respeito maior do que aqueles que não têm responsabilidade pública nem educação musical. Mas é muito menos plausível que o ímpeto, como tal, devesse merecer maior respeito de que o desejo como tal. É verdade que o "ímpeto" inclui uma grande variedade de fenômenos que vão desde a mais nobre indignação com a injustiça, torpeza e maldade e até a raiva de uma criança mimada que se ressente de ser privada de qualquer coisa que deseja, não importando se é ruim. Mas o mesmo também é verdadeiro do "desejo":

21 *República*, $441^{a\text{-}c}$.
22 *Ibid.*, 444^{d}-445^{b}.
23 *Ibid.*, 441^{e}.
24 Cf. *ibid.*, 442^{c}.
25 *Ibid.*, 580^{d}-583^{b}.
26 *Ibid.*, $619^{b\text{-}d}$.
27 *Ibid.*, 427^{d}.

um tipo de de-sejo é *eros*, que se estende, em suas formas saudáveis, desde o desejo de imortalidade por meio da descendência, até o desejo de imortalidade por meio da fama imortal, ao desejo de imortalidade por meio da participação pelo conhecimento das coisas que são imutáveis em todos os aspectos. É questionável, então, a afirmação de que o ímpeto é mais elevado na hierarquia do que desejo, como tal. Nunca nos esqueçamos de que, embora exista um *eros* filosófico, não existe ímpeto filosófico;[28] ou, em outras palavras, que, visivelmente, Trasímaco é muito mais o ímpeto encarnado do que o desejo encarnado. A afirmação em causa baseia-se em uma abstração deliberada de *eros* – uma abstração característica da *República*.

Essa abstração se mostra mais impressionante em dois fatos: quando Sócrates menciona as necessidades fundamentais que dão origem à sociedade humana, é omisso quanto à necessidade de procriação e, quando descreve o tirano, a Injustiça encarnada, apresenta-o como *eros* encarnado.[29] Na discussão temática da respectiva posição hierárquica de ímpeto e desejo, Sócrates se cala a respeito de *eros*.[30] Parece haver uma tensão entre *eros* e a cidade e, consequentemente, entre *eros* e a justiça: só através da depreciação de *eros* é que a cidade pode assumir sua existência. *Eros* obedece às suas próprias leis, não às leis da cidade, não importa que esta seja boa ou não; na boa cidade, *eros* está apenas sujeito ao que a cidade exige. A boa cidade exige que todo amor-próprio – todo amor espontâneo pelos próprios pais, os próprios filhos, os próprios amigos e seres queridos – seja sacrificado ao amor comum pelo comum. Na medida do possível, o amor-próprio deve ser abolido, exceto enquanto significar o amor pela cidade, esta cidade em particular, como a própria cidade. Na medida do possível, o patriotismo toma o lugar de *eros*, e o patriotismo tem um parentesco mais estreito com o ímpeto, a disposição para a luta, a "irascibilidade", a ira e a indignação do que *eros*.

Embora seja prejudicial para a alma agarrar Platão pela garganta por não ser um democrata liberal, também é ruim encobrir a diferença entre o platonismo e a democracia liberal, pois as premissas "Platão é admirável" e a "democracia liberal é admirável" não levam genuinamente à conclusão de que Platão seja um democrata liberal. A fundação da boa cidade teve início a partir do fato de que os homens são, por natureza, diferentes, o que revelou significar que os homens ocupam, por natureza, lugares desiguais na hierarquia. São desiguais em particular no que diz respeito à sua capacidade de adquirir a virtude. A desigualdade que é devida à natureza é aumentada e aprofundada pelos diferentes tipos de educação ou de habituação e pelos diferentes estilos de vida (comunistas ou não comunistas) de que desfrutam as diferentes partes da boa cidade. Como resultado, a boa cidade se assemelha a uma sociedade de castas. Um relato da boa cidade da *República* faz com que um personagem platônico que o ouve se recorde do sistema de castas estabelecido no antigo Egito, embora seja bastan-

---

28 Cf. *ibid.*, 366^{c}.

29 *Ibid.*, 573^{b-e}, 574^{e}-575^{a}.

30 Cf. *ibid.*, 439^{d}.

te evidente que, no Egito, os governantes eram sacerdotes e não filósofos.[31] Decerto, na boa cidade da *República* não é a descendência, mas, em primeiro lugar, os dons naturais de cada um que determinam a classe a que se pertence. Mas isso traz uma dificuldade. Os membros da classe superior, que vive comunisticamente, não devem saber quem são seus pais biológicos, pois devem reputar como seus pais todos os homens e mulheres pertencentes à geração mais velha. Por outro lado, as crianças bem-dotadas da classe inferior não comunista devem ser transferidas para a classe superior (e vice-versa); uma vez que seus dons superiores não são necessariamente reconhecidos no momento do nascimento, são susceptíveis de conhecer seus pais biológicos e até mesmo de vincular-se a eles, o que pareceria incapacitá-los para a transferência para a classe superior. Há duas maneiras de solucionar essa dificuldade. A primeira é expandir o comunismo absoluto até a classe inferior; e, considerando a relação entre estilo de vida e educação, também expandir a educação musical para aquela classe.[32] Segundo Aristóteles,[33] Sócrates não definiu se, na boa cidade, o comunismo absoluto é limitado à classe superior ou se abarca também a classe inferior. Deixar essa questão em aberto estaria de acordo com a má opinião professada por Sócrates quanto à importância da classe inferior.[34] Ainda assim, não há grande dúvida de que Sócrates pretendia limitar tanto o comunismo como a educação musical à classe superior.[35] Portanto, a fim de eliminar a dificuldade mencionada, Sócrates dificilmente poderá evitar que seja hereditária a participação de um indivíduo na classe superior ou inferior e, assim, violar um dos princípios mais elementares da justiça. Além disso, pode-se perguntar se é possível traçar uma linha perfeitamente distinta entre os bem-dotados e os sem talento para a profissão de guerreiro, e, portanto, se é possível uma designação perfeitamente justa de indivíduos para a classe superior ou inferior, e, portanto, se a boa cidade pode ser perfeitamente justa.[36] Mas, seja como for, se o comunismo se limita à classe superior, haverá privacidade, tanto na classe dos que fazem dinheiro e entre os filósofos enquanto filósofos, pois pode muito bem haver apenas um único filósofo na cidade, mas, decerto, jamais um rebanho: os guerreiros são a única classe que é totalmente política ou pública ou completamente dedicada à cidade; desta forma, só os guerreiros constituem o caso mais evidente da vida justa em um certo sentido da palavra "justa".

É necessário entender a razão pela qual o comunismo se limita à classe superior ou qual é o obstáculo natural para o comunismo. Aquilo que é, por natureza, privado ou próprio do homem é o corpo, e somente o corpo.[37] As necessidades ou desejos do corpo induzem os homens a ampliarem, tanto quanto possível, a esfera do privado, do que é próprio de cada homem. Esse empenho tão grande é contrariado pela educação

---

31 *Timeu* 24a-b.

32 *República*, 401b-c, 421c-422d, 460a, 543a.

33 *Política*, 1264a 13-17.

34 *República* 421a, 434a.

35 *Ibid.*, 415c, 431b-c, 456d.

36 Reconsiderar *ibid.*, 427d.

37 *Ibid.*, 464d; cf. *Leis* 739c.

musical, que engendra a moderação, ou seja, um treinamento mais rigoroso da alma do qual, ao que parece, apenas uma minoria dos homens é capaz. No entanto, esse tipo de educação não extirpa o desejo natural de cada um por suas próprias coisas ou seres humanos: os guerreiros não aceitarão o comunismo absoluto se não estiverem sujeitos aos filósofos. Assim, fica claro que o esforço em proveito próprio, em última análise, é contrabalançado somente pela filosofia, pela busca da verdade, que, como tal, não pode ser propriedade privada de ninguém. Ao passo que o privado é, por excelência, o corpo, o comum, por excelência, é a mente, a mente pura, ao contrário da alma em geral. A superioridade do comunismo em relação ao não comunismo, tal como ensinada na *República*, só é inteligível como um reflexo da superioridade da filosofia sobre a não filosofia, o que contradiz visivelmente o resultado do parágrafo anterior. Essa contradição pode e deve ser resolvida pela distinção entre os dois sentidos de justiça. Essa distinção não pode ser esclarecida antes de se ter compreendido os ensinamentos da *República* acerca da relação entre a filosofia e a cidade. Devemos, portanto, começar de novo.

No final do quarto livro, tem-se a impressão de que Sócrates completara a tarefa que Glauco e Adimanto lhe impuseram, pois Sócrates demonstrara que a justiça, enquanto saúde da alma, é desejável, não só por causa de suas consequências, mas, sobretudo, por si mesma. Mas, então, no início do quinto livro, somos repentinamente confrontados por um novo começo, pela repetição de uma cena que ocorrera no início. Tanto no começo quanto no início do quinto livro (e em nenhum outro lugar), os companheiros de Sócrates tomam uma decisão, ou melhor, fazem uma votação, e Sócrates, que não teve qualquer participação na decisão, obedece.[38] Os companheiros de Sócrates comportam-se, em ambos os casos, como uma cidade (uma assembleia de cidadãos), embora a menor cidade possível.[39] Mas há uma diferença decisiva entre as duas cenas: enquanto Trasímaco estava ausente da primeira cena, passou a ser um membro da cidade na segunda. Poderia parecer que a fundação da boa cidade exige que Trasímaco seja convertido em um de seus cidadãos.

No início do quinto livro, os companheiros de Sócrates forçam-no a abordar o assunto do comunismo em relação às mulheres e às crianças. Não se opõem à proposta em si, da maneira como Adimanto se opusera ao comunismo em relação à propriedade no início do quarto livro, pois nem Adimanto é mais o mesmo homem que era naquele momento. Só desejam saber, de modo preciso, como será conduzido o comunismo em relação às mulheres e às crianças. Sócrates substitui essa pergunta por essas questões mais incisivas: (1) Esse comunismo é possível? (2) É desejável? Parece que o comunismo em relação às mulheres é a consequência ou pressuposto da igualdade entre os dois sexos em relação ao trabalho que devem realizar: a cidade não pode excluir metade de sua população adulta de sua força de trabalho e de combate, e não há diferença essencial entre homens e mulheres em relação aos dons naturais para as diversas artes. A exigência de igualdade entre os dois sexos requer uma reviravolta completa dos costumes,

38 Cf. *República* 449b-450a com 327b-328b.

39 Cf. *ibid.*, 369d.

uma revolução que é aqui apresentada menos como chocante de que como ridícula; a demanda é justificada pelo fato de que somente o útil é justo ou nobre, e que somente o que é ruim, ou seja, contra a natureza, é risível: a diferença de conduta entre os dois sexos, de acordo com o costume, é rejeitada por ser contra a natureza, e a transformação revolucionária tem como intuito produzir a ordem de acordo com a natureza.[40] Pois a justiça exige que cada ser humano pratique a arte para a qual ele ou ela foi equipado pela natureza, independentemente do que ditem o costume ou convenção. Sócrates demonstra, primeiro, que é possível a igualdade entre os dois sexos, isto é, de acordo com a natureza dos dois sexos tal como a sua natureza se revela quando examinada no que diz respeito à aptidão para a prática das várias artes, e, em seguida, demonstra que tal igualdade é desejável. Ao provar essa possibilidade, Sócrates explicitamente abstrai a diferença entre os dois sexos no que diz respeito à procriação.[41] Isso significa que o argumento da *República*, como um todo, segundo o qual a cidade é uma comunidade de artesãos do sexo masculino e feminino, abstrai, no mais alto grau possível, a mais elevada atividade essencial para a cidade, que ocorre "por natureza" e não "pela arte".

Sócrates, então, volta-se para o comunismo em relação às mulheres e às crianças e demonstra que é desejável porque tornará a cidade mais "una" e, portanto, mais perfeita do que seria uma cidade composta por famílias individuais: a cidade deve ser o mais semelhante possível a um único ser humano ou a um único organismo vivo, isto é, a um ser natural.[42] A essa altura, entendemos um pouco melhor por que Sócrates iniciou sua discussão da justiça com a pressuposição de um importante paralelismo entre a cidade e o indivíduo: preocupava-se, antecipadamente, com a maior unidade possível da cidade. A abolição da família não significa, naturalmente, a introdução de licenciosidade ou promiscuidade; significa uma regulamentação extremamente rígida das relações sexuais a partir do ponto de vista do que é útil para a cidade ou do que é necessário para o bem comum. A deferência ao útil, pode-se dizer, substitui a deferência pelo santificado ou sagrado:[43] machos e fêmeas humanos devem ser acasalados exclusivamente em função da produção da melhor prole, dentro do espírito em que procedem os criadores de cães, aves e cavalos; as reivindicações de *eros* são simplesmente silenciadas. Obviamente, a nova ordem afeta as proibições habituais contra o incesto, as regras mais sagradas da justiça costumeira.[44] No novo regime, ninguém saberá mais quem são seus pais, filhos, irmãos e irmãs biológicos, mas todos terão em conta todos os indivíduos da geração mais velha como seus pais e mães, os de sua própria geração como seus irmãos e irmãs, e os da geração mais jovem como seus filhos.[45] Isso significa, porém, que a cidade construída de acordo com a natureza vive, em um

---

40 *Ibid.*, 455^{d-e}, 456^{b-c}.
41 *Ibid.*, 455^{c-e}.
42 *Ibid.*, 462^{c-d}, 464^{b}.
43 Cf. *ibid.*, 458^{e}.
44 Cf. ibid., 461^{b-e}.
45 *Ibid.*, 463^{c}.

aspecto de suma importância, mais de acordo com a convenção do que de acordo com a natureza. Por essa razão, ficamos decepcionados ao ver que, apesar de lidar com a questão de saber se é possível o comunismo em relação às mulheres e as crianças, Sócrates a abandona de pronto.[46] Uma vez que a instituição em causa é indispensável para a boa cidade, Sócrates deixa em aberto a questão da possibilidade da boa cidade, ou seja, da cidade justa, como tal. E isso acontece com seus ouvintes e com os leitores da *República* após terem feito os maiores sacrifícios – tal como o sacrifício de *eros*, bem como da família – para o bem da cidade justa.

Não se permite por muito tempo que Sócrates se furte de seu terrível dever de responder à pergunta sobre a possibilidade da cidade justa. O viril Glauco obriga-o a enfrentar essa questão. Talvez devêssemos dizer que, aparentemente fugindo ao tema da guerra – assunto mais fácil em si e mais atraente para Glauco do que o comunismo de mulheres e crianças –, todavia tratando o assunto de acordo com as inflexíveis exigências da justiça e, assim, privando-o de grande parte de sua atração, Sócrates obriga Glauco a forçá-lo a voltar à questão fundamental. Seja como for, a questão para a qual Sócrates e Glauco se voltam não é a mesma que abandonaram. A questão que deixaram de lado foi a possibilidade da boa cidade, no sentido de ela estar de acordo com a natureza humana. A questão a que retornam é se a boa cidade é possível no sentido de poder ser criada pela transformação de uma cidade real.[47] Pode-se pensar que a última questão pressuponha uma resposta afirmativa à primeira pergunta, o que não é totalmente correto. Ficamos sabendo, agora, que nosso esforço conjunto para descobrir o que é justiça (para que fôssemos capazes de perceber como esta se relaciona à felicidade) foi a busca pela "própria justiça", como um "modelo". Ao procurar pela justiça como um modelo, deixávamos implícito que o homem justo e a cidade justa não serão perfeitamente justos, mas, decerto, a própria justiça se aproxima de si mesma com particular contiguidade;[48] somente a justiça em si é perfeitamente justa.[49] Isso implica que nem mesmo as instituições características da cidade (o comunismo absoluto, a igualdade dos sexos e o governo dos filósofos) são simplesmente justos. Ora, a própria justiça não é "possível" no sentido de que é capaz de vir a ser, porque "é" sempre, sem poder sofrer qualquer alteração que seja. A justiça é uma "ideia" ou "forma", uma das muitas "ideias". As ideias são as únicas coisas que, a rigor, "são", ou seja, são sem qualquer mistura de não ser, porque estão acima de qualquer vir a ser, e tudo o que vem a ser está entre ser e não ser. Uma vez que as ideias são as únicas coisas que estão acima de qualquer mudança, são, em certo sentido, a causa de todas as mudanças e de todas as coisas mutáveis. Por exemplo, a ideia de justiça é a causa de qualquer coisa (os seres humanos, cidades, leis, mandamentos, ações) tornar-se justa. São seres autossubsistentes, que subsistem sempre. Têm esplendor máximo. Por exemplo, a ideia de

---

46 *Ibid.*, 466[d].
47 *Ibid.*, 473[b-c].
48 *Ibid.*, 472[b-c].
49 *Ibid.*, 479[a]; cf. 538[c] ss.

justiça é perfeitamente justa. Mas seu esplendor escapa aos olhos do corpo. As ideias são "visíveis" apenas para o olho da mente, e a mente, enquanto mente, nada percebe, além de ideias. No entanto, como os fatos indicam que existem muitas ideias e que a mente que percebe as ideias é radicalmente diferente das ideias em si, deve haver algo maior do que as ideias: "o bem" ou "a ideia do bem" que é, em certo sentido, a causa de todas as ideias, assim como da mente percebê-las.[50] É apenas por meio da percepção do "bem" por parte dos seres humanos, que são, por natureza, dotados para percebê-la, que a boa cidade pode emergir e subsistir por algum tempo.

É muito difícil entender a doutrina das ideias que Sócrates expõe para Glauco; para começar, é absolutamente incrível, sem mencionar que parece ser fantástica. Até agora, foi-nos apontado que a justiça é, fundamentalmente, um determinado caráter da alma humana, ou da cidade, ou seja, algo que não é autossubsistente. Agora, pede-se a nós que acreditemos que é autossubsistente, estando em casa como se estivesse em um lugar totalmente diferente dos seres humanos e tudo o mais que participa da justiça.[51] Ninguém jamais conseguiu dar uma explicação satisfatória ou clara dessa doutrina das ideias. É possível, no entanto, definir de maneira bastante precisa a dificuldade central. "Ideia" significa, sobretudo, a aparência ou a forma de uma coisa; significa, portanto, um tipo ou classe de coisas unidas pelo fato de todas possuírem a mesma "aparência", ou seja, o mesmo caráter e potência, ou a mesma "natureza"; em vista disso, significa a classe-caráter ou a natureza das coisas pertencentes à classe em questão: a "ideia" de uma coisa é o que queremos dizer ao tentar descobrir "o quê" ou a "natureza" de uma coisa ou uma classe de coisas (ver a Introdução). A conexão entre "ideia" e "natureza" transparece, na *República*, dos fatos de que "a ideia de justiça" é denominada "o que é justo por natureza", e de que as ideias, em contradistinção com as coisas que não são ideias, ou com as coisas que são percebidas sensoriamente, são consideradas estando "na natureza".[52] Isso não explica, contudo, por que as ideias são apresentadas como "distintas" das coisas que são o que são por participar de uma ideia ou, em outras palavras, por que a "canidade" (o caráter-classe dos cães) deve ser "o cão verdadeiro". Parece que dois tipos de fenômenos apoiam a afirmação de Sócrates. Em primeiro lugar, as coisas matemáticas como tal nunca podem ser encontradas entre as coisas sensórias: nenhuma linha desenhada na areia ou no papel é uma linha tal como definida pelo matemático. Em segundo, e acima de tudo, o que entendemos por justiça e coisas afins não é, como tal, na sua pureza e perfeição, necessariamente encontrável em seres humanos ou sociedades; ao contrário, parece que o que se entende por justiça transcende tudo o que os homens jamais poderão alcançar; exatamente os mais justos dos homens eram e são os que têm maior consciência das deficiências de sua justiça. Sócrates parece dizer que o que é evidentemente verdadeiro das coisas matemáticas e das virtudes é universalmente verdadeiro: há uma ideia da cama ou da

50 *Ibid.*, 517c.

51 Cf. *ibid.*, 509b-510a.

52 *Ibid.*, 501b; 597b-d.

mesa tal como do círculo e da justiça. Ora, quando é obviamente razoável dizer que um círculo perfeito ou a perfeita justiça transcendem tudo o que jamais poderá ser visto, é difícil dizer que a cama perfeita é algo em que homem algum jamais poderá descansar. No entanto, Glauco e Adimanto aceitam essa doutrina de ideias com relativa facilidade, com facilidade maior do que o comunismo absoluto. Esse fato paradoxal não nos atinge com força suficiente porque, de alguma forma, acreditamos que esses jovens capazes estudam filosofia sob a orientação do professor Sócrates e ouviram-no expor a doutrina das ideias em inúmeras ocasiões, caso não acreditemos que a *República* seja um tratado filosófico dirigido a leitores familiarizados com diálogos mais elementares (ou "anteriores"). Todavia, Platão só se dirige aos leitores da *República* por meio da conversa de Sócrates com Glauco e os outros interlocutores da *República*, e Platão, como o autor da *República*, não sugere que Glauco – sem falar em Adimanto e nos demais – estudou profundamente a doutrina das ideias.[53] Porém, enquanto não se pode crer que Glauco e Adimanto tenham uma verdadeira compreensão da doutrina das ideias, eles já ouviram dizer e, de certa forma, sabem, que não são deuses como *Dike* ou Direito,[54] e *Nike* ou Vitória, que não é esta ou aquela vitória ou esta ou aquela estátua de Nike, mas um ser autossubsistente que é a causa de cada vitória e que é de um esplendor inacreditável. De modo mais geral, sabem que existem deuses – seres autossubsistentes que são as causas de tudo o que é bom, que são de esplendor inacreditável, e que não podem ser apreendidos pelos sentidos, pois nunca mudam sua "forma".[55] Mas isso não significa negar que há uma profunda diferença entre os deuses, tal como entendidos na "teologia"[56] da *República*, e as ideias, ou que, na *República*, os deuses sejam, de alguma forma, substituídos pelas ideias. Trata-se apenas de afirmar que aqueles que aceitam essa teologia e tiram todas as conclusões a partir dela provavelmente chegarão à doutrina das ideias.

Devemos, agora, retornar à questão da possibilidade da cidade justa. Aprendemos que a própria justiça não é "possível", no sentido de que qualquer coisa que venha a ser jamais pode ser perfeitamente justa. Aprendemos, logo depois, que não só a própria justiça, mas também a cidade justa não é "possível" no sentido indicado. Isso não significa que a cidade justa, tal como definida e esboçada na *República*, seja uma ideia como a "própria justiça", e menos ainda que seja um "ideal": "ideal" não é um termo platônico. A cidade justa não é apenas um ser autossubsistente, como a ideia de justiça, situada, por assim dizer, em um lugar ultracelestial. Seu *status* é semelhante ao de uma pintura de um ser humano perfeitamente belo, ou seja, a pintura é apenas em virtude do ato de pintar do pintor, mais precisamente, a cidade justa é somente "no discurso": "é" apenas em virtude de ter sido compreendida com vistas à própria justiça ou ao que é correto por natureza, por um lado, e o humano demasiado humano, por outro.

53 Cf. *ibid.*, 507^{a-c} com 596^{a} e 532^{c-d}, contrastar com *Fédon* 65^{d} e 74^{a-b}.
54 *República* 536^{b}; cf. 487^{a}.
55 Cf. *ibid.*, 379^{a-b} e 380^{d} ss.
56 *Ibid.*, 379^{a}.

Embora a cidade justa esteja, decididamente, em localização mais baixa na hierarquia do que a própria justiça, até mesmo a cidade justa, como um modelo, não é capaz de vir a ser como foi projetada; só se podem esperar aproximações dela nas cidades que são de fato e não apenas no discurso.[57] Mas não está claro o que isso significa. Significaria que a melhor solução viável seria uma conciliação, de tal modo que nos devemos reconciliar com um certo grau de propriedade privada (p. ex., devemos permitir que cada guerreiro tenha seus próprios sapatos e afins, enquanto viver) e um certo grau de desigualdade entre os sexos (p. ex., certas funções militares e administrativas continuarão sendo prerrogativa dos guerreiros do sexo masculino)? Não há qualquer motivo para supor que foi isso que Sócrates quis dizer. À luz do trecho seguinte da conversa, parece mais plausível a sugestão que se segue. A asserção segundo a qual a cidade justa não pode vir a ser tal como projetada é provisória ou abre caminho para a asserção de que a cidade justa, embora capaz de vir a ser, tem pouca probabilidade de vir a ser. De qualquer forma, imediatamente após ter declarado que só é razoável esperar uma aproximação da boa cidade, Sócrates suscita a indagação: que mudança viável nas cidades reais será a condição necessária e suficiente para sua transformação em cidades boas? Sua resposta é a "coincidência" entre poder político e filosofia: os filósofos devem governar como reis ou os reis devem verdadeira e adequadamente filosofar. Como mostramos em nosso resumo do primeiro livro da *República*, essa resposta não é de todo surpreendente. Se justiça significa menos dar ou conceder a cada um o que a lei atribui a ele do que dar ou conceder a cada um o que é bom para sua alma, mas o que é bom para sua alma são as virtudes, segue-se que não pode ser verdadeiramente justo quem não conhece "as virtudes em si", ou, em geral, as ideias, ou quem não é filósofo.

Ao responder à pergunta de como seria possível a boa cidade, Sócrates apresenta a filosofia como um tema da *República*. Isso significa que, na *República*, a filosofia não é apresentada como a finalidade do homem, o fim pelo qual o homem deve viver, mas como um meio para a realização da cidade justa, a cidade como acampamento armado que se caracteriza pelo comunismo e igualdade absolutos dos sexos na classe alta, a classe dos guerreiros. Uma vez que o governo dos filósofos não é apresentado como um ingrediente da cidade justa, mas apenas como um meio para a sua realização, Aristóteles está justificado em desconsiderar esta instituição em sua análise crítica da *República* (*Política* II). De qualquer forma, Sócrates consegue reduzir a questão da possibilidade da cidade justa à questão da possibilidade da coincidência entre filosofia e poder político. Supor que tal coincidência seja possível é, para começar, demasiado incrível: todos podem ver que os filósofos são inúteis ou mesmo prejudiciais na política. Sócrates, que teve suas próprias experiências com a cidade de Atenas – experiências que viriam a ser coroadas com a pena capital – considera esta acusação dos filósofos como bem fundamentada, embora necessitando de aprofundamento. Sócrates traça o antagonismo das cidades para com os filósofos primordialmente até as cidades: as cidades atuais, isto é, as cidades não governadas por filósofos, são como assembleias

57 *Ibid.*, 472c-473a; cf. 500c-501c com 484c-d e 592b.

de loucos que corrompem a maioria daqueles aptos a se tornarem filósofos, e contra quem aqueles que conseguiram, apesar de todas as adversidades, se tornar filósofos, voltam-lhes as costas com justificada repugnância. Mas Sócrates está longe de absolver completamente os filósofos. Somente uma mudança radical por parte tanto das cidades como dos filósofos poderia produzir a harmonia entre eles para a qual parecem ter sido destinados pela natureza. A mudança consiste precisamente disto: que as cidades deixem de relutar em serem governadas por filósofos, e os filósofos deixem de relutar em governar as cidades. Tal coincidência entre filosofia e poder político é muito difícil de conseguir, muito improvável, mas não impossível. Para dar origem à mudança necessária por parte da cidade, dos não filósofos ou da multidão, o tipo certo de persuasão é necessário e suficiente. O tipo certo de persuasão é fornecido pela arte da persuasão, a arte de Trasímaco dirigida pelo filósofo e ao serviço da filosofia. Não é de admirar que, em nosso contexto, Sócrates declare que ele e Trasímaco acabam de se tornar amigos. A multidão dos não filósofos é de boa índole e, portanto, persuasível pelos filósofos.[58] Mas, se assim é, por que os filósofos da Antiguidade, para não falar do próprio Sócrates, não conseguiram convencer a multidão quanto à supremacia da filosofia e dos filósofos e, assim, engendrar o governo dos filósofos e, com ele, a salvação e a felicidade de suas cidades? Por mais estranho que possa parecer, nesta parte do argumento, parece ser mais fácil convencer a multidão a aceitar o governo dos filósofos do que convencer os filósofos a governarem a multidão: os filósofos não podem ser persuadidos, só podem ser compelidos a governar as cidades.[59] Somente os não filósofos poderiam obrigar os filósofos a cuidarem das cidades. Mas, dado o preconceito contra os filósofos, essa compulsão não se concretizará se, em primeiro lugar, os filósofos não persuadirem os não filósofos a compelirem os filósofos a governá-los, e esta persuasão não se concretizará, dada a relutância dos filósofos em governar. Chegamos, então, à conclusão de que a cidade justa não é possível devido à relutância dos filósofos em governar.

Por que os filósofos relutam em governar? Sendo dominados pelo desejo do saber como a única coisa necessária, ou sabendo que a filosofia é o bem mais agradável e mais abençoado, os filósofos não dispõem de lazer para examinar os assuntos humanos, muito menos para cuidar deles.[60] Os filósofos creem que, ainda em vida, já estarão firmemente estabelecidos, longe de suas cidades, nas Ilhas dos Abençoados.[61] Assim, só a coerção poderia induzi-los a tomar parte na vida política da cidade justa, ou seja, da cidade que considera a educação adequada dos filósofos como sua tarefa mais importante. Por terem apreendido o verdadeiramente grandioso, os assuntos humanos parecem insignificantes aos filósofos. A justiça própria dos filósofos – a sua abstenção de ofender seus semelhantes – emerge do desprezo pelas coisas pelas quais os não filó-

58 *Ibid.*, 498ᶜ-502ᵃ.
59 *Ibid.*, 499ᵇ⁻ᶜ, 500ᵈ, 520ᵃ⁻ᵈ, 521ᵇ, 539ᵉ.
60 *Ibid.*, 485ᵃ, 501ᵇ⁻ᶜ, 517ᶜ.
61 *Ibid.*, 519ᶜ.

sofos ativamente competem.[62] Sabem que a vida não dedicada à filosofia e, portanto, em particular, a vida política é como a vida em uma caverna, tanto que a cidade pode ser identificada com a Caverna.[63] Os habitantes da caverna (ou seja, os não filósofos) enxergam apenas as sombras de artefatos.[64] Ou seja, o que quer que percebam, compreendem-no à luz de suas opiniões, santificadas pela sanção dos legisladores, ou seja, considerando as coisas justas e nobres, isto é, as opiniões convencionais, e não sabem que suas mais caras convicções não possuem *status* mais elevado do que meras opiniões. Pois, se até a melhor cidade se ergue ou cai por uma falsidade fundamental, embora uma falsidade nobre, pode-se esperar que as opiniões sobre as quais se apoia a cidade imperfeita, ou nas quais acredita, não serão verdadeiras. São exatamente os melhores dos não filósofos, os bons cidadãos, que se prendem com paixão a essas opiniões – e que, portanto, são violentamente contrários à filosofia,[65] que é a tentativa de transcender a opinião em direção ao conhecimento: a multidão não é tão persuasível pelos filósofos quanto julgamos, com esperança, em uma rodada anterior do argumento. Esta é a verdadeira razão pela qual a coincidência entre filosofia e poder político é, para dizer o mínimo, extremamente improvável: a filosofia e a cidade tendem a distanciar-se uma da outra em direções opostas.

A dificuldade de superar a tensão natural entre a cidade e os filósofos é apontada por Sócrates, que se desvia da questão de saber se a cidade só é "possível", no sentido de ser algo que se conforma à natureza humana, para a questão de saber se a cidade só é "possível" no sentido de poder ser criada pela transformação de uma cidade real. Quanto à primeira questão, entendida em contradistinção à segunda, vemos que aponta para a questão de saber se a cidade justa não poderia passar a existir por meio de um assentamento conjunto de homens que estiveram totalmente dissociados antes. É a essa pergunta que Sócrates tacitamente dá uma resposta negativa ao se voltar para a questão de saber se a cidade justa poderia ser criada pela transformação de uma cidade real. A boa cidade não pode ser criada a partir de seres humanos que ainda não tenham sido submetidos a alguma disciplina humana, dos "primitivos" ou "animais estúpidos" ou "selvagens", gentis ou cruéis; seus membros em potencial já devem ter adquirido os rudimentos da vida civilizada. O longo processo por meio do qual os homens primitivos se tornam homens civilizados não pode ser obra do fundador ou do legislador da boa cidade, mas é pressuposto por ele.[66] Mas, por outro lado, se a boa cidade em potencial deve ser uma cidade antiga, os seus cidadãos terão sido completamente moldados pelas leis ou costumes imperfeitos da sua cidade, santificados pela idade avançada, e estarão apaixonadamente presos a eles. Sócrates é, portanto, compelido a rever a sua proposta original, segundo a qual o governo dos filósofos é a condição necessária

62 *Ibid.*, 486a-b.
63 *Ibid.*, 539c.
64 *Ibid.*, 514b-515c.
65 *Ibid.*, 517a.
66 Cf. ibid., 376e.

e suficiente para a criação da cidade justa. Considerando que sugerira, originalmente, que a boa cidade passará a existir se os filósofos se tornarem reis, Sócrates finalmente opina que a boa cidade passará a existir se, quando os filósofos tiverem se tornado reis, expulsarem da cidade todos com idade superior a 10 anos, ou seja, se separarem as crianças completamente dos hábitos de seus pais e parentes e trouxerem-nas para os hábitos inteiramente novos da boa cidade.[67] Quando assumem uma cidade, os filósofos procuram assegurar que seus súditos não sejam selvagens; ao expulsar todos com mais de 10 anos, garantem que seus súditos não sejam escravizados pela civilidade tradicional. A solução é primorosa. Mas nos faz perguntar como os filósofos podem compelir todos com mais de 10 anos a obedecer, submissos, o decreto de expulsão, uma vez que ainda não podem ter treinado uma classe de guerreiros absolutamente obediente a eles. Isso não é negar que Sócrates poderia convencer grande parte dos melhores jovens, e mesmo alguns dos mais velhos, a acreditar que a multidão poderia ser, não compelida, na verdade, mas persuadida pelos filósofos a deixar sua cidade e seus filhos e viver nos campos para que a justiça seja feita.

A parte da *República* que trata da filosofia é a mais importante do livro. Assim, oferece a resposta para a pergunta sobre a justiça, até o ponto em que tal resposta é oferecida na *República*. A resposta explícita à questão do que é justiça fora bastante vaga: a justiça consiste em cada parte da cidade ou da alma "fazer o trabalho para o qual é por natureza mais dotada" ou uma "espécie" de fazer esse trabalho, uma parte é justa se faz o seu trabalho ou se preocupa com seus próprios negócios "de uma certa maneira". A imprecisão será removida se a substituirmos "de uma certa maneira" por "da maneira melhor" ou "bem": a justiça consiste em cada parte fazer bem o seu trabalho.[68] Por conseguinte, o homem justo é o homem em quem cada parte da alma faz bem seu trabalho. Uma vez que a parte mais elevada da alma é a razão, e uma vez que esta parte não pode fazer bem o seu trabalho se as outras duas partes também não fizerem bem o seu, somente o filósofo pode ser verdadeiramente justo. Mas o trabalho que o filósofo realiza bem é intrinsecamente atraente e é, de fato, o trabalho mais agradável, totalmente independente de suas consequências.[69] Portanto, é apenas na filosofia que a justiça e a felicidade coincidem. Em outras palavras, o filósofo é o único indivíduo que é justo no sentido em que a boa cidade é justa: o filósofo é autossuficiente, verdadeiramente livre, ou sua vida é tão pouco dedicada ao serviço de outras pessoas quanto a vida da cidade é dedicada ao serviço de outras cidades. Mas o filósofo, na boa cidade, é justo também no sentido de que serve aos seus semelhantes, a seus concidadãos, à sua cidade, ou que obedece à lei. Ou seja, o filósofo é justo também no sentido de que todos os membros da cidade justa, e, de certa forma, de todos os membros justos de qualquer cidade, independentemente de serem filósofos ou não filósofos, são justos. Todavia, a justiça, neste segundo sentido, não é intrinsecamente

---

67 *Ibid.*, 540[d]-541[a]; cf. 499[b] 501[a,e].

68 *Ibid.*, 433[a-b] e 443[d]; cf. Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, 1098[a] 7-12.

69 *República*, 583[a].

atraente ou uma escolha sábia por si mesma, mas é boa somente tendo em vista as suas consequências, ou não é nobre, mas necessária: o filósofo serve à sua cidade, até mesmo à boa cidade, não em busca da verdade, por inclinação natural, por *eros*, mas sob compulsão.[70] É desnecessário acrescentar que a compulsão não deixa de ser compulsão se é autocompulsão. De acordo com uma noção de justiça que é mais comum do que a sugerida pela definição de Sócrates, a justiça consiste em não prejudicar os outros; assim entendida, a justiça se revela, no caso mais elevado, como um mero concomitante da grandeza de alma do filósofo. Mas, se a justiça é tomada no sentido mais amplo, segundo o qual consiste em dar a cada um o que é bom para sua alma, é preciso distinguir entre os casos em que esta doação é intrinsecamente atraente para o doador (estes serão os casos dos filósofos potenciais) e aqueles em que é apenas um dever ou compulsão. Esta distinção, contudo, subjaz à diferença entre as conversas voluntárias de Sócrates (as conversas que espontaneamente procura) e as compulsórias (as que não consegue evitar com dignidade). Esta distinção clara entre a justiça que é uma escolha sábia por si mesma, totalmente independente de suas consequências, e idêntica à filosofia, e a justiça que é meramente necessária e idêntica, no caso mais elevado, à atividade política do filósofo é possibilitada pela abstração de *eros*, que é característica da *República*. Pois se pode muito bem dizer que não há nenhuma razão para que o filósofo não se envolva em atividades políticas devido ao tipo de amor por si mesmo que é o patriotismo.[71]

Ao chegar ao final do sétimo livro, a justiça foi completamente desvendada. Sócrates, de fato, cumpriu o dever que lhe impuseram Glauco e Adimanto: demonstrar que a justiça, bem compreendida, é uma escolha sábia por si mesma, independentemente de suas consequências e, portanto, que a justiça é, sem limitações, preferível à injustiça. No entanto, a conversa continua, pois parece que a nossa compreensão clara de justiça não inclui uma compreensão clara da injustiça, mas deve ser complementada por uma compreensão clara da cidade totalmente injusta e do homem totalmente injusto: só após vermos a cidade totalmente injusta e o homem totalmente injusto com a mesma clareza com que vimos a cidade inteiramente justa e o homem inteiramente justo é que seremos capazes de julgar se devemos seguir Trasímaco, o amigo de Sócrates que escolhe a injustiça, ou o próprio Sócrates, que escolhe a justiça.[72] Tal escolha, por sua vez, exige que seja mantida a ficção da possibilidade da cidade justa. Na realidade, a *República* nunca abandona a ficção de que seja possível a cidade justa, como uma sociedade de seres humanos, distinta de uma sociedade de deuses ou filhos dos deuses.[73] Quando Sócrates se volta para o estudo da injustiça, torna-se até necessário que reafirme esta ficção com mais ênfase do que nunca. A cidade injusta será mais feia e mais condenável na proporção em que a cidade justa seja mais possível.

---

70 *Ibid.*, 519c-520b; 540b, c.
71 Considerar *Apologia de Sócrates*, 30a.
72 *República* 545a-b; cf. 498c-d.
73 *Leis* 739b-e.

Mas a possibilidade da cidade justa permanecerá duvidosa se a cidade justa nunca for real. Assim, Sócrates afirma, agora, que a cidade justa foi, um dia, real. Mais precisamente, Sócrates faz com que as Musas o afirmem, ou melhor, que o deixem implícito. A asserção de que a cidade justa foi um dia real é, por assim dizer, uma afirmação mítica que combina com a premissa mítica de que o melhor é o mais antigo. Sócrates afirma, então, pela boca das Musas, que a boa cidade era real, no início, antes do surgimento dos tipos inferiores de cidades;[74] as cidades inferiores são formas decadentes da boa cidade, fragmentos conspurcados da cidade pura que foi completa; portanto, quanto mais próxima no tempo uma espécie de cidade inferior estiver da cidade justa, melhor, ou vice-versa. É mais adequado falar dos regimes bons e inferiores do que das cidades boas e inferiores (observemos a transição de "cidades" para "regimes", em 543[d]-544[a]). "Regime" é nossa tradução do grego *politeia*. O livro que denominamos *República* é intitulado *Politeia* em grego. O termo *politeia* é comumente traduzido por "constituição" e designa a forma de governo entendida como a forma da cidade, ou seja, como aquilo que dá à cidade o seu caráter por determinar a meta que a cidade em questão persegue ou que encara como a mais elevada e, simultaneamente, o tipo de homens que governam a cidade. Por exemplo, a oligarquia é o tipo de regime em que os ricos governam e, portanto, a admiração pela riqueza e pela aquisição de riqueza vitaliza a cidade como um todo, e a democracia é o tipo de regime em que todos os homens livres governam e, portanto, a liberdade é a meta que a cidade busca. De acordo com Sócrates, há cinco tipos de regime: (1) reino ou aristocracia, o governo do melhor homem ou dos melhores homens, que é direcionado para o bem ou a virtude, o regime da cidade; (2) timocracia, o governo dos amantes da honra ou dos homens ambiciosos, que é voltado para a superioridade ou a vitória; (3) oligarquia ou governo dos ricos, em que a riqueza recebe a maior apreciação; (4) democracia, o governo dos homens livres, em que a liberdade é objeto da maior apreciação; (5) tirania, o governo do homem em que impera a injustiça mais completa e mais desavergonhada. A ordem decrescente dos cinco tipos de regime foi emulada da ordenação decrescente de Hesíodo das cinco raças de homens: as raças de ouro, prata, bronze, a raça divina de heróis, a raça de ferro.[75] Notamos, de imediato, que o equivalente platônico de raça divina de heróis de Hesíodo é a democracia. Logo veremos o motivo dessa correspondência de aparência peculiar.

A *República* baseia-se no pressuposto de que existe um paralelismo estrito entre a cidade e a alma. Por consequência, Sócrates afirma que, assim como existem cinco tipos de regime, da mesma forma existem cinco tipos de caráter dos homens; o homem timocrata, por exemplo, corresponde à timocracia. A distinção que, por pouco tempo, foi popular na atual ciência política entre as "personalidades" autoritárias e as democráticas, como correspondentes à distinção entre as sociedades autoritárias e as democráticas, era um pálido e grosseiro reflexo da distinção socrática entre o real ou aristocrático, o timocrático, o oligárquico, o democrático, e a alma ou o homem tirâ-

---

74 Cf. *República*, 547[b].

75 Cf. *ibid.*, 546[c]-547a e Hesíodo, *Os Trabalhos e os Dias*, 106 ss.

nico, correspondentes aos regimes aristocráticos, timocrático, oligárquico, democrático e tirânico. Neste contexto, convém mencionar que, ao descrever os regimes, Sócrates não fala em "ideologias" que lhes pertençam; está preocupado com o caráter de cada tipo de regime e com a meta que manifesta e explicitamente busca, bem como com a justificação política da meta em questão, em contradistinção com qualquer justificação transpolítica decorrente da cosmologia, teologia, metafísica, filosofia da história, mito e assim por diante. Em seu estudo dos regimes inferiores, Sócrates analisa, em cada caso, primeiro o regime e, em seguida, o indivíduo ou a alma correspondentes. Sócrates apresenta o regime e o indivíduo correspondente como tendo emergido do precedente. Vamos considerar aqui apenas sua descrição da democracia, tanto por este assunto ser mais relevante para os cidadãos de uma democracia como por sua importância intrínseca. A democracia emerge da oligarquia que, por sua vez, emergiu da timocracia, o governo dos guerreiros insuficientemente musicais que se caracterizam pela supremacia do espírito cívico. A oligarquia é o primeiro regime em que o desejo é supremo. Na oligarquia, o desejo dominante é pela riqueza ou dinheiro, ou ganância ilimitada. O homem oligárquico é frugal e laborioso, controla todos os seus desejos que não sejam o desejo pelo dinheiro, não tem educação e possui uma honestidade superficial derivada do autointeresse mais conspícuo. A oligarquia deve dar a cada um o direito absoluto de dispor de seus bens como lhe aprouver. Assim, torna inevitável o surgimento de "zangões", ou seja, de membros da classe dominante que se veem sobrecarregados por dívidas ou já falidos e, portanto, desprovidos de direitos – de mendigos que sentem uma falta desesperada de sua fortuna desperdiçada e têm esperança de recuperar sua fortuna e poder político por meio de uma mudança de regime ("existências catilinárias").[76] Além disso, os próprios oligarcas corretos, sendo tanto ricos como despreocupados com a virtude e a honra, engordam a si mesmos e, especialmente, a seus filhos, mimados e molengas. Assim, passam a ser desprezados pelos pobres, magros e resistentes. A democracia surge quando os pobres, tomando consciência de sua superioridade sobre os ricos e, talvez, liderados por alguns zangões que agem como traidores de sua classe e possuem competências que, normalmente, apenas os membros da classe dominante possuem, tornam-se, num momento oportuno, mestres da cidade, por derrotar os ricos, matar e exilar uma parte deles e permitir que os demais vivam com eles na posse de plenos direitos de cidadania. A própria democracia é caracterizada pela liberdade, que inclui o direito de dizer e fazer tudo o que se deseja: todos podem adotar o modo de vida que mais lhes agrade. Por conseguinte, a democracia é o regime que promove a maior variedade possível: todos os modos de vida, todos os regimes podem ser encontrados nela. Por conseguinte, devemos acrescentar,

---

76 **N.T.:** "Quase todos os gênios conhecem como uma fase de seu desenvolvimento a existência catilinária, sentimento do ódio, de vingança e de rebelião contra tudo o que já existe, contra tudo o que está se fazendo. Catilina... e forma preexistente do todo César." In: Nietzsche, Friedrich Wilhelm. *O crepúsculo dos ídolos*. Tradução Edson Bini, revisão Márcio Pugliesi. Do original alemão *Götzen-Dämmerung*. Curitiba: Hemus, 2001, n. 45, p. 88.

a democracia é o único regime, além do melhor, em que o filósofo pode viver seu peculiar modo de vida sem ser incomodado: é por esta razão que, com algum exagero, pode-se comparar a democracia com a idade da raça divina dos heróis de Hesíodo, a qual se assemelha, mais do que qualquer outra, à idade de ouro. Certamente, em uma democracia, o cidadão que é filósofo não tem nenhuma obrigação de participar da vida política ou de ocupar algum cargo.[77] Assim, somos levados a perguntar por que Sócrates não atribuiu à democracia o posto mais elevado entre os regimes inferiores, ou melhor, o posto mais elevado, simplesmente, uma vez que o melhor regime não é possível. Poderíamos dizer que demonstrou sua preferência pela democracia "por seus atos": por passar toda a sua vida na Atenas democrática, lutando por ela em suas guerras, e por morrer em obediência a suas leis. Por mais que tenha sido este o caso, Sócrates certamente não preferiu a democracia em detrimento de todos os outros regimes "no discurso." O motivo é que, sendo ele um homem justo, pensou no bem-estar não só dos filósofos, mas dos não filósofos também, e afirmava que a democracia não tem como intuito induzir os não filósofos a tentarem tornar-se tão bons quanto lhes seja possível, pois a meta da democracia não é a virtude, mas a liberdade, ou seja, a liberdade de viver de maneira nobre ou vil de acordo com a preferência de cada um. Portanto, Sócrates atribui à democracia uma posição ainda mais baixa do que a oligarquia, uma vez que a oligarquia requer algum tipo de restrição e a democracia, tal como ele a apresenta, abomina qualquer tipo de restrição. Poderíamos dizer que, ao se adaptar a seu assunto, Sócrates abandona toda restrição quando se trata do regime que detesta restrições. Em uma democracia, afirma ele, ninguém é obrigado a governar ou a ser governado se não aceita isso; pode viver em paz embora sua cidade esteja em guerra; a pena capital não tem a menor consequência para o condenado, que não é sequer encarcerado; a ordem entre governantes e governados é completamente invertida: o pai se comporta como se fosse um menino e o filho não tem nem respeito nem medo do pai, o professor teme os seus alunos e os alunos não prestam atenção ao professor, e há total igualdade entre os sexos; nem mesmo os cavalos e burros abrem caminho quando se deparam com seres humanos. Platão escreve como se a democracia ateniense não tivesse levado a efeito a execução de Sócrates, e Sócrates fala como se a democracia ateniense não se houvesse envolvido em uma orgia de perseguição sangrenta tanto de culpados como de inocentes quando as estátuas de Hermes foram mutiladas no início da expedição siciliana.[78] O exagero que faz Sócrates da branda licenciosidade da democracia é equiparado por um exagero quase tão forte da intemperança do homem democrático. Certamente, não lhe seria possível evitar este último exagero se não desejasse desviar-se, no caso da democracia, do processo que segue em sua discussão dos regimes inferiores. Esse procedimento consiste na compreensão do homem que corresponde a um regime inferior como o filho de um pai que corresponde ao regime anterior. Por conseguinte, o homem democrático teve de ser apresentado como o filho de

---

77 *República*, 557^{d-e}.

78 Ver Tucídides, VI. 27-29 e 53-61.

um pai oligárquico, como o degenerado filho de um pai rico que com nada se preocupa, além de ganhar dinheiro: o homem democrático é o zangão, o *playboy* gordo, flácido e pródigo, o lotófago que, atribuindo um tipo de igualdade a coisas iguais e desiguais, vive um dia em entrega total a seus desejos mais baixos e o seguinte de modo ascético, ou que, de acordo com o ideal de Karl Marx, "caça pela manhã, pesca de tarde, cria gado à noite, dedica-se à filosofia depois do jantar", ou seja, faz, a cada momento, o que lhe apraz naquele momento: o homem democrático não é o artesão magro, resistente e econômico ou o camponês que tem um único ofício.[79] A culpa deliberadamente exagerada que Sócrates atribui à democracia torna-se inteligível, em certa medida, uma vez que se considera o seu destinatário imediato, o austero Adimanto, que não é amigo do riso e que tinha sido o destinatário da austera discussão sobre poesia na seção sobre a educação dos guerreiros: ao culpar com exagero a democracia, Sócrates põe em palavras o "sonho" de democracia de Adimanto.[80] Não se pode tampouco esquecer que é necessário corrigir o vívido relato da multidão que foi provisoriamente necessário a fim de provar a harmonia entre a cidade e a filosofia; a culpa exagerada da democracia nos lembra, com uma força maior do que jamais foi empregada, da desarmonia entre a filosofia e o povo.[81]

Após Sócrates ter trazido à luz o regime totalmente injusto e o homem totalmente injusto e, em seguida, comparado a vida do homem totalmente injusto com a do homem perfeitamente justo, ficou claro, sem qualquer sombra de dúvida, que a justiça é preferível à injustiça. No entanto, a conversa continua. Sócrates, de repente, retorna à questão da poesia, a uma pergunta que já havia sido respondida em detalhes quando discutiu a educação dos guerreiros. Devemos tentar compreender esse retorno aparentemente repentino. Numa digressão explícita a partir da discussão da tirania, Sócrates observara que os poetas louvam os tiranos e são homenageados pelos tiranos (e também pela democracia), ao passo que não são honrados pelos três melhores regimes.[82] A tirania e a democracia são caracterizadas pela rendição aos desejos sensuais, incluindo aqueles mais contrários às leis. O tirano é *eros* encarnado, e os poetas cantam o louvor de *eros*. Prestam grande atenção e fazem homenagem precisamente a esse fenômeno do qual Sócrates se abstrai na *República*, utilizando toda a sua competência. Os poetas, por conseguinte, promovem a injustiça. Assim faz Trasímaco. Mas, tal como Sócrates, não obstante, pode ser amigo de Trasímaco, não há razão para que não pudesse ser amigo dos poetas e, especialmente, de Homero. Talvez Sócrates precise dos poetas, a fim de restaurar, em outra ocasião, a dignidade de *eros*: o *Banquete*, o único diálogo de Platão em que Sócrates aparece conversando com os poetas, é totalmente dedicado a *eros*.

As bases para o retorno à poesia foram lançadas logo no início do debate sobre os regimes inferiores e as almas inferiores. A transição do melhor regime para os regimes

79 Cf. *República,* 564^{c}-565^{a} e 575^{c}.
80 Cf. *ibid.*, 563^{d} com 389^{a}.
81 Cf. *ibid.*, $577^{c\text{-}d}$ com $428^{d\text{-}e}$ e $422^{a,c}$.
82 *Ibid.*, $568^{a\text{-}d}$.

inferiores foi expressamente atribuída ao discurso "trágico" das Musas, e a transição do melhor homem para o homem inferior tem, de certa forma, um toque "cômico":[83] a poesia assume a liderança quando começa a descida do mais elevado tema – a justiça entendida como filosofia. O retorno à poesia, que é precedido pelo relato dos regimes inferiores e das almas inferiores, é seguido por uma discussão da "maior recompensa para a virtude", isto é, as recompensas não inerentes à justiça ou à própria filosofia.[84] O retorno à poesia constitui o centro da parte da *República* em que a conversa se afasta do tema mais elevado. O que não pode ser surpreendente, pois a filosofia como busca da verdade é a mais elevada atividade do homem, e a poesia não está preocupada com a verdade.

Na primeira discussão da poesia, que precedeu, por longo tempo, a introdução da filosofia como tema, a despreocupação da poesia com a verdade era sua principal recomendação, pois, naquela época, era da inverdade que se necessitava.[85] Os poetas mais proeminentes foram expulsos da cidade justa não porque ensinassem a inverdade, mas porque ensinavam o tipo errado de inverdade. Mas, entrementes, ficou claro que somente a vida do homem filosofante, na medida em que sobre o que filosofa é a vida justa, e que essa vida, longe de precisar da inverdade, rejeita-a por completo.[86] O progresso da cidade, mesmo a melhor cidade, em direção ao filósofo exige, ao que parece, um progresso da aceitação qualificada da poesia para a sua rejeição incondicional.

À luz da filosofia, a poesia revela-se como a imitação de imitações da verdade, isto é, das ideias. A contemplação das ideias é a atividade do filósofo, a imitação das ideias é a atividade do artesão comum, e a imitação das obras de artesãos é a atividade de poetas e de outros artesãos "imitativos". Para começar, Sócrates apresenta a ordem declassificação nos seguintes termos: o criador das ideias (p. ex., da ideia da cama) é Deus, o criador da imitação (da cama, que pode ser usada) é o artesão, e o criador da imitação da imitação (da pintura de uma cama) é o artesão imitativo. Mais tarde, Sócrates reafirma a ordem de classificação nos seguintes termos: primeiro o usuário, então o artesão e, finalmente, o artesão imitativo. A ideia da cama tem origem no usuário que determina a "forma" da cama, com vistas à finalidade para a qual será utilizada. Assim, o usuário é o único que possui o conhecimento mais elevado ou mais autorizado: o conhecimento mais elevado que não é, de modo algum, possuído por qualquer artesão, como tal; o poeta, que se encontra no polo oposto ao do usuário, não possui qualquer conhecimento, nem mesmo uma opinião correta.[87] Para compreender essa acusação aparentemente ultrajante da poesia, é preciso primeiro identificar o artesão cujo trabalho o poeta imita. Os temas dos poetas são, acima de tudo, as coisas humanas referentes a virtude e vício; os poetas veem as coisas humanas à luz da virtude, mas a virtude para a qual olham é uma imagem imperfeita e até mesmo

83 *Ibid.*, 545^{d-e}, 549^{c-e}.
84 *Ibid.*, 608^{c}, 614^{a}.
85 *Ibid.*, 377^{a}.
86 *Ibid.*, 485^{c-d}.
87 *Ibid.*, 601^{c}-602^{a}.

distorcida da virtude.[88] O artesão a quem o poeta imita é o legislador não filosófico, que é um imitador imperfeito da própria virtude.[89] Em particular, a justiça, tal como entendida pela cidade, é necessariamente o trabalho do legislador, pois o justo, tal como entendido pela cidade, é o legal. Ninguém expressou a sugestão de Sócrates mais claramente do que Nietzsche, que afirmou: "os poetas sempre foram os criados de alguma moralidade".[90] Mas, segundo o provérbio francês, ninguém é herói para seu criado de quarto.[91] Não estariam os artistas e, em particular, os poetas, cientes da fraqueza secreta de seus heróis? De acordo com Sócrates, este é certamente o caso. Os poetas trazem à luz, por exemplo, toda a força do pesar que um homem sente pela perda de um ente querido – a força de um sentimento que o homem de respeito não expressaria de modo adequado, exceto quando estivesse sozinho, porque sua expressão adequada na presença de outros não é apropriada e legal: os poetas trazem à luz aquilo que, em nossa natureza, a lei reprime à força.[92] Se assim é, se os poetas são talvez os homens que melhor compreendem a natureza das paixões que a lei coíbe, estão muito longe de serem meramente os servos dos legisladores; são também os homens com quem o legislador prudente aprenderá. A verdadeira "contenda entre filosofia e poesia"[93] diz respeito, do ponto de vista do filósofo, não ao valor da poesia, como tal, mas à ordem de classificação da filosofia e da poesia. Segundo Sócrates, a poesia só é legítima como instrumental para o "usuário" por excelência, para o rei que é o filósofo, e não enquanto autônoma. Pois a poesia autônoma apresenta a vida humana como autônoma, ou seja, não dirigida para a vida filosófica e, portanto, nunca apresenta a vida filosófica em si, exceto em sua distorção cômica; por conseguinte, a poesia autônoma é necessariamente ou tragédia ou comédia, pois a vida não filosófica entendida como autônoma ou não tem como escapar de sua dificuldade fundamental ou tem apenas uma saída inadequada. Mas a poesia instrumental apresenta a vida não filosófica como instrumental para a vida filosófica e, portanto, acima de tudo, apresenta a vida filosófica em si.[94] O maior exemplo da poesia instrumental é o diálogo platônico.

A *República* se encerra com uma discussão sobre as maiores recompensas pela justiça e as maiores punições para a injustiça. A discussão consiste em três partes: (1) a prova da imortalidade da alma; (2) as recompensas e punições divinas e humanas para os homens enquanto vivos; (3) as recompensas e punições após a morte. A parte central se cala a respeito dos filósofos: recompensas pela justiça e punições para a injustiça ao longo da vida são necessárias para os não filósofos cuja justiça não tem os atrativos intrínsecos que a justiça dos filósofos tem. O relato acerca das recompensas e punições após a morte é feito sob a forma de um mito. O mito não é infundado, pois se baseia

---

88 *Ibid.*, 598^{e}, 599^{c-e}, 600^{e}.

89 Cf. *ibid.*, 501^{a}.

90 *A Gaia Ciência*, n. 1.

91 **N.T.:** *Il n'y a pas de héros pour son valet de chambre.*

92 *República* 603^{e}-604^{a}, $606^{a, c}$, 607^{a}.

93 *Ibid.*, 607^{b}.

94 Cf. *ibid.*, 604^{e}.

na prova da imortalidade das almas. A alma não pode ser imortal se for composta de muitas coisas, a menos que a composição seja muito perfeita. Mas a alma, tal como a conhecemos a partir da nossa experiência, não tem perfeita harmonia. A fim de descobrir a verdade seria necessário recuperar, por meio do raciocínio, a natureza original ou verdadeira da alma.[95] Este raciocínio não é atingido na *República*. Ou seja, Sócrates prova a imortalidade da alma sem ter trazido à luz a natureza da alma. A situação, no final da *República*, corresponde precisamente à situação no final do primeiro livro da *República*, onde Sócrates deixa claro que provou que a justiça é salutar, sem saber "o quê" ou a natureza da justiça. O debate que se segue ao primeiro livro traz à luz a natureza da justiça como a ordem correta da alma, mas como se pode conhecer a ordem correta da alma se não se conhece a natureza da alma? Lembremos, aqui também, o fato de que o paralelismo entre a alma e a cidade, que é a premissa da doutrina da alma expressa na *República*, é, evidentemente, questionável e mesmo insustentável. A *República* não pode trazer à luz a natureza da alma, porque abstrai *eros* e o corpo. Se estivermos realmente interessados em descobrir exatamente o que é justiça, é preciso "trilhar um caminho mais longo" no estudo da alma do que aquele percorrido na *República*.[96] Isso não significa que o que aprendemos sobre a justiça na *República* não seja verdadeiro ou seja completamente provisório. Os ensinamentos da *República*, em matéria de justiça, embora não sejam completos, podem ainda ser verdadeiros na medida em que a natureza da justiça depende decisivamente da natureza da cidade – pois até mesmo o transpolítico não pode ser entendido como tal, exceto se a cidade for entendida – e a cidade é cabalmente compreensível, pois seus limites podem ser perfeitamente manifestos: para ver estes limites, não é preciso ter respondido à questão sobre o todo; é suficiente se ter feito a pergunta a respeito ao todo. A *República* então, de fato, deixa claro o que é justiça. No entanto, como observou Cícero, a *República* não traz à luz o melhor regime possível, mas sim, a natureza das coisas políticas – a natureza da cidade.[97] Sócrates deixa claro, na *República*, qual caráter a cidade teria de ter, a fim de satisfazer as mais elevadas necessidades do homem. Ao nos permitir ver que a cidade construída em conformidade com este requisito não é possível, permite-nos divisar os limites essenciais, a natureza, da cidade.

O *POLÍTICO*

O *Político* é precedido pelo *Sofista* que, por sua vez, é precedido por *Teeteto*. O *Teeteto* apresenta uma conversa entre Sócrates e o jovem matemático Teeteto, a qual tem lugar na presença de Teodoro, matemático maduro e de renome, bem como do jovem companheiro de Teeteto, denominado Sócrates, que se destina a esclarecer o que é o conhecimento ou ciência. A conversa não leva a um resultado positivo: Sócrates, por si

95 *Ibid.*, 611^b-612^a.

96 *Ibid.*, 504^b, 506^d.

97 Cícero, *República* II.52.

mesmo, só sabe que não sabe, e Teeteto não é como Glauco ou Adimanto, que podem ser auxiliados por Sócrates (ou podem auxiliá-lo) a produzir um ensinamento positivo. No dia seguinte à conversa de Sócrates com Teeteto, Sócrates reúne-se novamente com Teodoro, o jovem Sócrates e Teeteto, mas, desta feita, está presente também um filósofo anônimo designado apenas como um forasteiro de Eleia. Sócrates pergunta ao forasteiro se seus companheiros consideram o sofista, o político e o filósofo como um só, único, ou se como dois ou três. Poderia parecer que a questão acerca da identidade ou não identidade do sofista, do político e do filósofo toma o lugar, ou é uma versão mais articulada da questão "o que é o conhecimento?". O estranho responde que os seus companheiros consideram o sofista, o político ou rei e o filósofo como diferentes um do outro. O fato de que o filósofo não é idêntico ao rei foi reconhecido na tese central da *República*, segundo a qual a coincidência entre a filosofia e a monarquia é a condição para a salvação das cidades e também da raça humana: as coisas idênticas não têm de coincidir. Mas a *República* não esclareceu suficientemente o *status* cognitivo da monarquia ou do político. A partir da *República*, podemos facilmente receber a impressão de que o conhecimento necessário do rei-filósofo consiste em duas partes heterogêneas: o conhecimento puramente filosófico das ideias, que culmina com a visão da ideia do bem, por um lado, e a experiência meramente política que não tem nenhum *status* de conhecimento, mas que permite encontrar o caminho na Caverna e discernir as sombras em suas paredes, por outro. Mas o suplemento indispensável ao conhecimento filosófico também parecia ser um tipo de arte ou ciência.[98] O forasteiro eleata parece assumir a segunda e superior opinião da consciência não filosófica peculiar ao político. Todavia, nos diálogos *Sofista* e *Político* ele deixa clara a natureza do sofista e do político, ou seja, a diferença entre o sofista e o político, sem deixar clara a diferença entre o político e filósofo. Temos a promessa de Teodoro de que o forasteiro eleata também explanará (em uma sequência do *Político*) o que é o filósofo, mas Platão não cumpre sua promessa a Teodoro. Devemos, então, entender o que é o filósofo uma vez que tivermos entendido o que são o sofista e o político? Não é a política, tal como transpareceu, a partir da *República*, um mero suplemento para a filosofia, mas um ingrediente da filosofia? Ou seja, seria a política, a arte ou o conhecimento peculiar ao político, longe de ser meramente a consciência necessária para encontrar um caminho na caverna e longe de ser ela mesma independente da visão da ideia do bem, uma condição, ou melhor, um ingrediente de uma visão da ideia do bem? Se fosse assim, então, a "política" seria muito mais importante de acordo com o *Político* do que seria de acordo com a *República*. Certamente, a conversa sobre o rei ou político ocorre quando Sócrates já foi acusado de um crime capital pelo qual foi, logo em seguida, condenado e executado (veja o final do *Teeteto*): a cidade parece estar presente de forma muito mais poderosa no *Político* do que na *República*, na qual o antagonista de Sócrates, Trasímaco, só representa a cidade. Por outro lado, no entanto, enquanto, na *República*, Sócrates funda uma cidade, embora apenas no discurso, com a ajuda de

98 Cf. Platão *República* 484^{d} e 539^{e} com 501^{a-c}.

dois irmãos que se preocupam apaixonadamente com a justiça e com a cidade, no *Político* Sócrates escuta em silêncio a um forasteiro sem nome (um homem a quem falta responsabilidade política) que traz à luz o que é o político na atmosfera rarefeita da matemática: a preocupação em descobrir o que é o político parece ser filosófica e não política.[99] O *Político* parece ser muito mais sóbrio do que a *República*.

Podemos dizer que o *Político* é mais científico do que a *República*. Por "ciência", Platão entende a mais elevada forma de conhecimento, ou melhor, o único tipo de consciência que merece ser chamado conhecimento. A essa forma de conhecimento denomina "dialética". "Dialética" significa primordialmente a arte da conversa e, em seguida, a forma suprema daquela arte, uma arte praticada por Sócrates, a arte da conversa que pretende trazer à luz o "o que é" das coisas, ou as ideias. A dialética é, então, o conhecimento das ideias – um conhecimento que não faz qualquer uso da experiência sensível: move-se de uma ideia para outra até que tenha esgotado todo o reino das ideias, pois cada ideia é uma parte e, portanto, aponta para outras ideias.[100] Na sua forma completa, a dialética descenderia da mais elevada ideia, a ideia que domina o reino das ideias, passo a passo, até as ideias mais inferiores. O movimento se processa "passo a passo", ou seja, segue a articulação, a divisão, natural das ideias. O *Político*, bem como o *Sofista*, apresenta uma imitação da dialética, assim entendida; ambos servem para dar uma breve noção da dialética, assim entendida; a imitação que apresentam é jocosa. No entanto, o jogo não é mero jogo. Se deve ser impossível o movimento de ideia para ideia sem recorrer à experiência dos sentidos, se, em outras palavras, a *República* deve ser utópica, não só no que afirma sobre a cidade no seu melhor, mas também no que diz sobre a filosofia ou dialética no seu melhor, a dialética, no seu melhor, não sendo possível, não será séria. A dialética que é possível continuará a depender da experiência.[101] Há uma conexão entre esse aspecto do *Político* e o fato de que as ideias de que trata o *Político* são classes ou incluem todos os indivíduos que "participam" da ideia em questão e, portanto, não subsistem independentemente dos indivíduos ou "além" deles. No entanto, no *Político*, o forasteiro eleata tenta trazer à luz a natureza do político ao descer da "arte" ou "conhecimento", passo a passo, para a arte do político ou por dividir a "arte", passo a passo, até chegar à arte do político. Por uma série de razões, não podemos acompanhar aqui o seu procedimento "metódico".

Pouco depois do início da conversa, o forasteiro eleata faz o jovem Sócrates concordar com o que se pode denominar a abolição da distinção entre o público e o privado. Alcança esse resultado em duas etapas. Uma vez que a política ou monarquia são essencialmente um tipo de conhecimento, não tem qualquer importância se o homem que possui esse conhecimento enverga as vestes de um alto cargo em virtude de ter sido eleito, por exemplo, ou se vive em uma condição privada. Em segundo lugar, não há diferença essencial entre a cidade e a família e, por conseguinte, entre o político ou rei,

---

99 Cf. *Político*, 285^{d}.

100 *República*, 511^{a-d}, 531^{a}-533^{d}, 537^{c}.

101 Cf. *Político*, 264^{c}.

por um lado, e o chefe de família ou mestre (ou seja, o mestre dos escravos), por outro. Direito e liberdade, os fenômenos caracteristicamente políticos, que são inseparáveis entre si, são eliminados logo no início porque a política é entendida como um tipo de conhecimento ou arte, ou porque se abstrai daquilo que distingue a política das artes. O forasteiro eleata abstrai aqui do fato de que a pura força física é um ingrediente necessário do domínio dos homens sobre os homens. Essa abstração é em parte justificada pelo fato de que a política ou monarquia é uma arte cognitiva ao contrário de manual (ou braquial). No entanto, não é apenas cognitiva, como a aritmética; é uma arte que dá comandos a seres humanos. Mas todas as artes que dão comandos fazem-no por causa do nascimento de algo. Algumas dessas artes dão comandos em prol do nascimento de seres vivos ou animais, ou seja, preocupam-se com a reprodução e criação de animais. A arte régia é um tipo desse gênero de arte. Para o bom entendimento da arte régia não é suficiente dividir o gênero "animal" nas espécies "feras" e "homens". Esta distinção é tão arbitrária quanto a divisão da raça humana em gregos e bárbaros, distinta da diferenciação entre homens e mulheres; não é uma distinção natural, mas uma distinção que tem origem no orgulho.[102] O treinamento que o forasteiro dá ao jovem Sócrates na dialética ou na arte de dividir os tipos ou ideias em classes ou anda de mãos dadas com o treinamento na modéstia ou na moderação. De acordo com a divisão que o forasteiro realiza das espécies de animais, o parente mais próximo do homem é ainda mais inferior do que se apresenta conforme a doutrina de Darwin sobre a origem das espécies. Mas o que Darwin expressou de modo sério e literal, o forasteiro diz jocosamente.[103] O homem deve aprender a enxergar a humildade de seu estado a fim de passar do humano para o divino, isto é, para ser verdadeiramente humano.

A divisão de "arte" leva à conclusão de que a arte do político é a arte que se preocupa com a reprodução e criação, ou com o cuidado pelos rebanhos do tipo de animal chamado homem. Esse resultado é manifestamente insuficiente, pois há muitas artes – p. ex., a medicina e a atividade do casamenteiro – que reivindicam, com a mesma justiça, a preocupação com o cuidado pelos rebanhos humanos tal como faz a arte política. O erro deveu-se ao fato de que o rebanho humano era tido como um rebanho da mesma natureza que os rebanhos de outros animais. Mas rebanhos humanos são um tipo muito especial de rebanho: a bipartição de "animal" em feras e homens não se origina apenas no orgulho. O erro é retificado por um mito. Segundo o mito, agora, pela primeira vez narrado em toda a sua plenitude, houve uma época (a idade de Cronos), quando o deus guiava o todo e, em seguida, um tempo (a idade de Zeus), quando o deus permitia que o todo se movesse por seu próprio modo. Na era de Cronos, o deus governava e cuidava dos animais, designando as diferentes espécies de animais ao comando e aos cuidados de deuses diferentes que agiam como pastores e, assim, asseguravam a paz universal e a fartura: não havia sociedades políticas, nem propriedade privada, nem famílias. Isso não significa, necessariamente, que os homens

---

102 *Ibid.*, 262[c]-263[d], 266[d].

103 Cf. *ibid.*, 271[e], 272[b-c].

vivessem felizes na era de Cronos; somente se usassem a paz e a fartura então reinantes para filosofar é que se pode dizer que vivessem felizes. De qualquer forma, na presente época, o deus não cuida do homem: na idade atual não há providência divina, os homens devem cuidar de si mesmos. Privado do cuidado divino, o mundo está repleto de desordem e injustiça; os homens devem estabelecer a ordem e a justiça tão bem quanto puderem, com o entendimento de que, nesta época de escassez, o comunismo, e, por conseguinte, também o comunismo absoluto, é impossível. Pode-se dizer que o *Político* trouxe à tona o que a *República* deixara velado, a saber, a impossibilidade do melhor regime apresentado na *República*.

O mito do *Político* tenciona explicar o erro cometido pelo forasteiro eleata e pelo jovem Sócrates na definição inicial do *Político*: ao procurar por uma arte única de cuidar de rebanhos humanos, inadvertidamente voltaram-se para a era de Cronos ou em direção aos cuidados divinos; com o desaparecimento do cuidado divino, isto é, de um cuidado por seres que, aos olhos de todos, são superiores aos homens, tornou-se inevitável que toda a arte ou todo homem deve crer em si para que tenha o mesmo direito de governar que qualquer outra arte ou qualquer outro homem,[104] ou que pelo menos muitas artes devem tornar-se concorrentes da arte régia. A primeira, e inevitável, consequência da transição da era de Cronos para a de Zeus é a ilusão de que todas as artes e todos os homens são iguais. O erro consistia em assumir que a arte régia é dedicada ao completo cuidado pelos rebanhos humanos (um cuidado total incluiria a alimentação e acasalamento dos governados) e não um cuidado parcial ou limitado. Em outras palavras, o erro consistiu na desconsideração do fato de que, no caso de todas as artes do pastoreio diferentes da arte humana de pastorear seres humanos, o pastor pertence a uma espécie diferente dos membros do rebanho. Temos, então, de dividir todo o "cuidar de rebanhos" em duas partes: cuidar de rebanhos em que o pastor pertence à mesma espécie que os membros do rebanho e cuidar de rebanhos em que o pastor pertence a uma espécie diferente dos membros do rebanho (pastores humanos de feras e pastores divinos de seres humanos). Em seguida, temos de dividir o primeiro desses dois tipos em partes para que possamos descobrir que o pastoreio parcial de rebanhos em que o pastor pertence à mesma espécie que os membros do rebanho é a arte régia. Vamos supor que o cuidado parcial procurado seja "governar cidades". O ato de governar cidades é, naturalmente, dividido em governar sem a aquiescência do governado (decisão pela força) e governar por decisão do governado; o primeiro é tirânico, o último, régio. Aqui vislumbramos, pela primeira vez, a liberdade como tema especificamente político. Mas, exatamente no momento em que o forasteiro faz alusão a essa dificuldade, afasta-se dela. Considera insatisfatório todo o procedimento anterior.

O método que se revela útil onde falharam tanto a divisão de classes e em classes, assim como o mito, é o uso de um exemplo. O forasteiro ilustra a utilidade dos exemplos por meio de um exemplo. O exemplo tem como fim ilustrar a situação do homem em relação ao conhecimento – ao fenômeno que é o fio condutor da trilogia *Teeteto*-

104 *Ibid.*, 274e-275c.

Sofista-Político. O exemplo escolhido é o conhecimento de leitura pelas crianças. A partir do conhecimento das letras (os "elementos"), elas avançam passo a passo para o conhecimento das sílabas mais curtas e mais fáceis (a combinação de "elementos") e, depois, para o conhecimento das longas e difíceis. O conhecimento do todo não é possível se não for semelhante à arte de ler: deve estar disponível o conhecimento dos elementos, o número de elementos deve ser bastante pequeno, e nem todos os elementos devem ser combináveis.[105] Mas seria possível dizer que possuímos o conhecimento dos "elementos" do todo ou que poderíamos começar a partir de um início absoluto? Será que nós, no *Político*, começamos a partir de uma compreensão adequada da "arte" ou do "conhecimento"? Não é verdade que, enquanto, necessariamente, ansiamos pelo conhecimento do todo, estamos condenados a ficar satisfeitos com o conhecimento parcial de partes do todo e, por conseguinte, nunca verdadeiramente transcender a esfera da opinião? Não seria, portanto, a filosofia e, por conseguinte, a vida humana necessariamente sisífica? Poderia ser este o motivo pelo qual a procura pela liberdade não é tão evidentemente sólida quanto creem muitos amantes atuais da liberdade, com base em pensamentos muito similares? (Talvez isso nos pudesse induzir a considerar o *Grande Inquisidor* de Dostoiévski em função do *Político* de Platão.) Após nos ter compelido a levantar estas e outras questões afins, o forasteiro retoma seu exemplo, que se destina a esclarecer não o conhecimento em geral ou a filosofia como tal, mas a arte régia. O exemplo escolhido por ele é a arte de tecer: ilustra a arte política por meio de uma arte enfaticamente doméstica e não por essas artes que envolvem uma "saída", como o pastoreio e a pilotagem; ilustra a arte mais viril por meio de uma arte caracteristicamente feminina. A fim de descobrir o que é a tecelagem, deve-se dividir a "arte", mas dividi-la de forma diferente da que fora utilizada em um primeiro momento. A análise da arte da tecelagem que é feita com base na nova divisão permite que o forasteiro elucide a arte em geral e a arte régia, em particular, antes que aplique explicitamente o resultado dessa análise à arte régia. Talvez a assertiva mais importante neste contexto seja a distinção entre dois tipos de arte de medição: um tipo que considera o maior e o menor em relação a um outro, e outro tipo que considera o maior e o menor (agora entendido como excesso e defeito) em relação à média, ou, digamos, o apropriado, ou algo similar. Todas as artes, e especialmente a arte régia, fazem as suas medições tendo em vista a média correta ou a apropriada, ou seja, não são matemáticas.

Ao aplicar explicitamente à arte régia os resultados de sua análise da arte da tecelagem, o forasteiro se permite esclarecer a relação entre a arte real e todas as outras artes e, especialmente, com aquelas artes que alegam, com alguma aparência de justiça, competir com a arte régia pelo governo da cidade. Os concorrentes mais bem-sucedidos e inteligentes são os notórios sofistas que pretendem possuir a arte régia, e estes são os governantes das cidades, ou seja, governantes que não possuem a arte régia ou política, ou praticamente todos os líderes políticos que já foram, são e serão. Há três categorias desse tipo de regime político: o governo de um, o governo de poucos e

105 Cf. *Sofista*, 252[d-e].

o governo de muitos; mas cada um desses três tipos é dividido em duas partes, tendo em vista a diferença entre violência e voluntariedade ou entre legalidade e ilegalidade; assim, a monarquia se distingue da tirania, e a aristocracia da oligarquia, enquanto o nome democracia é aplicado ao governo da massa, independentemente de se a massa dos pobres governa sobre os ricos com o consentimento dos ricos e em estrita obediência às leis, ou com violência e mais ou menos sem leis. (A distinção entre os regimes esboçada pelo forasteiro é quase idêntica à distinção desenvolvida por Aristóteles no terceiro livro de sua *Política*; mas observemos as diferenças.) Nenhum desses regimes baseia suas reivindicações no conhecimento ou na arte dos governantes, isto é, na única alegação que é irrestritamente legítima. Daí resulta que são duvidosas as reivindicações com base na vontade dos sujeitos (no consentimento ou na liberdade) e na legalidade. Esse julgamento é defendido com referência ao exemplo das outras artes e, especialmente, da medicina. O médico é médico, quer nos cure por nossa vontade, quer contra a nossa vontade, quer nos corte, queime, quer nos inflija qualquer outra dor, e quer aja de acordo com normas escritas, quer sem elas; é médico se sua decisão redundar em benefício para nossos corpos. Correspondentemente, o único regime que é correto ou o que é verdadeiramente um regime é aquele em que os possuidores da arte régia governam, sem levar em consideração se governam segundo a lei ou sem leis e quer os governados consintam com seu governo, quer não, com a condição de que seu governo redunde em benefício para o corpo político; não faz qualquer diferença se atingem este fim por matar alguns ou por bani-los e, assim, reduzir a população da cidade, ou por importar cidadãos de outros países e, assim, aumentar as dimensões da cidade.

O jovem Sócrates, que não fica chocado com o que diz o forasteiro a respeito de matar e banir, choca-se um pouco com a sugestão de que o governo sem leis (governo absoluto) pode ser legítimo. Para entender plenamente a resposta do jovem Sócrates, deve-se atentar para o fato de que o forasteiro não faz uma distinção entre as leis humanas e as leis naturais. O forasteiro volta a indignação incipiente do jovem Sócrates para um desejo de discussão por parte deste último. O governo pela lei é inferior ao governo da inteligência viva porque as leis, devido à sua generalidade, não são capazes de determinar com sabedoria o que é correto e adequado em todas as circunstâncias, dada a infinita variedade de circunstâncias: somente o homem sábio *in situ* poderia decidir corretamente o que é certo e adequado às circunstâncias. Apesar disso, as leis são necessárias. Os poucos homens sábios não podem se sentar ao lado de cada um dos muitos homens não sábios e lhes dizer exatamente o que é apropriado que façam. Os poucos homens sábios estão quase sempre desatentos dos inumeráveis homens não sábios. Todas as leis, escritas ou não, são maus substitutos, mas substitutos indispensáveis, para as decisões individuais pelos homens sábios. São princípios básicos grosseiros, suficientes para a grande maioria dos casos: tratam os seres humanos como se fossem membros de um rebanho. O engessamento dos princípios básicos grosseiros em prescrições sagradas, invioláveis, imutáveis que seriam rejeitadas por todos como ridículas, se isso fosse feito no campo das ciências e das artes, é uma necessidade na ordenação dos assuntos humanos; essa necessidade é a causa imediata da diferença

inextirpável entre as esferas política e suprapolítica. Mas a principal objeção às leis não é que não sejam suscetíveis de ser individualizadas, mas que se presume que sejam obrigatórias para o homem sábio, o homem que possui a arte régia.[106] Todavia, mesmo essa objeção não é totalmente válida. Como o forasteiro explica por meio de imagens,[107] o homem sábio é sujeito às leis, cuja justiça e sabedoria são inferiores às suas, porque os homens não sábios não podem deixar de desconfiar do homem sábio, e essa desconfiança não é totalmente indefensável, dado o fato de que não conseguem entendê-lo. Os homens não sábios não são capazes de acreditar que um homem sábio, que mereceria governar como um verdadeiro rei sem leis, estaria disposto e apto a governá-los. A razão fundamental para a sua incredulidade é o fato de que nenhum ser humano tem essa superioridade manifesta, em primeiro lugar em relação ao corpo e, em seguida, em relação à alma, o que induziria todos a se submeterem a seu governo, sem qualquer hesitação e sem qualquer reserva.[108] Os homens não sábios não podem evitar serem eles mesmos os juízes do homem sábio. Não é de admirar, então, que os sábios não estejam dispostos a governá-los. O homem não sábio deve até exigir do homem sábio que considere a lei apenas como impositiva, ou seja, que nem sequer duvide de que as leis estabelecidas sejam perfeitamente justas e sábias; se não o fizer, será culpado de corromper os jovens, uma ofensa capital; devem proibir a livre investigação acerca dos assuntos mais importantes. Todas essas implicações do governo das leis devem ser aceitas, uma vez que a única alternativa viável é o governo sem lei dos homens egoístas. O homem sábio deve curvar-se à lei que é inferior a ele em sabedoria e justiça, não só em obras, mas no discurso também. (Aqui, não podemos deixar de perguntar se não há limites à sujeição do sábio às leis. As ilustrações platônicas são essas: Sócrates obedeceu sem vacilar à lei que lhe ordenou morrer por causa de sua suposta corrupção dos jovens; todavia, ele não teria obedecido a uma lei que o proibisse formalmente de exercer a filosofia. Leiamos a *Apologia de Sócrates*, juntamente com o *Críton*.) O governo da lei é preferível ao governo sem lei dos homens não sábios desde que as leis, mesmo que ruins, sejam, de uma forma ou de outra, o resultado de algum raciocínio. Essa observação permite a classificação dos regimes incorretos, isto é, de todos os outros regimes diferentes do governo absoluto do rei verdadeiro ou político. A democracia cumpridora da lei é inferior ao governo que cumpre a lei de poucos (a aristocracia) e ao governo que respeita a lei de um (monarquia), mas a democracia sem lei é superior ao governo sem lei de poucos (oligarquia) e ao governo sem lei de um (a tirania). A "ausência de leis" não significa, aqui, a completa ausência de leis ou costumes. Significa o habitual desrespeito das leis por parte do governo e, especialmente, daquelas leis que são destinadas a restringir o poder do governo: um governo que pode mudar qualquer lei, ou é "soberano", é sem lei. A partir da sequência, parece que, de acordo com o forasteiro, mesmo na cidade governada pelo rei verdadeiro haverá leis (o

106 *Político*, 295^{b-c}.
107 *Ibid.*, 297^{a} ss.
108 *Ibid.*, 301^{c-e}.

verdadeiro rei é o verdadeiro legislador), mas que o verdadeiro rei, em contradistinção a todos os outros governantes, pode mudar as leis com justiça ou agir contra as leis. Na ausência do verdadeiro rei, o forasteiro provavelmente ficaria satisfeito se a cidade fosse governada por um código de leis composto por um homem sábio, um código que pode ser alterado pelos governantes não sábios somente em casos extremos.

Após a verdadeira arte régia ter sido separada de todas as outras artes, resta ao forasteiro determinar o trabalho peculiar do rei. Aqui, o exemplo da arte da tecelagem assume importância decisiva. O trabalho do rei se assemelha a uma teia. De acordo com a visão popular, todas as partes da virtude estão simplesmente em harmonia umas com as outras. De fato, porém, há uma tensão entre elas. Acima de tudo, há uma tensão entre a coragem ou virilidade e a moderação, gentileza ou preocupação com o decoro. Essa tensão explica a tensão e até mesmo a hostilidade entre os preponderantemente viris e os seres humanos predominantemente gentis. A tarefa do verdadeiro rei é entretecer esses tipos opostos de seres humanos, pois as pessoas na cidade que são completamente incapazes de se tornar ou viris ou moderadas não podem jamais tornar-se cidadãos. Uma parte importante do entretecer do rei consiste em promover o casamento entre as crianças de famílias predominantemente viris e as de famílias preponderantemente gentis. O rei humano deve, então, aproximar-se do pastor divino, ao ampliar a arte de governar as cidades estritamente entendida de modo a incluir nela a arte do acasalamento ou de promover casamentos. A atividade de casamenteiro praticada pelo rei é semelhante à atividade de casamenteiro praticada por Sócrates,[109] o que significa que não é idêntica a esta última. Se conseguíssemos entender a identidade entre a atividade de casamenteiro do rei e a atividade de casamenteiro de Sócrates, teríamos feito algum progresso no sentido de compreender a identidade entre o rei e o filósofo. Esta afirmação pode ser feita com segurança: apesar de ser possível e até necessário falar do "rebanho humano", ao tentar definir o rei, o filósofo nada tem a ver com o "rebanho".

O *Político* pertence a uma trilogia cujo tema é o conhecimento. Para Platão, o conhecimento ou o esforço para adquirir o conhecimento em si é a filosofia. A filosofia se esforça para ter conhecimento do todo, para a contemplação do todo. O conjunto é constituído de partes; o conhecimento do todo é o conhecimento de todas as partes do todo enquanto partes de um todo. A filosofia é a mais elevada atividade humana, e o homem é uma parte excelente, talvez a parte mais excelente, do todo. O todo não é um todo sem o homem, sem o homem ser inteiro ou completo. Mas o homem se torna inteiro não sem esforço próprio, e esse esforço pressupõe conhecimento de um tipo particular: o conhecimento que não é contemplativo ou teórico, mas prescritivo ou impositivo[110] ou prático. O *Político* se apresenta como uma discussão teórica do conhecimento prático. Em contraste com o *Político*, a *República* parte da vida prática ou política e chega à filosofia, à vida teórica; a *República* apresenta uma discussão prática da teoria: mostra aos homens preocupados com a solução do problema humano

---

109 Cf. *Teeteto*, 151^{b}.
110 *Político*, 260^{a-b}.

que esta solução consiste na vida teórica; o conhecimento que a *República* expõe é prescritivo ou impositivo. A discussão teórica do mais elevado conhecimento prático (a arte régia) no *Político*, simplesmente por expor o caráter da arte régia, assume um caráter impositivo: expõe o que o governante deve fazer. Embora seja necessária uma distinção entre conhecimento teórico e prático, sua separação é impossível. (Consideremos, a partir deste ponto de vista, a descrição da vida teórica no *Teeteto* 173^b-177^c) A arte régia é uma das artes diretamente preocupadas em tornar os homens completos ou inteiros. A indicação mais óbvia da incompletude de cada ser humano e, ao mesmo tempo, da maneira como pode ser completado é a separação da raça humana em dois sexos: assim como a união de homens e mulheres, a meta principal de *eros*, torna o "homem" autossuficiente para a perpetuação, para não dizer sempiternidade, da espécie humana, todos os outros tipos de incompletude a serem encontrados nos homens são concluídos na espécie, na "ideia", de homem. A raça humana inteira, e não qualquer parte dela, é autossuficiente como uma parte do todo, e não como o mestre ou o conquistador do todo. É, talvez, por esse motivo que o *Político* termina com um elogio de um certo tipo de atividade de casamenteiro.

As Leis

A *República* e o *Político* transcendem a cidade de maneiras diferentes, porém afins. Mostram, primeiro, como a cidade teria de se transformar se desejasse manter sua pretensão de supremacia diante da filosofia. Demonstram, em seguida, que a cidade é incapaz de passar por essa transformação. A *República* indica, tacitamente, que a cidade comum – ou seja, a cidade que não é comunista e que é a associação dos pais em vez dos artesãos – é a única cidade que é possível. O *Político* aponta, explicitamente, a necessidade do governo pelas leis. A *República* e o *Político* revelam, cada um à sua própria maneira, a limitação essencial e, com isso, o caráter essencial da cidade. Assim, deitam as bases para responder à pergunta sobre a melhor ordem política, a melhor ordem da cidade compatível com a natureza do homem. Mas não determinam a melhor ordem possível. Esta tarefa é deixada para as leis. Podemos, então, dizer que *Leis* é a única obra realmente política de Platão. É o único diálogo platônico do qual Sócrates está ausente. Os personagens das *Leis* são velhos de longa experiência política: um ateniense desconhecido, sem nome, Clínias, o cretense, e Megilo, o espartano. O desconhecido ateniense ocupa o lugar habitualmente ocupado nos diálogos platônicos por Sócrates. A conversa tem lugar longe de Atenas, na ilha de Creta, enquanto os três velhos caminham a pé da antiga cidade de Cnossos para a caverna de Zeus.

Nossa primeira impressão é de que o ateniense desconhecido foi a Creta a fim de descobrir a verdade sobre as leis gregas que, sob determinado aspecto, eram as mais renomadas, pois se acreditava que as leis cretenses seriam originárias de Zeus, o deus supremo. As leis de Creta eram semelhantes às de Esparta, que eram ainda mais renomadas do que as de Creta e cuja origem remontavam à Apolo. Por sugestão do ateniense, os três homens conversam sobre leis e regimes. O ateniense fica sabendo,

pelo cretense, que o legislador cretense compôs todas as suas leis tendo em vista a guerra: por natureza, cada cidade está sempre em um estado de guerra não declarada com todas as outras cidades; a vitória na guerra, e, por conseguinte, a guerra, é a condição para todas as bênçãos. Com facilidade, o ateniense convence o cretense de que as leis de Creta visam a um fim errado: a meta não é a guerra, mas a paz. Pois, se a vitória na guerra é a condição de todas as bênçãos, a guerra não é a meta: as próprias bênçãos pertencem à paz. Por conseguinte, a virtude da guerra, a coragem, é a porção mais baixa da virtude, inferior à moderação e, acima de tudo, à justiça e à sabedoria. Uma vez que percebemos a ordem natural das virtudes, conhecemos o mais elevado princípio da legislação, pois que a legislação deve preocupar-se com a virtude, com a excelência da alma humana, ao contrário de com quaisquer outros bens é facilmente admitido por Clínias, o cavalheiro cretense, a quem o ateniense assegura que a posse da virtude é necessariamente seguida pela posse de saúde, beleza, força e riqueza.[111] Parece que tanto os legisladores espartanos como os cretenses, estando convencidos de que a finalidade da cidade é a guerra e não a paz, cuidaram bem da educação de seus súditos ou companheiros para a coragem, para o autocontrole em relação às dores e medos, por meio de fazer-lhes experimentar as maiores dores e medos; mas não tomaram qualquer providência quanto à educação para a moderação, o autocontrole sobre os prazeres, por meio de fazer-lhes experimentar os maiores prazeres. Na verdade, se podemos confiar em Megilo, pelo menos, o legislador espartano desencorajava totalmente o gozar dos prazeres.[112] Os legisladores espartanos e cretenses decerto proibiam os prazeres da bebida – prazeres livremente usufruídos pelos atenienses. O ateniense afirma que beber – e até mesmo a embriaguez, praticada de modo correto – é propício para a moderação, a virtude gêmea da coragem. A fim de ser praticado de forma correta, o consumo de bebidas deve ser realizado em comum, ou seja, em certo sentido, em público, para que possa ser supervisionado. Beber, até mesmo a embriaguez, será salutar se os bebedores forem dirigidos pelo tipo certo de homem. Para que um homem seja o comandante de um navio não basta que possua a arte ou ciência de navegar, tampouco pode sofrer de enjoo no mar.[113] Do mesmo modo, nem a arte nem o conhecimento são suficientes para orquestrar um banquete. A arte não é suficiente para dirigir qualquer associação e, em particular, a cidade. O banquete é uma metáfora mais adequada da cidade do que o navio (o "navio do Estado"), pois, assim como os comensais do banquete estão bêbados por causa do vinho, os cidadãos estão bêbados por causa de seus medos, esperanças, desejos e aversões e, portanto, têm necessidade de serem governados por um homem que esteja sóbrio. Uma vez que os banquetes são ilegais em Esparta e Creta, mas legais em Atenas, o ateniense é compelido a justificar uma instituição ateniense. A justificativa é um longo discurso, e os longos discursos eram atenienses e não espartanos ou cretenses. O ateniense é, portanto, obrigado a

111 *Leis*, 631^{b-d}; cf. 829^{a-b}.
112 *Ibid.*, 636^{c}.
113 *Ibid.*, 639^{b-c}.

justificar uma instituição ateniense no estilo ateniense. É obrigado a transformar seus interlocutores não atenienses, até certo ponto, em atenienses. Somente dessa maneira é capaz de corrigir seus pontos de vista equivocados sobre as leis e, com isso, eventualmente, as suas próprias leis. Por meio disso, passamos a compreender melhor o caráter das leis como um todo. Na *República*,[114] os regimes espartanos e cretenses foram usados como exemplos de timocracia, o tipo de regime inferior apenas ao melhor regime, mas de longe superior à democracia, ou seja, o tipo de regime que prevaleceu em Atenas durante a maior parte da vida de Sócrates (e Platão). Nas *Leis*, o ateniense desconhecido tenta corrigir a timocracia, isto é, transformá-la no melhor regime possível, que está, de algum modo, entre a timocracia e o melhor regime da *República*. Este melhor regime possível demonstrará ser muito semelhante ao "regime ancestral", o regime pré-democrático, de Atenas.

As leis de Creta e Esparta foram consideradas falhas porque não permitiam que seus súditos experimentassem os maiores prazeres. Mas seria possível afirmar que a bebida proporciona os maiores prazeres, ou mesmo os maiores prazeres sensuais? Todavia, o ateniense tinha em mente aqueles maiores prazeres que podem ser desfrutados em público e aos quais se deve ser exposto, a fim de se aprender a controlá-los. Os prazeres dos banquetes são beber e cantar. Desta forma, a fim de justificar os banquetes, deve-se discutir também o canto, a música e, por conseguinte, a educação como um todo:[115] os prazeres da música são os maiores prazeres que as pessoas podem desfrutar em público, os quais deve aprender a controlar por meio da exposição a eles. As leis espartanas e cretenses padecem, portanto, do grande defeito de não exporem seus súditos, de forma alguma, ou, pelo menos, não o suficiente, aos prazeres da música.[116] O motivo para isso é que essas duas sociedades não são cidades, mas acampamentos armados, um tipo de rebanho: em Esparta e Creta, mesmo os jovens que são, por natureza, aptos a serem educados, como indivíduos, por professores particulares, são criados apenas como membros de um rebanho. Em outras palavras, espartanos e cretenses só sabem cantar em coro: não conhecem a música mais bela, a mais nobre.[117] Na *República*, a cidade do acampamento armado, uma Esparta muito melhorada, foi transcendida pela Cidade da Beleza, a cidade em que a filosofia, a mais elevada Musa, é devidamente honrada. Nas *Leis*, em que é apresentado o melhor regime possível, essa transcendência não tem lugar. A cidade das *Leis*, no entanto, não é, em qualquer sentido, uma cidade do acampamento armado. Todavia, essa cidade tem algumas características em comum com a cidade do acampamento armado da *República*. Tal como na *República*, a educação musical demonstra ser a educação para a moderação, e esta educação demonstra exigir que músicos e poetas sejam supervisionados pelo verdadeiro estadista ou legislador. Todavia, enquanto, na *República*, a educação para a moderação demonstra culminar

---

114 *República*, 544[c].

115 *Leis*, 642[a].

116 Cf. *ibid.*, 673[a-c].

117 *Ibid.*, 666[e]-667[b].

no amor pelo belo, nas *Leis*, pelo contrário, a moderação assume as cores do sentimento de vergonha ou de reverência. A educação é, certamente, a educação para a virtude, a virtude do cidadão ou a virtude do homem.[118]

A virtude do homem é primordialmente a postura adequada diante dos prazeres e dores, ou o controle adequado dos prazeres e dores; o controle adequado é o controle efetuado pelo raciocínio correto. Se o resultado do raciocínio for adotado pela cidade, esse resultado torna-se lei; a lei que merece este nome é o ditame do raciocínio correto principalmente a respeito de prazeres e dores. O parentesco, mas não a identidade entre o raciocínio correto e as boas leis, corresponde ao parentesco, mas não à identidade entre o homem bom e o bom cidadão. A fim de aprender a controlar os prazeres e as dores comuns, os cidadãos devem ser expostos, desde a infância, a prazeres proporcionados pela poesia e pelas demais artes imitativas, que, por sua vez, devem ser controladas por leis boas ou sábias, por leis que, portanto, jamais devem ser mudadas; o desejo de inovação, tão natural à poesia e às outras artes imitativas, deve ser suprimido, tanto quanto possível; os meios para atingir esse objetivo é a consagração do correto depois que este veio à luz. O legislador perfeito persuadirá ou compelirá os poetas a ensinarem que a justiça combina com o prazer e que a injustiça combina com a dor. O legislador perfeito exigirá que essa doutrina manifestamente salutar seja ensinada, mesmo que não seja verdadeira.[119] Essa doutrina ocupa o lugar da teologia do segundo livro da *República*. Para a *República*, o ensino salutar sobre a relação entre justiça e prazer ou felicidade não poderia ser discutida no contexto da educação dos não filósofos porque a *República* não pressupõe, como fazem as *Leis*, que os interlocutores do personagem principal saibam o que é justiça.[120] A conversa toda relativa à educação e, com isso, também acerca das finalidades ou dos princípios da legislação, é subsumida, pelo ateniense desconhecido, sob o tema "vinho" e até "embriaguez" porque o aperfeiçoamento das leis antigas só pode ser confiado, com segurança, a velhos de boa educação que, como tais, são avessos a qualquer mudança e que, para se disporem a mudar as leis antigas, devem ser submetidos a um rejuvenescimento, tal como o produzido pelo consumo de vinho.

Só depois de ter determinado as metas que a vida política deve atender (educação e virtude) é que o estranho se volta para o início da vida política ou a gênese da cidade a fim de descobrir a causa das mudanças políticas e, em especial, das mudanças de regime. Muitos têm sido os primórdios da vida política porque têm ocorrido muitas destruições de quase todos os homens devido a inundações, pragas e calamidades semelhantes que trazem consigo a destruição de todas as artes e ferramentas; apenas alguns seres humanos sobreviveram no topo de montanhas ou em outros lugares privilegiados; passaram-se muitas gerações até que se atrevessem a descer para a planície e, durante essas gerações, a última lembrança das artes desapareceu. A condição de que emergiram todas as cidades e regimes, todas as artes e leis, todos os vícios e virtudes

---

118 *Ibid.*, 643^{c}, 659^{d-e}; 653^{a-b}.

119 *Ibid.*, 660^{e}-664^{b}.

120 *República*, 392^{a-c}.

surgiram é a falta de todas essas coisas nos homens, o "local" de onde algo emerge é um tipo de causa da coisa em questão; a falta primária daquilo que podemos denominar civilização parece ser a causa de todas as mudanças políticas.[121] Se o homem tivesse tido um começo perfeito, não haveria causa alguma para a mudança, e a imperfeição de seu início certamente teria efeitos em todas as fases, por mais que perfeitas, de sua civilização. O desconhecido mostra que esse é o caso ao se acompanhar as mudanças pelas quais a vida humana passou desde seus primórdios, quando os homens eram, aparentemente, virtuosos, porque não eram, de fato, sábios, mas simplórios ou inocentes, apesar disso, de fato, selvagens, até a destruição do povoado original de Esparta e suas cidades irmãs Messene e Argos. Faz referência, de modo delicado, apenas à sujeição despótica dos messênios pelos espartanos. O desconhecido sintetiza o resultado de sua averiguação pela enumeração dos direitos geralmente aceitos e eficazes para governar. É a contradição entre os direitos ou reivindicações que explica a mudança de regimes. O direito de governar com base na sabedoria, conquanto o mais elevado, seria apenas um entre sete. Entre os outros, encontramos o direito ou reivindicação do mestre para mandar em seus escravos, do mais forte para dominar o mais fraco, e daqueles escolhidos pelo destino para decidir sobre os que não o foram.[122] A sabedoria não constitui direito suficiente; um regime viável pressupõe um amálgama de reivindicações baseadas na sabedoria com reivindicações baseadas em outros tipos de superioridade; talvez a fusão adequada ou sábia de alguns dos outros direitos possa substituir o direito decorrente da sabedoria. O ateniense desconhecido não abstrai, como o faz o forasteiro eleata, a força física como um ingrediente necessário do domínio do homem sobre o homem. O regime viável deve ser misto. O regime de Esparta é misto. Mas seria mesclado com sabedoria? Para responder a essa pergunta é preciso primeiro examinar, de forma isolada, os ingredientes da mistura certa. São estes a monarquia, da qual a Pérsia oferece o exemplo por excelência, e a democracia, da qual Atenas oferece o mais destacado exemplo.[123] A monarquia, por si só, representa o domínio absoluto do homem sábio ou do mestre; a democracia representa a liberdade. A mistura certa é a de sabedoria com liberdade, de sabedoria com consentimento, do governo por leis sábias elaboradas por um legislador sábio com a administração pelos melhores membros da cidade e com o governo do povo comum.

Após terem sido esclarecidos o final e as características gerais do melhor regime possível, Clínias revela o que a presente conversa tem de utilidade direta para ele. Os cretenses planejam fundar uma colônia, e confiaram a ele, juntamente com alguns outros, a elaboração do projeto e, em particular, a composição de leis para a colônia como melhor entendessem; poderiam até mesmo selecionar leis estrangeiras se lhes parecessem superiores às leis de Creta. As pessoas a serem estabelecidas ali viriam de Creta e do Peloponeso: não viriam todas de uma só cidade. Se fossem da mesma

121 *Leis*, 676a-c, 678a.
122 *Ibid.*, 690a-d.
123 *Ibid.*, 693d.

cidade, com a mesma língua e as mesmas leis e os mesmos ritos sagrados e crenças, não poderiam ser facilmente persuadidas a aceitar instituições diferentes das de sua cidade natal. Por outro lado, a heterogeneidade da população de uma cidade do futuro causa dissensões.[124] No presente caso, a heterogeneidade parece ser suficiente para possibilitar consideráveis mudanças para o melhor, ou seja, a instalação do melhor regime possível, mas não tão grandes que impeçam a fusão. Temos aqui a alternativa viável para a expulsão de todos com idade superior a 10 anos que seria necessária para o estabelecimento do melhor regime da *República*. As tradições que os vários grupos de colonos trazem com eles serão modificadas, ao contrário de erradicadas. Graças à boa sorte, que propiciou a presença do desconhecido ateniense em Creta no momento mesmo em que está em preparação o envio dos colonos, há uma possibilidade razoável de que as tradições sejam modificadas com sabedoria. Os maiores cuidados devem ser tomados para que a nova ordem estabelecida sob a orientação dos homens sábios não seja alterada posteriormente por homens menos sábios: esta nova ordem deve ser exposta às alterações tão pouco quanto possível, pois qualquer alteração de uma ordem sábia parece ser uma mudança para pior. De qualquer forma, sem a presença fortuita do ateniense desconhecido em Creta, não haveria esperança de uma legislação sábia para a nova cidade. Esta conclusão nos faz entender a afirmação do desconhecido de que não são os seres humanos, mas é o acaso que legisla: a maioria das leis é, por assim dizer, ditada por calamidades. Contudo, ainda há espaço para a arte legislativa. Ou, inversamente, o possuidor da arte legislativa será impotente se não tiver sorte, pelo que só pode rezar. As circunstâncias mais favoráveis pelas quais o legislador deve pedir é que a cidade para a qual deve formular as leis seja governada por um tirano jovem cuja natureza seja, em alguns aspectos, idêntica à do filósofo, exceto que aquele não tem de ser gracioso ou espirituoso, amante da verdade e justo; sua falta de justiça (o fato de que é incentivado apenas pelo desejo de seu próprio poder e glória) não causará dano se estiver disposto a ouvir o sábio legislador. Dada essa condição – dada uma coincidência do maior poder com sabedoria por meio da cooperação do tirano com o legislador sábio –, o legislador realizará a mais rápida e profunda transformação para melhor nos hábitos dos cidadãos. Mas, uma vez que a cidade a ser fundada será submetida à menor alteração possível, talvez seja mais importante compreender que o regime mais difícil de mudar é a oligarquia, o regime que ocupa o lugar central na ordem dos regimes apresentados na *República*.[125] Decerto a cidade a ser fundada não pode ser governada pela tirania. O melhor regime é aquele em que um deus ou demônio governa, tal como na era de Cronos, a idade de ouro. A imitação mais próxima do divino é o governo das leis. Mas, por sua vez, as leis dependem do homem ou homens que podem ditar e fazer cumprir as leis, ou seja, o regime (monarquia, tirania, oligarquia, democracia, aristocracia). No caso de cada um desses regimes, uma parte da cidade governa o resto e, portanto, governa a cidade com vistas a um interesse parcial, não

---

124 *Ibid.*, 707^c^-708^d^.

125 Cf. *ibid.*, 708^e^-712^a^ com *República*, 487^a^.

em termos dos interesses comuns.[126] Já conhecemos a solução para essa dificuldade: o regime deve ser misto, tal como foi, de certo modo, em Esparta e Creta,[127] e deve adotar um código elaborado por um legislador sábio.

O legislador sábio não se limitará a emitir ordens simples acompanhadas de sanções, ou seja, ameaças de punição. Esta é a maneira de orientar escravos, não homens livres. O legislador sábio prefaciará as leis com preâmbulos ou prelúdios que apontem os motivos das leis. Todavia, diferentes tipos de motivos são necessários para persuadir diferentes tipos de homens, e a multiplicidade de razões pode confundir e, assim, comprometer a simplicidade da obediência. O legislador deve, então, ser dotado da arte de dizer ao mesmo tempo coisas diferentes para diferentes tipos de cidadãos, de tal forma que o discurso do legislador atingirá, em todos os casos, o mesmo resultado simples: a obediência a suas leis. Serão, os poetas, de grande valia para a aquisição dessa arte.[128] Deve ser dupla a dimensão das leis; as leis devem consistir na "lei não misturada", a afirmação categórica do que deve ser feito ou evitado "sob pena de consequências", ou seja, a "prescrição tirânica", e o prelúdio para a lei que gentilmente persuade, apelando para a razão.[129] A mistura adequada de coerção e persuasão, de "tirania" e "democracia",[130] de sabedoria e de consentimento revela-se, em toda parte, como a natureza dos arranjos políticos sábios.

As leis exigem um prólogo geral – uma exortação para honrar os vários seres que merecem ser honrados em sua própria ordem. Uma vez que o governo das leis é uma imitação do domínio divino, deve-se honrar primeiro, e acima de tudo, os deuses, ao lado de outros seres sobre-humanos, em seguida, os ancestrais, depois o próprio pai e mãe. Todos também devem honrar sua alma, mas depois dos deuses. A ordem de classificação entre honrar a própria alma e honrar os pais não fica inteiramente esclarecida. Honrar a própria alma significa adquirir as várias virtudes sem as quais ninguém pode ser um bom cidadão. A exortação geral culmina com a prova de que a vida virtuosa é mais agradável do que uma vida de vícios. Antes que o fundador da nova colônia possa começar com a legislação em si, deve tomar duas medidas da maior importância. Em primeiro lugar, deve efetuar uma espécie de purgação dos cidadãos em potencial: somente o tipo certo de colono deve ser admitido na nova colônia. Em segundo, as terras devem ser distribuídas entre os aceitos para a cidadania. Não haverá, então, comunismo. Quaisquer que sejam as vantagens que o comunismo possa oferecer, não será viável se o legislador não quiser exercer governo tirânico ele mesmo,[131] enquanto, no caso em apreço, nem sequer é contemplada a cooperação do legislador com um tirano. No entanto, a terra deve continuar a ser propriedade de toda a cidade; nenhum cidadão será o proprietário absoluto da terra atribuída a ele. A terra será dividida em

---

126 *Leis*, 713^{c}-715^{b}.
127 *Ibid.*, 712^{c-e}.
128 *Ibid.*, 719^{b}-720^{e}.
129 *Ibid.*, 722^{c}-723^{a}; cf. 808^{d-e}.
130 Cf. Aristóteles, *Política*, 1266^{a}, 1-3.
131 *Leis* 739^{a}-740^{a}.

lotes, que nunca devem ser alterados pela venda, compra, ou de qualquer outra forma, o que será realizado se cada proprietário for obrigado a legar todo o seu lote para um único filho; os outros filhos devem tentar casar-se com herdeiras; para evitar o excesso de população do sexo masculino para além do número de loteamentos estabelecido originalmente, seria necessário recorrer ao controle da natalidade e, em casos extremos, à expulsão das colônias. Não deve haver ouro e prata na cidade, e a menor quantidade possível de ganho de dinheiro. É impossível que haja igualdade de propriedade, mas deveria haver um limite superior do que um cidadão possa possuir: o mais rico cidadão deve ser autorizado a possuir não mais que quatro vezes o que os cidadãos mais pobres têm, ou seja, o lote de terra, incluindo a casa e os escravos. É impossível ignorar a desigualdade de bens na distribuição do poder político. O corpo de cidadãos será dividido em quatro classes de acordo com a quantidade de bens possuídos. A terra atribuída a cada cidadão deve ser suficiente para capacitar-lhe a servir a cidade na guerra como cavaleiro ou como hoplita.[132] Em outras palavras, a cidadania é limitada aos cavaleiros e aos hoplitas. O regime parece ser o que Aristóteles denomina comunidade política – uma democracia limitada por uma considerável qualificação por propriedade. Mas isso não é correto, como transparece particularmente nas leis acerca da participação no Conselho e eleição para o Conselho. O Conselho é o que poderíamos chamar a parte executiva do governo; cada duodécimo do Conselho deverá governar por um mês. O Conselho é composto por quatro grupos de mesmo tamanho, o primeiro a ser escolhido entre a classe com as maiores propriedades, o segundo a ser escolhido a partir da classe com as segundas maiores propriedades, e assim por diante. Todos os cidadãos têm o mesmo poder de voto, mas, enquanto todos os cidadãos são obrigados a votar nos conselheiros da classe de maiores propriedades, só os cidadãos das duas classes com as maiores propriedades são obrigados a votar nos conselheiros da classe de menores propriedades. Obviamente, esse modo de agir tinha o intuito de favorecer os ricos; o regime se destina a ser uma média entre a monarquia e a democracia[133] ou, mais precisamente, uma média entre o mais oligárquico ou aristocrático do que uma comunidade política. Privilégios semelhantes são concedidos aos ricos também no que diz respeito ao poder na Assembleia e à ocupação dos cargos mais honrosos. No entanto, não é a riqueza como riqueza que é favorecida: nenhum artesão ou comerciante, conquanto rico, pode ser cidadão. Só podem ser cidadãos aqueles que têm o tempo livre para se dedicar à prática da virtude dos cidadãos.

A parte mais visível da legislação em si diz respeito à impiedade, que é, naturalmente, tratada dentro do contexto da lei penal. A impiedade fundamental é o ateísmo ou a negação da existência de deuses. Uma vez que uma boa lei não só pune os crimes ou apela para o medo, mas também apela à razão, o ateniense desconhecido é obrigado a demonstrar a existência dos deuses e, uma vez que os deuses, que não se importam com a justiça dos homens, que não recompensam os justos nem punem os injustos,

132 N.T.: Na Grécia antiga, soldado de infantaria pesada cuja armadura era composta de elmo, couraça, escudo, grevas, espada e lança.

133 *Ibid.*, 756^{b-e}.

não são suficientes para a cidade, precisa também demonstrar a providência divina. *Leis* é a única obra platônica que contém tal demonstração. É a única obra platônica que começa com "um deus". Seria possível dizer que é a obra mais piedosa de Platão e que é por essa razão que, nela, é atacada a raiz da impiedade, ou seja, a opinião de que não há deuses. O ateniense desconhecido retoma a questão a respeito dos deuses, embora não tenha sido sequer levantada em Creta ou em Esparta; mas foi, no entanto, cogitada em Atenas.[134] Clínias favorece fortemente a demonstração recomendada pelo ateniense com o fundamento de que constituiria o mais excelente e melhor prelúdio para todo o código. O ateniense não pode refutar os ateus antes de expressar suas afirmações. Eles parecem afirmar que o corpo é anterior à alma ou à mente, ou que a alma ou mente é derivada do corpo e, consequentemente, de que nada é por natureza justo ou injusto, ou que todo o direito se origina na convenção. A refutação disso consiste em uma prova de que a alma é anterior ao corpo, prova esta que implica que existe um direito natural. As punições para a impiedade diferem de acordo com os diferentes tipos de impiedade. Não fica claro que punição, se houver, será infligida ao ateu que é um homem justo; decerto será punido menos severamente do que, por exemplo, o homem que pratica a retórica forense com vistas ao ganho. Mesmo nos casos de outros tipos de impiedade, a pena capital será extremamente rara. Mencionamos esses fatos porque considerá-los de modo insuficiente pode induzir as pessoas ignorantes a censurar Platão por sua suposta falta de liberalismo. Não descrevemos, aqui, essas pessoas como ignorantes porque creem que o liberalismo exige tolerância incondicional do ensino de todas as opiniões, não importa se perigosas ou degradantes. Nós as chamamos de ignorantes porque não percebem até que ponto Platão é extremamente liberal de acordo com os seus próprios padrões, que não podem, de forma alguma, ser "absolutos". Os padrões geralmente reconhecidos no tempo de Platão são mais bem ilustrados pela prática de Atenas, uma cidade muito conhecida por sua liberalidade e delicadeza. Em Atenas, Sócrates foi punido com a morte porque se dizia que não acreditava na existência dos deuses cultuados pela cidade de Atenas – de deuses cuja existência era conhecida apenas por ouvir dizer. Na cidade das *Leis*, a crença em deuses é exigida somente até na medida em que é sustentada pela demonstração; além disso, aqueles que não forem convencidos pela demonstração, mas são homens justos, não serão condenados à morte.

Parece estar garantida a estabilidade da ordem descrita pelo ateniense desconhecido, tanto quanto se pode garantir a estabilidade de qualquer ordem política: é garantida pela obediência por parte da grande maioria dos cidadãos às leis sábias que são tão imutáveis quanto possível, por uma obediência que resulta principalmente da educação para a virtude, da formação do caráter. Ainda assim, as leis são apenas a segunda melhor opção: nenhuma lei pode ser tão sábia quanto a decisão que toma, na hora, um homem verdadeiramente sábio. Por conseguinte, devem-se tomar providências para, por assim dizer, alcançar um progresso infinito no aperfeiçoamento da legislação, no interesse do crescente aperfeiçoamento da ordem política, bem como para neutralizar

---

134 *Ibid.*, 886; cf. 891[b].

a deterioração das leis. Desta forma, a legislação será um processo interminável; a cada momento deve haver legisladores em vida. As leis só devem ser alteradas com a máxima cautela, apenas no caso de necessidade, universalmente admitida. Os últimos legisladores devem ter em vista a mesma meta de comando que o legislador original: a excelência das almas dos membros da cidade.[135] Para evitar a mudança das leis, as relações dos cidadãos com os estrangeiros devem ser supervisionadas de perto. Nenhum cidadão poderá ir para o estrangeiro para fins privados. Mas os cidadãos de elevada reputação e de mais de 50 anos que desejarem ver como vivem os outros homens e, especialmente, conversar com homens notáveis de quem podem aprender algo sobre o aperfeiçoamento das leis são encorajados a fazê-lo.[136] Todavia, todas essas e outras medidas similares não são suficientes para a salvação das leis e do regime; falta ainda uma base firme. Tal base firme só pode ser fornecida por um Conselho Noturno composto pelos cidadãos idosos mais proeminentes e cidadãos mais jovens, de 30 anos ou mais, para isso selecionados. O Conselho Noturno deve ser para a cidade o que a mente é para o indivíduo humano. Para exercer sua função, os seus membros devem possuir, acima de tudo, o conhecimento mais adequado possível da finalidade única para qual toda a ação política direta ou indiretamente mira. Este alvo é a virtude. A virtude deveria ser uma, mas é também muitas; existem quatro tipos de virtude, e pelo menos dois deles – sabedoria e coragem (ou ímpeto) – são radicalmente diferentes um do outro.[137] Como, então, pode haver uma única meta da cidade? O Conselho Noturno não pode desempenhar sua função se não puder responder a essa questão, ou, de modo mais genérico, e talvez expresso de modo mais preciso, devem fazer parte do Conselho Noturno pelo menos alguns homens que saibam o que são as virtudes em si ou que conheçam as ideias das várias virtudes da mesma forma como sabem o que as une, de modo que todas, em conjunto, possam ser chamadas, com justiça, de "virtude", no singular: seria a "virtude" o fim único da cidade, uma ou um todo ou ambos ou algo diferente? Também devem saber, tanto quanto é humanamente possível, a verdade sobre os deuses. Uma sólida reverência aos deuses surge apenas a partir do conhecimento da alma, bem como dos movimentos das estrelas. Somente os homens que combinam esse conhecimento com as virtudes populares ou vulgares podem ser governantes adequados da cidade: se viesse a existir, a cidade deveria ser entregue ao Conselho Noturno para ser governada. Aos poucos, Platão aproxima o regime das *Leis* ao regime da *República*.[138] Tendo chegado ao fim das *Leis*, devemos voltar ao início da *República*.

LEITURAS

A. Platão. *República*.
B. Platão. *Leis*.

---

135 *Ibid.*, 769ª-771ª, 772ª-d, 875c-d.
136 *Ibid.*, 949e ss.
137 *Ibid.*, 963e.
138 Aristóteles, *Política*, 1265ª, 1-4.

Xenofonte

~ ⁂ ~

c. 430 – *c.* 354 a.C.

Dos companheiros de Sócrates que escreveram sobre ele, só Platão e Xenofonte deixaram obras que chegaram até nós mais ou menos intactas. Mas, enquanto os escritos de Platão são, por assim dizer, inteiramente socráticos, as quatro obras socráticas de Xenofonte (*Memorabilia*, *Econômico*, *Simpósio* e *Apologia de Sócrates*) preenchem apenas um dos cinco volumes da edição completa de suas obras. Assim, o leitor se vê diante da tarefa, sem contrapartida no estudo de Platão, de compreender o lugar dos escritos socráticos de Xenofonte no contexto mais amplo de sua obra como um todo.

De longe a obra mais longa de Xenofonte, a *Ciropédia* (Educação de Ciro) é uma narrativa sobre a educação e a carreira do fundador do império persa, que, tal como apresentado por Xenofonte, é um praticante exemplar da arte régia de governar. Sua segunda obra mais longa, *Helênica* (Assuntos Gregos), é dedicada a destacar os feitos políticos e militares dos gregos durante a vida de Xenofonte. Começando aproximadamente onde termina a história de Tucídides, em suas porções iniciais são, às vezes, consideradas como uma continuação e conclusão dessa narrativa. A *Anábase* (Marcha de Ciro para o Interior) é, em grande parte, um relato do mais destacado evento da carreira política do próprio Xenofonte, que liderou de volta à Grécia e à segurança a maior parte dos "dez mil" mercenários gregos que acompanharam o jovem Ciro ao coração do império persa em apoio à sua tentativa de derrubar seu irmão, o rei persa. Os gregos haviam se isolado lá após Ciro ter sido morto em combate e suas demais tropas terem debandado para o rei. As outras obras não socráticas tradicionalmente atribuídas a Xenofonte consistem em escritos mais curtos. Compreendem um elogio de Agesilau, rei de Esparta, conhecido pessoalmente por Xenofonte; um diálogo sobre a tirania entre o tirano Hiero e o poeta Simônides e tratados sobre as constituições de Esparta e Atenas, sobre a receita ateniense e sobre as artes do comandante da cavalaria, da equitação e da caça com cães.

Xenofonte, que viveu, ele mesmo, durante algum tempo, como senhor de uma propriedade rural,[1] diz-nos algo sobre os gostos e opiniões de um cavalheiro grego –

---

1 *Anábase*, V 3.7-13.

por exemplo, sua admiração pela arte régia de governar, por um lado,[2] e pelo republicanismo ao estilo espartano, por outro –,[3] bem como sobre o interior ou a base rural de muitas das atividades do cavalheiro, com sua pesada demanda pelo uso de cavalos e cães.[4] É tentador concluir que os seus escritos como um todo não apenas refletem esse gosto, mas, acima de tudo, têm a intenção de mostrá-lo atraente. Esta tentação pode ser reforçada quando observamos, como somos obrigados a fazer, outra diferença entre os escritos de Xenofonte e Platão. Os tons solenes, comoventes, quase trágicos dos diálogos platônicos dificilmente serão encontrados em Xenofonte. Em seu lugar, encontramos uma simplicidade de aparente leveza, muitas vezes animada e adornada pelo humor. Xenofonte é um escritor capaz de apresentar o problema da justiça sob a forma da história de dois meninos, um deles grande, trajando um casaco pequeno, e outro pequeno, com um casaco grande.[5] Aparenta ter-se esquivado da grave seriedade com tanta ânsia quanto, e muito mais sucesso do que, Bertie Wooster (aquele dândi moderno inventado por P. G. Wodehouse) ao fugir de envolvimentos com mulheres "mergulhadas até a garganta em sérias intenções" e empenhadas em melhorar seu intelecto.

Pode haver considerável verdade nessa primeira impressão daquilo que inspirou Xenofonte e do público a quem desejava dirigir-se. Mas não esclarece o contexto em que devem ser entendidos seus escritos socráticos. De fato, não deixa lugar para esses escritos. Pois, como Xenofonte demonstra em sua abordagem mais extensa da vida e do caráter cavalheirescos, o cavalheiro, como tal, não tem interesse em Sócrates,[6] ao passo que Xenofonte se preocupa com ele. Tal preocupação é demonstrada não só em seus escritos socráticos propriamente ditos, mas também pelo aparecimento de Sócrates e temas correlatos em cada uma de suas outras obras principais.[7] Chegamos mais perto, em seguida, de fazer justiça a ambos os aspectos das obras – socráticas e não socráticas – de Xenofonte e de trazer à luz a sua possível unidade ao sugerir que o autor possa ter sido alguém que se devotou à *pergunta* socrática acerca do melhor modo de vida sem jamais ter aceitado completamente a *resposta* socrática de que esse modo de vida é o filosófico.

Essa sugestão angaria algum apoio ao considerarmos que Xenofonte – ao mesmo tempo que, frequentemente, chama a atenção para sua própria relação com Sócrates, em nítido contraste com Platão, chegando ao ponto de chamar o principal de seus escritos

---

2 *Econômico*, 21. 10; 4.4; 13.5.

3 *Memorabilia*, III 5.15-16. O testemunho é do filho do grande Péricles, autor da política antiespartana de Atenas.

4 *Econômico*, 5 e 11.

5 *Ciropédia*, I 3. 16-17.

6 O *Econômico* inclui o relato de uma longa conversa entre Sócrates e um perfeito cavalheiro, a qual culmina na comparação entre seus dois modos de vida. A conversa é desencadeada por Sócrates, e todas as perguntas que a animam são provenientes dele e atendem a seu desejo de obter informações sobre o cavalheiro.

7 *Anábase*, III 1.4-8; *Helênica*, I 7.15 e contexto (Comparemos com *Memorabilia*, I 1.17-18 e IV 4.1-2); *Ciropédia*, I 6.31-34; III 1.14 e 1.38-40; VII 2.15-25.

socráticos de "*Memorabilia*" ou "Lembranças", *suas* memórias de Sócrates – nos dois únicos episódios que escolhe para relatar sua amizade dá mais provas de resistência aos ensinamentos e conselhos de Sócrates do que de aceitação deles.[8] Se a volubilidade de Xenofonte prejudica que os acatemos, fazendo com que perguntemos se alguém que escreveu como ele poderia estar preocupado com a questão da melhor forma de vida, podemos recordar as indicações do próprio Platão de que é questionável o gosto pela tragédia, à qual estava muito mais disposto a sucumbir do que Xenofonte.[9] Mas, mesmo que nossa proposta tenha de ser revista ou qualificada com base em nosso estudo das obras de Xenofonte, tem o mérito de permitir que iniciemos este estudo ajudando-nos a discernir a ordem em que as mais importantes delas se posicionam em relação uma à outra.

Na *Ciropédia*, Xenofonte apresenta suas ideias sobre o caráter do governante perfeito e sobre o modo de vida político em seu auge. Os escritos socráticos, liderados por *Memorabilia*, são dedicados ao filósofo por excelência e ao modo de vida filosófico, tal como Xenofonte os observara em primeira mão nas realizações de Sócrates. "Ciro" e "Sócrates", aparentemente, representam as duas alternativas que mais o impressionaram, constituindo os polos entre os quais acreditava encontrarem-se todas as outras possibilidades humanas (p. ex., a vida quase pública do cavalheiro) por referência às quais devem ser compreendidos. Em *Anábase*, os dois polos se aproximam quando Xenofonte, o aluno de Sócrates, deixa-o, indo contra os conselhos deste último, para participar de uma campanha que está sendo organizada por um novo Ciro.

CIROPÉDIA

Os feitos de Ciro, o velho, foram, em parte, devidos a seu nascimento (família), em parte, à sua natureza, e, em parte, à sua educação.[10] Se não fosse dotado de uma certa natureza (excelentes capacidades naturais acompanhadas pela tendência a usá-las de uma certa forma),[11] não poderia ter concebido seus grandes planos ou tê-los executado. Se não fosse fruto de duas linhas reais – seu pai foi rei da Pérsia; o pai de sua mãe, rei da Média –, suas oportunidades teriam sido limitadas de tal forma que afetariam a natureza de suas realizações.[12] Mas, deixando essas questões de lado, por enquanto, vamos começar a partir de uma análise de sua educação, tal como o título de Xenofonte nos convida a fazer.

---

8 *Memorabilia*, I 3.8-13; *Anábase*, III 1.4-8.

9 Ver, por exemplo, *Leis*, 658d2-4 e *Mênon*, 76e3-7. Ver *Characteristics*, I 167 e 309 de Shaftesbury (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1964), para a opinião de alguém que preferia Xenofonte a Platão a este respeito.

10 *Ciropédia*, I 1. 6.

11 *Ibid.*, I 2.1, 3.1-3, 4.24.

12 A comparativa brandura deste governo dependia, em parte, da reivindicação de legitimidade de Ciro, o velho, devida a seu nascimento e que sempre lutou para manter. Consideremos especialmente VIII 5.17-20, 5.26, 5.28 e VII 5.37 ss.

"Foi educado nas leis persas." O relato de Xenofonte não pretende seriamente ser histórico. De acordo com ele, a Pérsia em que Ciro foi criado, a Pérsia cujos exércitos liderou na conquista da Ásia e em cujo nome fundou um império, era uma república bastante pequena ou o que poderíamos chamar de monarquia constitucional. Era, além disso, uma república modelo de acordo com as ordenadas espartanas, uma Esparta melhorada. Se Xenofonte admirava Esparta, deve ter admirado ainda mais esta "Pérsia". Educando seus jovens publicamente, como fez Esparta, incutindo-lhes a continência e a obediência, bem como habilidades militares, a Pérsia suprimiu a educação espartana para o roubo em favor de uma educação para a justiça.[13] Como as cidades elogiadas por Platão e Aristóteles, a Pérsia de Xenofonte considerava como a tarefa mais importante de suas leis a formação do caráter de seus cidadãos: desejava moldá-los de tal forma que nem sequer teriam vontade de cometer qualquer ato perverso ou vergonhoso.[14] E, tal como outras cidades tidas em alta estima, era uma aristocracia, uma vez que a fidelidade do país aos elevados propósitos de suas leis dependia de que a autoridade política permanecesse firme nas mãos daqueles e somente daqueles que tivessem concluído o curso da educação planejada para obter esse efeito.[15] Em outras palavras, com a quase exceção de sua brincalhona proposta de que os regimes políticos almejáveis não são meros objetos de orações ou desejos futuros, mas realmente existiram em algum momento no passado, a apresentação da Pérsia por Xenofonte segue as linhas mais familiares para nós em Platão e Aristóteles. E, na medida em que o sucesso de Ciro e de seus persas foi devido à formação que receberam das leis persas,[16] a *Ciropédia*, como um todo, representa uma espécie de homenagem a essas leis e ao regime persa que os manteve.

A educação de Ciro, entretanto, no sentido amplo do termo, teve lugar não apenas na Pérsia, mas também na Média, na corte de seu avô, um déspota oriental típico que governava um país de estilo muito diverso do da Pérsia.[17] Em consonância com isso, o sucesso de Ciro equivaleu à transformação política, de fato, transformação em grande escala, da Pérsia. O império persa que fundou tinha pouco em comum com a antiga Pérsia, que efetivamente substituiu, relegando-a ao *status* de uma província um tanto pequena – por mais que, por sólidas razões políticas, Ciro desejasse ressaltar a semelhança entre a antiga e a nova ordem em vez de suas diferenças.[18] E Xenofonte parece apresentar a transformação da Pérsia por Ciro de modo não menos simpático do que apresentou a antiga Pérsia que Ciro transformou. Além disso, as mudanças operadas por Ciro dificilmente poderiam ter ocorrido, ou ser defendidas por ele, se não houvesse falhas graves na antiga Pérsia. Ao apresentar a carreira de Ciro, Xenofonte não podia deixar de chamar a atenção para esses defeitos. Isso significa, porém, que foi

---

13 *Ibid.*, 12.6 ss.; comparemos com *Constituição de Esparta* 2.6 ss., bem com *Anábase* IV 6.14.

14 *Ciropédia* I 2.2-3.

15 *Ibid.*, I 2.15.

16 Consideremos, entre outros trechos, *ibid.*, I 1.6, 2.2, 3.1, 5.7-13; II 1.3; III 3.50-55, 3.70; IV 2.38-46, 5.1-4, 5.54; V 2.15-20; VII 5.70; VIII 8.15.

17 Comparemos com *ibid.*, I 2.2 com 3. 1, 3.13-18, 4.1, 4.25 e 5.1.

18 *Ibid.*, VII 5.85.

forçado a salientar o que Platão e Aristóteles se permitiram apenas insinuar: os defeitos do republicanismo clássico, na sua forma mais elevada ou mais exaltada; assim, deu um passo importante em direção à crítica muito menos simpática de Maquiavel, um favor que Maquiavel reconheceu em muitas observações cheias de apreço.[19]

Para retornar à educação de Ciro na Média, vemos que passou de seu 13º até o 15º ou 16º ano na corte de seu avô, encontrando ali aspectos tanto de que gostar como de que não gostar. Por exemplo, agradava-lhe o estilo de vestuário e de adorno da Média, que muito suplantava o persa em riqueza e esplendor,[20] e deleitava-se ao extremo em aprender equitação.[21] Mas não apreciava a paixão dos medas por comidas elaboradas – o que tornava o processo de saciar a fome desnecessariamente complicado e demorado[22] – e por bebidas embriagantes, até porque faziam com que o próprio rei, assim como seus agregados, esquecessem o respeito que lhe deviam.[23] Embora Ciro criticasse duramente o comportamento dos monarcas medas, pelo menos em retrospecto,[24] mesmo quando menino pode ter tido alguma consciência de que a monarquia absoluta não deixa de ter suas vantagens.[25] E, naquele momento ou mais tarde, formou a opinião de que os seus companheiros na Pérsia seriam atraídos, como ele, pelas oportunidades "médias" de riqueza e distinção indisponíveis para eles na república persa, incomparavelmente mais austera.

Quando Ciro estava, provavelmente, ainda nos seus vinte e poucos a vinte e tantos anos (mas já considerado, na Pérsia, um homem maduro), uma combinação de forças reunidas e lideradas pelo rei da Assíria trouxe ameaças para a Média (agora governada por Ciro sob Ciáxares). A ameaça à Média era, ao mesmo tempo, uma ameaça para a Pérsia, pois a aliança com sua vizinha fora certamente uma das rochas sobre as quais a independência persa se mantivera até aquele momento. O governo persa decidiu, portanto, em resposta a um pedido de Ciáxares, enviar uma força de 31 mil persas para ajudar a defender sua aliada. Também consentiram na vontade de Ciáxares quanto à seleção de Ciro, que ainda possuía muitos amigos na Média, desde sua estada lá, 10 anos ou mais antes, para comandar essa força. Ciro, conforme respondeu, "não era contrário" a aceitar a atribuição. Esta foi a abertura pela qual provavelmente esperava. Mas, para discernir a previdência, ousadia e inventividade, a paciência, determinação e perseverança que estão entre os fatores que compõem a grande liderança política, basta apenas considerar a distância entre o que Ciro foi autorizado a fazer por esta comissão e aquilo que pretendia fazer, e entre os recursos que lhe proporcionou e aqueles que seu projeto maior exigia.

---

19 Com referência à *Ciropédia* em particular, ver *O príncipe*, 14 e 16, e *Discursos*, II 13; III 20, 22 e 39.

20 *Ciropédia*, I 3.2-3; comparemos com VIII 1.40-41 e 3.1-14.

21 *Ibid.*, I 3.3, 3.15, 4.4-5; comparemos com IV 3 e VIII 3.16 e 3.25.

22 *Ibid.*, I 3.4; comparemos com I 5.12; IV 2.38-47, 5.1-7; V 2.14-21, 3.34-35; VI 2.25-29; mas também VIII 2.1-7.

23 *Ibid.*, I 3.10-11; comparemos com VIII 4.9-15.

24 *Ibid.*, 16.8; comparemos com 3.18.

25 Consideremos *ibid.*, I 3.16-18 com VIII 1.22, e Aristóteles, *Política*, 1269ª8-12, 1286ª9-16.

Ciro era, de fato, o herdeiro do trono persa; mas, mesmo como rei, não teria nenhuma autoridade independente além de poder realizar sacrifícios em favor do país.[26] Sua autoridade legal constituía, naquela altura, apenas no comando militar para o qual tinha sido designado. Ou seja, dependia totalmente da decisão (revogável) do governo persa. Ora, dado o tamanho e a natureza da força que lhe foi confiada e a ocasião para seu envio, aquele governo deve ter tido em mente o seu envolvimento em nada mais do que uma guerra limitada e defensiva. E só essa guerra teria sido verdadeiramente compatível com o desejo de manter o modo de vida único da Pérsia, que demandava atenta supervisão mútua por parte de cidadãos familiarizados uns com os outros por meio do contato diário.[27] Teria sido muito difícil, para não dizer impossível, manter tal modo de vida em uma "Pérsia maior", que poderia resultar da tentativa de absorver as conquistas estrangeiras, e que teria sido quase tão ameaçada pelas múltiplas e prolongadas ausências da Pérsia que a administração dos territórios conquistados como províncias subjugadas teria exigido. No entanto, Ciro não pretendia apenas ajudar a aliada da Pérsia e, assim, contribuir para sua defesa, mas conquistar todos os países que se opunham à Pérsia e incorporá-los, juntamente com outros, na Pérsia maior que imaginava. Não tinha intenção, além disso, de entregar essas conquistas ao governo persa, cujo trono limitado um dia ocuparia. Ao contrário, estava determinado, desde o início (isto é, ainda durante a vida de seu pai), a governar ele mesmo como monarca absoluto, sem as limitações de uma constituição.

Enquanto tomava as medidas necessárias para essas realizações, Ciro teria de ignorar a vontade, e talvez mesmo as ordens,[28] do governo persa, até que lhe pudesse oferecer ou uma tentação irresistível[29] ou um fato consumado,[30] ou uma combinação dos dois. Apenas para atingir seus objetivos militares seria necessário um grande exército, do qual sua força original persa poderia constituir no máximo o núcleo – mesmo assim, somente se pudesse obter o consentimento do exército para projetos que não tinha o direito de obrigá-los a empreender. Ciro também teria de garantir sua aquiescência para uma reorganização muito substancial destinada a compensar a deficiência em número pelo aumento da capacidade bélica. Seria preciso granjear aliados, além dos medas, que estivessem dispostos, quer de maneira consciente ou inconsciente, a empenhar-se e assumir riscos em prol de uma supremacia persa e de sua própria submissão; por sua vez, os próprios medas (sem mencionar Ciro sob Ciáxares) teriam de ser convencidos a reconhecer a supremacia de um aliado até então igual ou até mesmo inferior. Finalmente, os próprios companheiros de armas de Ciro, dos quais muitos eram seus iguais em termos políticos – coletivamente, na verdade, seus superiores –, teriam de ser persuadidos a reconhecer a conveniência ou a necessidade de conceder-lhe

---

26 *Ciropédia*, VIII 5; comparemos com 13.18.

27 *Ibid.*, I 2.3-5.

28 Consideremos *ibid.*, VI 1.4.

29 *Ibid.*, I 2.3-5.

30 *Ibid.*,VIII 5.

uma autoridade irrefreada, de se curvar a ele como os persas jamais haviam se curvado diante de outro ser humano.[31]

O exército confiado a Ciro consistia em um milhar de "pares do reino" – isto é, aqueles nobres que concluíam a educação persa e, consequentemente, recebiam plenos direitos de cidadania – e 30 mil plebeus. (Isto, em um total de 120 mil persas.)[32] O significado estritamente militar desta proporção reside no fato de que somente os nobres eram equipados e preparados para o combate próximo. Este era o tipo de batalha em que, em geral, se sobressaíam os gregos em vez dos não gregos, e que permitia que exércitos numericamente inferiores derrotassem outros muito maiores preparados apenas para escaramuças ou para o combate a distância. Mas havia também um significado político na divisão no exército de Ciro. Em casa, na Pérsia, toda a classe daqueles denominados nobres era pequena em número, mas, ainda assim, dominava os plebeus muito mais numerosos, que não tinham qualquer participação nos direitos cívicos.[33] Presumivelmente, o monopólio dos nobres sobre o tipo mais eficaz de combate contribuía para a facilidade com que eram capazes de manter sua ascendência; e podemos supor, portanto, que, no envio de um exército para fora da Pérsia as autoridades domésticas tivessem o cuidado de manter, tanto no exército quanto aos persas que ficassem em casa, uma relação numérica entre as classes considerada politicamente segura.[34] Mesmo assim, devem ter avaliado que o exército confiado a Ciro estivesse à altura da tarefa (defensiva) a ele atribuída. Ou, se tinham qualquer dúvida acerca desse ponto, tomaram a decisão política de correr um risco um pouco maior nas mãos de seus inimigos estrangeiros em vez de colocar armas perigosas nas mãos de potenciais inimigos internos.

Ciro avaliou a situação do exército de modo um pouco diferente. Não se preocupava, para dizer o mínimo, em preservar o equilíbrio político, quer no exército ou em casa, mas se preocupava muito com o fato de que as pequenas dimensões do ramo mais eficaz do exército tornavam-no inadequado para as tarefas que planejava. A solução militar óbvia era dar armas pesadas para os plebeus (armas a serem pagas pelo amedrontado Ciáxares)[35] e induzi-los, com a promessa de igualdade de tratamento no futuro, a se juntarem às fileiras dos habilitados para o combate próximo. Era possível prever que os plebeus aproveitariam sem hesitar a oportunidade de melhorar seu *status* e condição de vida, mas era de se esperar oposição dos nobres no exército. Ao contrário das autoridades domésticas, os nobres estavam no local e teriam de ser informados imediatamente e até mesmo consultados a respeito de tais mudanças; e não estariam alheios às suas implicações políticas domésticas. Desta forma, antes mesmo de abordar

31 Comparemos *ibid.*, I 3.18 com VII 5.37 ss., VIII 1.1-5, e em especial 3.13-14; comparemos com *Anábase*, III 2.13.

32 *Ciropédia*, 12.15.

33 *Ibid.*, II 1.3.

34 Consideremos o fato de que o contingente adicional enviado a Ciro pelas autoridades persas, quando decidiram atender a seu pedido de reforços, era composto por 40 mil plebeus e nenhum nobre: V 5.3.

35 *Ciropédia*, II 1.2-10.

o tema do fornecimento de armas aos plebeus, Ciro dirigiu-se aos nobres que haviam sido indicados para acompanhá-lo.[36]

Neste, o primeiro de seus muitos discursos políticos, fala dos costumes herdados de seus antepassados e de sua própria situação. De acordo com Ciro, estão agora em uma situação que lhes permite evitar o erro de seus ancestrais de não colocar em prática esses meritórios costumes: "Observo que nossos antepassados não eram piores que nós: também perseveraram na realização daqueles atos que são reconhecidos como virtuosos. Mas que bem obtiveram por serem homens deste tipo, tanto para a comunidade persa como para si próprios, isto já não sou capaz de perceber." Ciro tacitamente encara a preservação do regime persa e do modo de vida persa como inútil. As coisas boas que tem em mente são precisamente aquelas que a Pérsia não fornece: "muita riqueza, muita felicidade e grande honra" para si e para seu país. Esta é a razão pela qual a guerra, que era tida pelas autoridades persas apenas como uma ameaça a ser sufocada o mais rápido possível, é vista por Ciro como uma oportunidade – uma oportunidade para utilizar as qualidades por tanto tempo cultivadas pelos persas, que os moldam fisicamente e os preparam na alma para a supremacia militar:

> Já que sabemos por nós mesmos que, desde a infância, praticamos atos nobres e bons, marchemos contra os inimigos, os quais sei, com certeza, serem não mais que amadores em uma disputa contra nós. ... Vamos, então, agir com coragem, também porque está longe de nós a reputação de injustamente desejar coisas que pertencem a outros. Pois são os inimigos que agora avançam e desferem golpes injustos, enquanto nossos amigos recorrem a nós como aliados. O que é mais justo do que se defender, ou mais nobre do que ajudar os amigos?

Xenofonte não precisa indicar aqui a reação dos nobres que ouviram este discurso: todo o resto do livro o revela. Os nobres, talvez com uma ocasional exceção,[37] concordaram não só com o rearmamento dos plebeus proposto por Ciro, mas com muitas outras de suas medidas, e o fizeram, apesar das graves consequências políticas de cada etapa por si só e todas em conjunto. O motivo não é serem tão tolos que não tivessem consciência dessas implicações: reside no efeito que teve sobre eles o discurso de Ciro. Seus corações e, portanto, também suas mentes, já não estavam voltados para um regresso a casa, ao seu modo de vida ancestral, mas almejavam partilhar das grandes empreitadas para as quais as palavras de Ciro lhes abriram os olhos.

O rearmamento dos plebeus ocorreu logo em seguida. Tendo prevenido os nobres com antecedência da maneira mostrada, Ciro teve apenas de lhes apontar a sensatez de tal passo do ponto de vista estritamente militar.[38] Embora seja mais difícil com-

36 *Ibid.*, I 5.7-14.

37 Consideremos as observações de Aglaitada (um homem sobre quem nada mais sabemos) em II 2.11-16.

38 *Ciropédia*, II 1.10-12.

preender o modo como[39] apresentou a proposta aos plebeus, devemos retornar a uma passagem anterior, na qual Xenofonte lança luz sobre "todo o regime dos persas".[40] Ocorre que nenhum dos persas é excluído, por lei, da partilha de honras e cargos, ou do que denominamos direitos civis; ao contrário, todos estão autorizados a mandar seus filhos para escolas públicas da justiça. Mas somente os pais que se podem dar ao luxo de sustentar seus filhos sem obrigá-los a trabalhar de fato os enviam. E só os homens que foram educados nas escolas públicas e galgaram com sucesso os outros estágios de formação (estes também excluindo a participação nas ocupações lucrativas), completando-os, são autorizados a participar de honras e cargos. O que nos diz esta situação de igualdade jurídica e desigualdade de fato é que a distinção entre as classes aristocráticas na Pérsia repousava sobre uma base que os próprios aristocratas não estavam dispostos a defender abertamente como tal: ou seja, a riqueza herdada. Quanto aos plebeus, podemos ter certeza de que consideravam sua exclusão da igualdade política, e sua dura sorte em geral, como imerecidas.[41] Ciro, portanto, dirigiu-se a eles da seguinte forma:

> Homens da Pérsia, fostes todos nascidos e criados no mesmo país que nós [nobres]; tendes corpos não piores que os nossos, e vos condiz não terdes almas piores que as nossas. No entanto, se sois homens desse tipo, na nossa pátria não partilhardes igualmente conosco, excluídos não por nós, mas pela necessidade de encontrar vossas provisões diárias. Agora, por outro lado, será a minha preocupação, com os deuses, que vós as tenhais, mas, se desejardes, podereis usar armas tal como as que usamos, correr os mesmos riscos que nós, e, se algo de nobre e de bom disto advir, ser considerados dignos de recompensas compatíveis.[42]

Assim, 30 mil homens foram alçados à condição de nobres, reputando sua elevação como devida a Ciro apenas ou acima de tudo, com todas as implicações disso tanto para as relações de Ciro com os antigos nobres (recém-ameaçados) dentro do exército como para a perspectiva de o exército passar a ser, um dia, reabsorvido pela antiga Pérsia.

A reforma do exército foi, então, completada por duas outras etapas. Primeiro, com consentimento geral (orquestrado por Ciro), adotou-se o princípio de recompensar (incluindo promoções, é claro) de acordo com o mérito, sendo Ciro o juiz desse mérito.[43] Tal foi necessário não só por uma questão de revigorar o exército por meio de incentivos, mas também para constituir uma nova base para a distinção e a hierarquia em substituição às antigas e desgastadas, já que a hierarquia seria tão necessária na

39 Deveu-se à sugestão de um nobre atencioso, aparentemente agindo de modo próprio, o fato de que o próprio Ciro foi quem apresentou as armas aos plebeus: II 1.12- 14. Este foi o primeiro de muitos "auxílios" deste tipo que Ciro recebeu durante o transcorrer de sua ascensão. Nem é preciso dizer que aqueles que demonstraram tal iniciativa não foram esquecidos: ver VIII 4.11 e contexto.

40 *Ciropédia*, I 12.15.

41 Consideremos *ibid.*, II 1.19; comparemos com VII 5.67.

42 *Ibid.*, II 1.15 ss.

43 *Ibid.*, II 2.17-21, 3.1-16.

nova ordem como na antiga. Além disso, com sua própria autoridade, Ciro ordenou que os que fossem expulsos das fileiras por indignos fossem substituídos pelos melhores seres humanos disponíveis, quer fossem ou não concidadãos, "tal como no caso dos cavalos, preferem-se os melhores e não os da pátria".[44]

Escusado será dizer, Ciro dedicou-se às tarefas de ampliar seu exército com aliados e de preparar a subordinação dos aliados aos persas e a ele pessoalmente, bem como às tarefas militares propriamente ditas, com a mesma energia e habilidade que revelou na reorganização de seu exército. Além disso, muito foi auxiliado em aproximar seres humanos de si por sua óbvia decência e consideração, justiça e generosidade, lealdade e confiabilidade.[45] Essas qualidades, unidas à sua grande habilidade militar (que lhe renderam de imediato grande renome tão logo teve oportunidade de exibi-las em ação), geravam uma mistura de poderosa atração. Porém, vamos passar ao largo de todas essas atividades, apesar de tão agradável sua leitura no relato de Xenofonte, para continuar nosso exame das sementes políticas plantadas por Ciro em sua reorganização do exército persa e o que delas frutificou no império por ele fundado.

Já se pode discernir, agora, que seus esforços baseavam-se em uma profunda compreensão ou, pelo menos, em uma extraordinária percepção intuitiva, das limitações da "Pérsia", isto é, da aristocracia clássica. Sabia, por exemplo, que a lealdade que exigia, tal como no caso de qualquer sociedade particular, não universal, repousava sobre uma divisão arbitrária da humanidade em concidadãos (amigos) e estrangeiros (inimigos reais ou potenciais). (Comparemos com a análise de Platão, na *República*, dos defeitos da justiça entendida como ajudar amigos e prejudicar inimigos.) Ciro estava ciente, também, de que a hierarquia de classes, sem a qual, na condição pré-moderna de escassez material, o inusitado sistema persa de educação pública não poderia ter se sustentado, apoiava-se não no mérito ou na capacidade natural, mas no critério indefensável da riqueza herdada. (Na *República*, Platão foi capaz de remover essa mancha da aristocracia clássica somente graças ao expediente extremo da abolição da família.) Esses defeitos da velha ordem deveriam ser removidos na nova pela criação de um império universal (e, portanto, que tudo incluía) e por tornar as condições de riqueza, honra e responsabilidade dentro dela decorrentes apenas do mérito.

Acima de tudo, Ciro conhecia ou percebia a fraqueza daquela estima pela virtude e ações virtuosas como fins em si que a antiga educação persa se orgulhava em produzir, um apego do qual dependiam a antiga Pérsia e seu modo de vida. Falando, agora, apenas do apego, em si, e não da virtude que era seu objeto, tal apego não era realmente

---

44 *Ibid.*, II 2.26; comparemos com 6.27-34.

45 Ao falar das evidentes qualidades de Ciro, não temos intenção de negar aquilo que Maquiavel se deleita em assinalar, que o emprego judicioso de qualidades de um tipo diverso foi quase igualmente necessário ao sucesso de Ciro. (Ver nota 19.) Xenofonte também, é claro, nos deixa ver essas outras qualidades e sua importância para Ciro, embora apenas de modo consistente com o princípio que enuncia em *Anábase* (V 8.26) de que "é nobre, bem como justo e piedoso, e mais agradável lembrar (ou mencionar) as coisas boas e não as más". Quer dizer, não se privou totalmente do prazer de mencionar as coisas más.

o resultado da educação no sentido estrito da palavra. Ao contrário, fora inculcado à força nos nobres persas tanto literal[46] como figurativamente (através do louvor e da culpa).[47] E um apego assim produzido é vulnerável à tentação. (Comparemos com o que propõe Platão, no mito de Er, que conclui a *República*, com sua história sobre a escolha de vidas.) Ainda assim, ao fornecer aquela tentação, ao sugerir aos nobres que não perseverassem naquilo que consideravam como a virtude por si mesma, mas, ao contrário, por suas recompensas, Ciro parece ser mais um corruptor que um reformador. (Observamos, de passagem, que este pode ser o único quesito em que se assemelha ao outro herói de Xenofonte, o alegado corruptor dos jovens.) E, por apresentar de modo favorável a revolução de Ciro, Xenofonte parece estender sua solidariedade para com a corrupção dos nobres. A questão de como, de fato, Xenofonte encarava aquela corrupção é uma parte, talvez a mais importante, da questão de seu julgamento final sobre a nova ordem de Ciro como um todo.

Naquilo que constitui um prefácio para a obra,[48] Xenofonte nos diz que voltou sua atenção para Ciro após refletir sobre a frequência com que as democracias, monarquias, oligarquias e, acima de tudo, as tiranias, são derrubadas, e chegar à conclusão de que é extremamente difícil, para não dizer impossível, que seres humanos governem com êxito a outros seres humanos. Esta conclusão parece ser refutada pela carreira de Ciro, que demonstrou que não é difícil, nem impossível, governar seres humanos, desde que se saiba como fazê-lo. Ciro parece ter resolvido o problema político. Todavia, em sua conclusão para a *Ciropédia*,[49] Xenofonte admite, e mesmo enfatiza, que o império de Ciro foi vítima de conflitos e entrou em decadência imediatamente após sua morte. Os motivos não foram apenas que seus sucessores, a quem faltavam suas grandes qualidades, não fossem capazes de manter as instituições que Ciro estabelecera.[50] Tais motivos se devem, também, às falhas das próprias instituições.

Deixemos de lado o fato de que a nova fundação de Ciro constituía, em grande medida, apenas um "reembaralhamento das cartas", com as tribos outrora dominantes agora reduzidas à escravidão no serviço aos novos senhores; que a má vontade resultante tornou necessária a manutenção de um imenso aparato militar e uma grande guarda pessoal para Ciro,[51] uma rede de espionagem interna praticamente onipresente, embora informal,[52] e, além disso, o emprego de vários "feitiços" para manter impressionados, bem como intimidados, os governados;[53] que o "mérito" individual tão generosamente recompensado por Ciro algumas vezes mal se distinguia da lealdade a ele e da vontade

46 *Ciropédia*, I 2.6-7, 3.16-17.
47 *Ibid.*, I 2.12, 6.20.
48 *Ibid.*, I 1.
49 *Ibid.*, VIII 8.
50 *Ibid.*, VIII 1.6-8.
51 *Ibid.*, VII 5.58-70.
52 *Ibid.*, VIII 2.10-12.
53 *Ibid.*, VIII 1.40-42, 3.1-24.

de servir a seus objetivos meramente pessoais;[54] e que as recompensas assim recebidas eram revogáveis a qualquer momento, ao bel-prazer de Ciro.[55] É mais importante para nossos fins, agora, destacar que Ciro julgava provir exatamente dos mesmos amigos a quem mais recompensara o maior perigo para o seu trono.[56] Pode-se discernir a relevância dessa constatação no fato de que a maior parte desses amigos era os mesmos nobres a cuja ganância (em todos os seus aspectos) Ciro dera asas ao sugerir que substituíssem a busca da virtude por si mesma por sua busca pelas suas recompensas. De modo mais geral, a que o amálgama que Ciro tentou criar entre a educação persa e a continência, por um lado, e as vestimentas e o luxo medas, por outro,[57] embora temporariamente revigorante, foi, a longo prazo, e até mesmo a curto prazo, destrutiva das qualidades instituídas pela lei, dos hábitos mentais, dos quais dependiam não só a capacidade militar de Ciro, mas também a capacidade de se defender da qual qualquer país deve, em parte, depender.[58] Por conseguinte, aumentou a deterioração progressiva na qualidade do exército de Ciro, até mesmo no que concerne ao seu tamanho e à sua capacidade militar global.[59] Nem poderia a educação da nova nobreza, instituída por Ciro às portas de seu palácio, fornecer a emoção, a dedicação à virtude por si mesma que faltavam, as quais Ciro extirpara da antiga educação persa – em que pese sua semelhança superficial com aquela e apesar de seu sucesso na produção de uma ordem e respeito mútuo ilusórios.[60]

Com base nessas e em outras considerações similares, dificilmente podemos evitar a conclusão de Xenofonte acreditar que a tese sobre Ciro apresentada em seu prefácio viu-se refutada e não sustentada por sua narração da carreira de Ciro. Xenofonte deve, afinal, ter considerado toda a *Ciropédia* como um endosso das leis e regime "persas" antigos em vez de sua transformação por Ciro, embora haja um endosso adequadamente qualificado, tendo em conta os defeitos da velha ordem revelados pela obra. Mas por que, nesse caso, Xenofonte apresentou a transformação de Ciro de tal forma a torná-lo atraente para nós, pelo menos à primeira vista, e até mesmo ao ser examinado mais a fundo? Desejava simplesmente livrar-nos de uma perigosa tentação após ter, primeiro, induzido uma afinidade nossa para com ela? Ou será que estamos agora correndo o risco de repetir nosso erro, desta vez indo longe demais na direção contrária à nossa visão anterior equivocada? Estaria a verdade sobre Ciro, a

---

54 *Ibid.*, VIII 4.3-5, 4.9-12.
55 *Ibid.*, VIII 1.16-20 e 2.15-19.
56 *Ibid.*, VIII 1.45-48, 2.26-28, 4.3; comparemos com V 2.7-12.
57 *Ibid.*, VIII 8.15.
58 Comparemos *ibid.*, III 3.51-55 com I 5.7-10.
59 Isto se revela em especial pela crescente dependência de inovações técnicas e da transformação do papel dos oficiais de retaguarda. Comparemos III 3.41-42 com VI 3.27; e vejamos VI 1.27-30, 1.50-55, e VII 1.33-35.
60 *Ibid.*, VII 5.85-86; VIII 1.10-12, 1.16-33. Dos produtos desta educação, diz Xenofonte: "Contemplando-os aqui [nos portões do palácio], seria possível pensar que de fato vivem almejando o que é nobre."

própria opinião de Xenofonte sobre Ciro, em algum ponto entre esses dois extremos? Auxilia-nos a responder a esta pergunta, ou pelo menos a entender a posição de onde Xenofonte faz a sua avaliação final, um exame de duas conversas que apresenta entre o jovem Ciro e seus pais.

Ciro jamais consultou seus pais sobre seu maior projeto, e é bastante seguro afirmar que nenhum dos dois o teria aprovado se consultado com antecedência – o que não é a mesma coisa que se conformar graciosamente *a posteriori* ou aceitar da melhor forma possível um fato consumado.[61] Mas, a julgar pelo menos a partir das conversas mencionadas, os motivos para a desaprovação teriam sido diferentes nos dois casos. Ciro e a mãe conversaram na Média, quando ele era ainda menino, sobre a diferença entre a justiça meda e a persa.[62] Sua mãe fala em tons que deixam bem clara sua opinião quanto à superioridade da última, uma preferência da qual Ciro demonstraria não compartilhar.[63] Ciro conversou com o pai quando estava de partida novamente para a Média, desta vez para assumir seu fadado comando. Seu pai fala da própria situação de Ciro, levantando a questão do significado de se responsabilizar pelo governo de outros seres humanos:

> Tereis esquecido, filho, das conclusões a que chegamos na avaliação que certa feita fizemos: de que constitui um ato suficiente e nobre para um homem ser capaz de exercer tais cuidados para que ele próprio atinja uma nobreza e bondade maduras e que forneça, para si e sua família, as provisões necessárias para o dia a dia? Mas, sendo esta uma tarefa grande [suficiente], saber como liderar outros seres humanos para que tenham todas as provisões diariamente em abundância e de forma que todos sejam como deveriam ser, isso nos pareceu então algo espantoso. Sim, por Zeus, pai, lembro-me de dizerdes isso; e para mim também parecia uma tarefa de monstruosa grandeza governar com nobreza. E, mesmo agora, tenho a mesma opinião quando analiso o assunto examinando o próprio governar. Contudo, sempre que, olhando para os outros seres humanos, reconheço que tipo [é capaz de] continuar a governar e que tipo de concorrentes teremos, parece-me demasiado vergonhoso se acovardarem diante de seres desse tipo e não estarem dispostos a entrar na competição contra eles... Mas observa, meu filho, há momentos em que a concorrência não é com os seres humanos, mas com as próprias obrigações, sobre as quais não é fácil estabelecer uma superioridade definida.[64]

Aparentemente, Ciro, ao contrário do pai, não considerava tornar-se nobre e bom, enquanto diferente de governar outros, como uma grande tarefa. Sua ânsia para governar outros, também, implica a crença de que já tinha alcançado esta meta ou, pelo menos, já sabia muito bem o que significa ser nobre e bom. Seu pai, cujas observações ao longo da conversa nos fazem lembrar de Sócrates, claramente não tinha tanta certeza. Portanto, em favor de Ciro, o pai hesitava mais do que este mesmo sobre a conveniência de Ciro assumir a responsabilidade política (ou militar). E resta a nós

---

61 *Ciropédia* VIII 5.22-28; comparemos com VI 1.4.

62 *Ibid.*, 13.18 e contexto.

63 Comparemos com *ibid.*, VIII 5.24.

64 *Ibid.*, I 6.7-9 e contexto.

saber se algumas indicações posteriores de Xenofonte quanto à pobreza interior – em um contexto de política externa de esplendor e sucesso sem limites – da vida de Ciro como rei não têm como finalidade sugerir as consequências de sua desconsideração dos conselhos paternos.[65] Decerto Xenofonte jamais diz de seu Ciro, como disse uma vez de Sócrates, "Ele me pareceu ser abençoadamente feliz".[66]

Podemos, agora, voltar-nos mais uma vez à questão de como Xenofonte percebia a corrupção dos nobres por Ciro. Já observamos, mesmo que apenas por meio de um gracejo, que o fato de Ciro ser um corruptor lhe propicia algo em comum com Sócrates. Estamos prontos, agora, para discernir que havia uma pitada de verdade nessa observação. Pois a crítica implícita que o pai faz de Ciro poderia ter sido feita a respeito de praticamente qualquer um dos nobres educados na antiga Pérsia. Estes acreditavam que sua formação era suficiente para torná-los bons;[67] e, assim acreditando, voltavam sua atenção para a idade "adequada", em seu próprio desenvolvimento, para dedicar-se aos assuntos públicos, tal como Ciro deveria fazer. Na verdade, eram inferiores a Ciro na medida em que este tinha consciência um pouco maior do que eles de ser insuficiente o que consideravam como virtude. Vistos sob esta luz, a corrupção dos nobres por Ciro e seu questionamento de sua virtude, podem ser considerados como uma libertação. E, dada a proibição, na Pérsia antiga, do ensino à maneira socrática,[68] pode ter sido o único tipo de libertação ali possível. No entanto, era uma libertação certamente incompleta, até mesmo abortiva, como era fadado a ser um esforço público deste tipo. A simpatia que angaria é devida apenas a ser um pálido reflexo da "corrupção" socrática de alguns poucos jovens atenienses e estrangeiros. Ou seja, serve para nos lembrar da pergunta: em que consiste uma educação socrática?

Xenofonte levou-nos a suspeitar de que faltava ao próprio Ciro uma educação desse tipo mais elevado. Porém, se, ao contrário de nossas expectativas anteriores, o que é mais importante saber sobre Ciro não é a educação que recebeu, mas a que lhe faltava, o que pretendia Xenofonte sugerir com seu título "*Ciropédia*" (Educação de Ciro)? Ou não passa este de um companheiro apropriado para "*Ciranábase*" (Ascensão de Ciro), que remete para a "ascensão" ou jornada pelo interior do país que o jovem Ciro não concluiu? "*Ciropédia*" seria, portanto, uma referência à educação que Ciro, o velho, não completou, ou chamaria a atenção para o ponto em que tal educação cessou.

---

65 Xenofonte pouco diz a respeito da vida de Ciro após este ter completado suas conquistas: ver VIII, 6.19-7.2. Seria possível comparar, aqui, com o tipo de jantares que ocorriam em torno de Ciro (VIII, 4) com o tipo que ocorria em torno de Sócrates (todo o *Simpósio* de Xenofonte). Seria possível também analisar a proeminência que a *Ciropédia* dá ao tema de eros e das "duas almas", isto é, à questão daquilo que constitui a harmonia ou a saúde da alma: ver V 1.2-18; VI 1.31-51, 3.34-37, 4.2-11; VII 1.15-18, 1.29-32, e 3.2-16; comparemos com VIII 2.20-21 e 7.6.

66 *Memorabilia,* 16.14.

67 *Ciropédia,* I 2.15; comparemos com 2.5.

68 *Ibid.*, I 6.31-33; comparemos com *Memorabilia* IV 2.11-20.

Memorabilia

Como já foi aludido, há uma série de indícios relativos a Sócrates na *Ciropédia*, bem como aos escritos socráticos de Xenofonte. A conversa entre Ciro e seu pai – que, entre outras coisas, inclui a menção de um professor que ensinava justiça à maneira socrática – é um deles. Mais adiante, é referido o assassinato, pelo rei armênio, do professor de seu filho, um "sofista" a quem o pai acusou de corromper seu filho, ou seja, de desvirtuar sua afeição ou admiração pelo pai.[69] Ouvimos também a respeito das relações de Creso com o oráculo de Delfos e Apolo, um deus cujo desagrado Creso alcançou por duvidar de sua veracidade.[70] O convite ou instrução mais terna para que comparemos Ciro e Sócrates são as histórias paralelas de Panteia e Teodota. Quando o amigo a quem a confiara encorajou Ciro a contemplar Panteia, uma bela rainha cativa, Ciro recusou-se por medo de que sua beleza lhe despertasse um desejo tão grande de continuar a admirá-la que o levasse a negligenciar seus deveres.[71] Quando Sócrates, por outro lado, foi informado da presença, na cidade, de Teodota, uma mulher cuja beleza, segundo o informante de Sócrates, era grande demais para descrever em palavras, Sócrates respondeu: "Então temos de ir dar uma olhada, pois não é possível para aqueles que [apenas] ouvem saber o que é grande demais para descrever em palavras."[72] Não havia perigo de que Sócrates fosse afastado de suas atividades diárias pelo desejo de continuar a contemplar Teodota.

A diferença mais óbvia entre Ciro e Sócrates é que Sócrates nunca procurou ou preencheu cargos políticos elevados. À primeira vista, essa diferença pode não parecer muito significativa. A razão é que Sócrates, como ele admitiu e até mesmo reivindicava, era professor de política. (Para citar apenas algumas provas: foi como professor de política, de acordo com a *Memorabilia*, que seus dois mais famosos alunos, Crítias e Alcibíades, procuraram Sócrates e com ele conviveram,[73] e como se apresentou ao indivíduo cuja educação em suas mãos recebe a maior atenção no livro;[74] além disso, outra porção considerável do livro é dedicada a conversas de Sócrates com atuais ou futuros líderes políticos ou militares.)[75] Um crítico ou rival de Sócrates, desejando roubar seus alunos, perguntou-lhe uma vez se sua suposta crença de que capacitava outros a atuar na política não era desacreditada por sua própria abstenção da política, uma abstenção que mal condizia com a alegação de sabedoria ou conhecimento. Em sua resposta, Sócrates recusou-se a admitir que se abstinha da política: "Será que eu participaria mais da política por mim mesmo ou por assegurar que o maior número

---

69 *Ciropédia* III 1.14 e 1.38-40; comparemos com *Memorabilia* I 2.49-55.

70 *Ciropédia* VII 2.15-29; comparemos com *Apologia de Sócrates* 14-15, bem como Platão, *Apologia de Sócrates* 21ᵇ3-ᶜ2.

71 *Ciropédia* V 1.2-8 ss.

72 *Memorabilia* III 11.1 ss.

73 *Ibid.*, I 2.12-48.

74 *Ibid.*, IV 2.1-7.

75 *Ibid.*, III 1-7.

possível de indivíduos seja capaz de fazê-lo?"[76] Talvez, então, Sócrates simplesmente buscasse, por outros meios, o mesmo tipo de meta que Ciro, ou seja, objetivos igualmente públicos. Mas será que Sócrates compartilhava do pressuposto de seu crítico de que todo aquele que compreende política gostaria de colocar em prática esse conhecimento pelo envolvimento na política? E será que a educação por meio da qual pode ter tornado alguns mais capazes de se engajar na política também os levaria a optar (ou lhes permitiria continuar a desejar) fazê-lo?

Segundo Xenofonte, Sócrates queria que seus companheiros chegassem a aceitar o que ele aprovava[77] – o que teria sido perfeitamente possível somente no caso de seus melhores alunos. Um dos sinais por meio dos quais Sócrates pensava que poderia reconhecer os jovens com as melhores naturezas, com quem mais desejava conviver, era seu desejo de aprender todo o necessário para dirigir uma comunidade política com nobreza.[78] (É somente na seção da *Memorabilia* dedicada às conversas de Sócrates com líderes políticos e militares reais ou futuros que Xenofonte menciona Platão, a quem, de modo implícito, porém claro, identifica no contexto como o aluno por quem Sócrates mais se interessava.)[79] Xenofonte diz-nos também que Sócrates abordou diferentes tipos de jovens de diferentes maneiras, que adaptava sua abordagem para o tipo de natureza com que lidava.[80] É provável, portanto, que seu tratamento daqueles com as melhores naturezas levasse em conta sua nobre ambição; e isso, por si só, teria sido motivo suficiente para a educação socrática se apresentar a eles como uma educação para a política. Desta forma, continua a ser pertinente indagar que distância percorriam desde o ponto de partida político. Qual é a consequência da educação socrática – da educação que ele mesmo adquiriu e que forneceu a alguns outros ou os preparou para adquirir?

Xenofonte apresenta a educação socrática mais plenamente no último livro da *Memorabilia*. É verdade que a apresenta tal como Sócrates a adaptara para beneficiar Eutidemo, um jovem de natureza extremamente promissora.[81] No entanto, ao permitir isso, ao analisar o que mesmo os melhores alunos têm em comum com Eutidemo, podemos aprender algo com esta apresentação do ensino de Sócrates e, talvez, especialmente a partir da apresentação de seu início. Os melhores alunos têm em comum com Eutidemo, em primeiro lugar, um anseio pela virtude "por meio da qual os seres humanos tornam-se capazes de se engajar na política... e capazes de governar", ou seja, pela "mais nobre virtude e a maior arte," que é denominada "arte régia". Em segundo, uma vez que sua ambição é nobre, que partilham com ele a convicção de que não se pode praticar o bem nesses contextos sem ser justo.[82] Aparentemente, Sócrates começaria seus graves ensinamentos com um apelo a esta ambição, ou desejo, e esta

76 *Ibid.*, I 6.15, 6.1.
77 *Ibid.*, I 2.8.
78 *Ibid.*, IV 1.2.
79 *Ibid.*, III 6.1.
80 *Ibid.*, IV 1. 3.
81 Etidemo pertence à mais tola das classes descritas em IV 1.
82 *Memorabilia* IV 2.11; comparemos com IV 1.2.

convicção. Daqui resulta que o conhecimento da justiça é um pré-requisito de fundamental importância para o entendimento político e para a ação política. Mas será que os jovens a quem se dirige possuem esse conhecimento? É improvável que as melhores naturezas compartilhem o pressuposto tolerante de Eutidemo quanto a ser uma questão simples saber o que é justiça, ou, portanto, tenham uma parcela sequer de sua confiança ingênua de que o sabe. Mas estarão esses indivíduos totalmente isentos da crença de que sabem o que é justiça? E será que suas opiniões sobre o que é justiça seriam mais capazes de suportar as críticas de Sócrates do que as de Eutidemo?[83]

Uma vez atingido este ponto em uma conversa com Sócrates, está claro, para seus melhores alunos, que nada seria mais importante do que investigar o que é justiça, e fazê-lo com a ajuda de alguém que já prestou o inestimável serviço de revelar a sempre presente, mas até então ignorada, necessidade de tal investigação. Toda ideia de se dedicarem à atividade política deve ser adiada até que aquela tarefa seja realizada. Mas será realizada em um período de tempo finito? É quase desnecessário dizer que não é inteiramente satisfatório o relato de justiça feito por Sócrates no contexto da educação de Eutidemo.[84] Mas seria totalmente satisfatório qualquer outro relato socrático em Xenofonte (ou Platão)? O Sócrates de Xenofonte,[85] assim como o de Platão,[86] era famoso por jamais cessar, ou seja, por nunca terminar sua investigação sobre o que é justiça. A consequência é que a atividade investigatória, que deveria ser apenas preliminar ao envolvimento na política, passa a substituí-la. O que pretendia ser uma educação para a política, um meio, passa a ser o fim.

O relato que acabamos de esboçar sobre o que poderia ter induzido Sócrates ou alguns de seus alunos a abandonarem uma vida política pela vida filosófica decerto suscita mais perguntas do que fornece respostas. Seria possível até achar que constitui um argumento tanto contra a filosofia como a favor dela. Pois, se a investigação filosófica é incapaz de fornecer uma resposta para a questão do que é justiça, por que alguém que sente, em seus ossos, a necessidade profunda, e até mesmo urgente, de uma resposta estaria disposto a gastar sua vida nessa investigação? Entretanto, talvez a resposta à pergunta socrática esteja disponível, mas não expressa abertamente e, talvez, nessa resposta, e nas respostas às perguntas aparentemente relacionadas com o autoconhecimento e o bem,[87] se encontre a mais ampla exposição dos motivos para a superioridade – se é que existe – da vida filosófica sobre a vida política. Para beneficiar Eutidemo, que nunca se opôs a um argumento inadequado ou imperfeito, Sócrates achou por bem apresentar uma versão adequadamente simplificada, ou uma aproximação, de seus pontos de vista;[88] não nos é dito por Xenofonte o que Sócrates fez, nesta fase, no caso das

83 Consideremos *ibid.*, IV 2.12-20.
84 *Ibid.*, IV.4; comparemos em especial com I 2.40-46.
85 *Simpósio* 4.1; comparemos com *Memorabilia* I 1.16; IV 4.5, 8.4.
86 Ver o *Clitófon* como um todo; também *República* 354^{b-c} e $368^{b}4$-$^{c}3$, $435^{c}8$-$^{d}15$ (e contexto) e $611^{a}10$-$612^{a}6$.
87 *Memorabilia* IV 2.21-36; comparemos com os tópicos discutidos em III 9.
88 *Ibid.*, IV 2.40 ss.; comparemos com IV 6.13-15.

melhores naturezas. Não sabemos, portanto, se não era parte de seu tratamento, com o intuito de despertá-los para certos dilemas fundamentais que se recusava a resolver por eles, colocar algumas perguntas que deixava a seu cargo responder.[89] O que sabemos, o apoio que nos resta em nossa perplexidade, é apenas isto: que um obstáculo, que pode ser chamado de problema da justiça, impede o caminho para uma satisfação razoável ou nobre com a vida política, pelo menos temporariamente; e que, na tentativa de removê-lo, como devemos, de modo quase inevitável, entramos em contato com uma outra vida, que pretende ser superior à vida política. Como resultado, nossa tarefa passa a ser não só descobrir o que é justiça, mas descobrir o que é filosofia e verificar sua pretensão de constituir a melhor resposta para a pergunta "como viver?".

A *Memorabilia* ("Lembranças") como um todo é o relato de Xenofonte de sua exposição a esse outro modo de vida na pessoa de Sócrates. As lembranças foram redigidas e publicadas como que sob uma nuvem. Seu herói fora sentenciado à morte por seus concidadãos atenienses após ser condenado sob a dupla acusação de impiedade e corrupção dos jovens. Para começar a ver como esse fato pode ter influenciado a maneira pela qual Xenofonte os descreve, é preciso fazer um esforço para nos libertarmos, pelo menos por um momento, da situação de hoje, quando quase ninguém considera Sócrates como culpado de um crime capital. Sócrates, acredita-se amplamente hoje, era inocente do que foi acusado ou, mesmo que não fosse totalmente inocente, os fatos de que foi acusado não são e não deveriam ter sido tratados como crimes.

Devemos fazer esse esforço, apesar do fato de que o próprio Xenofonte, na medida em que era um defensor da inocência de Sócrates, é em parte responsável por nossa situação. Quando Xenofonte escreveu, é possível que a opinião geral sobre a questão da inocência ou culpa de Sócrates ainda não fosse consensual. Se a maioria dos destinatários imediatos de sua obra, aqueles mais interessados em Sócrates, era susceptível de ser convencida de sua inocência, quase certamente teriam amigos ou parentes que não o seriam. Tampouco estariam os primeiros destinatários, necessariamente, na posse de argumentos com os quais pudessem satisfazer os céticos – e, portanto, defender a respeitabilidade do seu próprio interesse em Sócrates. Foi Xenofonte, portanto, quem forneceu tais argumentos, não só em proveito próprio, mas também para outros socráticos, reais ou potenciais. Foi necessário para suas lembranças, como para os diálogos de Platão, assumir a forma de uma defesa de Sócrates. Ora, sempre houve alguns para quem o depoimento de Xenofonte tem mais peso que o de Platão: de acordo com Thomas Jefferson, por exemplo, "De Sócrates, nada temos de genuíno a não ser na *Memorabilia* de Xenofonte".[90] Xenofonte deve, assim, compartilhar com Platão o crédito ou responsabilidade pelo grande sucesso que tais defesas tiveram, um sucesso que ajudou a consolidar a opinião atual.

89 Comparemos com *ibid.*, III 11.14 (e contexto) e II 6.28.

90 Carta a William Short em *The Life and Selected Writings of Thomas Jefferson* (New York: Modern Library, 1944), 694.

A menos que façamos o esforço mencionado, abordaremos esta obra sob a influência desta visão; por conseguinte, de uma forma determinada. Tomamos como pressuposto sua tese sobre a inocência de Sócrates e, portanto, não damos especial atenção à organização e ao uso de argumentos e exemplos por meio dos quais Xenofonte se esforça por defender essa tese. Nossa cegueira para com a astúcia subjacente à sua discussão aparentemente simples se deve a não termos mais consciência, como até mesmo os partidários de Sócrates teriam na época de Xenofonte, da força das acusações contra Sócrates. Como resultado, não prestamos atenção suficiente nos indícios que Xenofonte nos fornece sobre os sacrifícios que teve de fazer ao refutar as acusações e sobre as distorções que teve de inserir em seu relato de Sócrates a fim de que prevalecesse a visão que é hoje aceita como verdade.

Por exemplo, no longo segundo capítulo da obra, que se ocupa da acusação de corrupção, Xenofonte cita uma série de alegações específicas feitas contra Sócrates por seu acusador.[91] Em cada caso, o ataque é seguido pela defesa de Sócrates por Xenofonte na questão em pauta. Uma vez que a defesa tem a clara intenção de desacreditar o ataque, dá a impressão de que essas alegações específicas eram totalmente infundadas. Porém, como Xenofonte decerto sabia, suas respostas nem sempre encaravam de frente os ataques nem os aniquilavam em sua totalidade.

Segundo a primeira dessas acusações, Sócrates induzia seus companheiros a desprezar as leis vigentes e o regime (democrático) estabelecido, por meio de observações tais como a sua crítica do sorteio como um método de seleção para a ocupação de cargos, e tornava violentos seus companheiros. Ao duplo ataque Xenofonte responde que, com certeza, Sócrates não tornava violentos seus companheiros. Até mesmo esta afirmação parece ser posta em dúvida pelo fato mencionado em seguida pelo acusador, de que Crítias e Alcibíades, notoriamente violentos, estavam entre aqueles ligados a Sócrates. Xenofonte não pretende defender os atos de Crítias e Alcibíades, nem negar sua ligação com Sócrates. Afirma simplesmente que Sócrates, com algum sucesso, fez o que pôde para que se moderassem enquanto estiveram sob sua influência; e que, se agiram mal depois, Sócrates não deve ter maior responsabilidade por isso do que, digamos, um pai digno cujo filho age mal depois de sair de casa. Não há do que discordar, mas essa afirmação não é capaz de responder à questão crucial sobre se – dada precisamente sua influência limitada sobre seu caráter, cujas tendências futuras não eram invisíveis – Sócrates deveria ter fornecido ferramentas a Crítias e Alcibíades sob a forma de uma educação política.

De acordo com a terceira alegação do acusador, Sócrates ensinava desrespeito aos pais, tanto por convencer seus companheiros de que os faria mais sábios do que seus pais como por meio de um argumento no sentido de que seria legítimo que a pessoa mais ignorante fosse presa pela mais sábia. A refutação de Xenofonte volta-se apenas para o ponto relativo à prisão. A quarta alegação, portanto, repete a acusação

91 *Memorabilia,* I 2.9, 2.12, 2.49, 2.51-52, 2.56 e 2.58.

quanto ao efeito de Sócrates sobre o respeito aos pais e se estende a parentes em geral e amigos. Aqui, até mesmo Xenofonte admite, no decurso da sua resposta, que Sócrates realmente disse as coisas que é acusado de ter afirmado sobre os pais e outros familiares, bem como amigos: uma certa perda de respeito por parentes e até amigos, em si, parece ser a consequência inevitável do elevado respeito para com aqueles que conhecem as coisas necessárias e são capazes de explicá-las. A alegação final do acusador declara que Sócrates fez um uso pernicioso de determinados trechos dos poetas de mais alto renome, interpretando, por exemplo, uma linha de Hesíodo como se significasse que ninguém se deve abster de qualquer ação injusta ou vergonhosa, mas cometer até mesmo essas ações por amor ao ganho. A resposta de Xenofonte alude ao padrão estabelecido por Sócrates para o benéfico ou bom, mas nada diz sobre a sua opinião acerca do nobre e justo.[92]

Uma vez que temos consciência do modo como foi escrita a *Memorabilia*, somos obrigados a indagar como essa maneira de escrever pode ter afetado a imagem que apresenta do filosofar socrático como um todo. À primeira vista, Xenofonte parece negar que Sócrates tenha se envolvido no que podemos chamar de filosofia natural: "Nem conversava ele, da forma como a maioria dos outros conversava, sobre a natureza de todas as coisas, investigando o estado do que é chamado, pelos sofistas, de cosmos, e por quais necessidades cada um dos seres celestiais vem a ser."[93] Ao contrário, "conversa sempre sobre as coisas humanas, investigando o que é piedoso, o impiedoso, o que é nobre, o vil, o que é justo, o injusto, o que é a moderação, a loucura, o que é a coragem, a covardia, o que é o estado, o estadista, o que é o governo de seres humanos, o governante apto de seres humanos, e sobre as demais coisas tais quais considerava nobres e bons aqueles que as conhecessem, e aqueles que as ignorassem eram justamente chamados de escravos".[94] Contudo, há outras indicações, tanto na *Memorabilia* em si como em outros dos escritos socráticos, de que Sócrates de fato ocupou-se da filosofia natural. Em certa ocasião, refere-se à sua reputação como filósofo natural sem fazer objeção a ela.[95] Sócrates parece ter identificado sabedoria (a qual denominou o maior bem) com a ciência de todos os seres.[96] E jamais deixou de investigar o que cada um dos seres é, em parte, talvez, por meio da leitura e do estudo das obras dos antigos sábios.[97] Não há nada que sugira que os seres em questão não incluíam os seres celestiais, ou as obras dos chamados filósofos pré-socráticos. Na verdade, Xenofonte indica claramente que Sócrates conhecia as doutrinas desses filósofos, tendo citado Anaxágoras, em especial, pelo nome.[98] Mesmo os trechos que fundamentaram nossa

---

92 Comparemos com Platão, *Hiparco*, bem como *Memorabilia* I 2.54.
93 *Memorabilia*, I 1.11; para o uso do termo "filosofia natural" comparemos com "investigação a respeito da natureza," Platão, *Fédon* 96ª8.
94 *Memorabilia*, I 1.16.
95 *Econômico*, 11.3; comparemos com *Simpósio*, 6.6-7.4.
96 *Memorabilia* IV 5.6, 6.7.
97 *Ibid*, IV 6.1; I 6.14.
98 *Ibid*., I 1.14; IV 7.5-7.

primeira impressão demonstram, ao serem reexaminados, ser mais qualificados do que pareciam de início. Sócrates não conversava sobre a natureza de todas as coisas "da forma como a maioria dos outros conversava": pode tê-lo feito de maneira diferente. Sempre conversava sobre as coisas humanas "e as outras coisas," cujo conhecimento considerava essencial para a nobreza e a bondade (cavalheirismo): o conhecimento de outras coisas além das coisas humanas é, evidentemente, essencial para o cavalheirismo no sentido socrático. Essas duas passagens ocorrem no primeiro capítulo da *Memorabilia*, o capítulo em que Xenofonte confronta a acusação de impiedade. Talvez sua defesa de Sócrates contra essa acusação exigisse que negasse, de alguma forma, que Sócrates se ocupara da filosofia natural.[99]

Para perceber, tão claramente quanto possível, por que tal possa ter ocorrido, devemos considerar o que significa ocupar-se da filosofia natural – tanto para o próprio Sócrates como para os pré-socráticos, de cuja forma de abordar o assunto Sócrates desviou-se e criticou. Xenofonte nos conduz a esta constatação ao relatar as críticas feitas por Sócrates a seus antecessores.

Sócrates criticava as doutrinas de seus predecessores sobre a natureza de todas as coisas devido à sua implausibilidade: "alguns têm a opinião de que o ser é sozinho, outros, de que os seres são ilimitados na multitude; alguns, de que tudo está sempre em movimento, outros de que nada jamais se move; alguns, de que tudo vem a ser e perece, outros, de que nada jamais vem a ser ou perece".[100] Além disso, Sócrates considerava os assuntos que tentavam elucidar como não apreensíveis pelos seres humanos.[101] Não pode ter querido dizer com isso que a razão é incapaz de lançar qualquer luz sobre os assuntos em questão – as próprias doutrinas da implausibilidade apontam para as plausíveis (o meio entre os extremos opostos). Ao contrário, deve ter tido em mente que estar de posse até mesmo de doutrinas muito plausíveis não significa ainda ter conhecimento desses assuntos. A própria atividade filosófica de Sócrates seria, então, distinta, pelo menos, das de muitos de seus antecessores ao ser orientada por uma maior consciência de seus limites.

Este fato já está implícito na descrição que faz Xenofonte da atividade como a tentativa de descobrir o que é cada um dos seres. O aspecto da natureza ao qual temos mais acesso é "o quê", perceptível de cada um dos seres, ao invés de suas causas imutáveis (causas que nem vêm a ser nem perecem). A natureza perceptível de cada ser é sempre a natureza de um grupo ou classe de seres.[102] Como tal, é mais visível no discurso. Na verdade, a classificação, a separação das coisas em classes ou tipos,[103] subjaz à nossa fala, nossa capacidade de falar. Segundo Sócrates, o "dialogar" (*tò dialégesthai*)

---

99 Consideremos *ibid.*, IV 7.6 e *Simpósio,* 6.6-8, bem como Platão, *Leis,* 966c4-967a8 e *Apologia de Sócrates,* 18b6-c3.

100 *Memorabilia* I 1.14; comparemos com IV 7.6-7.

101 *Ibid.*, I 1.13 e IV 7.6.

102 *Ibid.*, IV 6.

103 *Ibid.*, IV 5.11 e *Econômico,* 9.6 segs.

recebeu este nome devido à prática daqueles que se reúnem para deliberar em comum por meio da separação (*tò dialégein*) das questões segundo sua espécie.[104] Podemos ser tentados a pensar que o conhecimento de classes ou tipos ou espécies imutáveis poderia, simplesmente, tomar o lugar do conhecimento das causas imutáveis. Mas isso seria o mesmo que ignorar a manifesta dependência de classes de seres da existência desses seres (individuais). O Sócrates de Xenofonte nunca fala de "ideias" com existência distinta: as classes ou tipos não são distintos de seus membros; as naturezas são sempre as naturezas das coisas que as possuem. É verdade que as naturezas são as causas das coisas, definindo limites para elas. Entretanto, compartilham essa responsabilidade com algo diferente delas, algo pelo qual não são responsáveis e cuja existência e natureza não lhes são garantidas por elas nem por qualquer outra coisa que conhecemos. (Sócrates pode apontar para essa responsabilidade compartilhada quando chama a atenção para o comportamento diversificado de coisas que possuem a mesma natureza perceptível.)[105] Como resultado, não podemos saber, embora possamos suspeitá-lo, que algumas classes são permanentes.

A mais profunda implicação da crítica de Sócrates a seus predecessores filosóficos fica clara somente quando examinamos mais de perto o que tentavam fazer os pré-socráticos. Haviam tentado descobrir não apenas o estado do cosmos, mas "as necessidades" em virtude das quais cada uma das coisas celestiais passa a ser ou "a forma como o deus inventa cada uma das coisas celestiais", entendidas como o modo como as idealiza.[106] Escusado será dizer que entendiam que o reino da necessidade se estendia a assuntos terrenos também. A prudência e a loucura humanas, assim como o acaso, derivam da necessidade fundamental e são por ela limitados. Sua afirmação mais básica, a inspiração das doutrinas por meio das quais tentavam elaborar e justificar essa afirmação, era que não é tudo que pode passar a ser ou acontecer, mas apenas o que se harmoniza ou é permitido pela natureza da causa ou causas fundamentais. Porém, se é impossível discernir as causas fundamentais, não se deveria considerar essa afirmação como meramente plausível? Todavia, poderia Sócrates, como filósofo ou como ser humano, deixar em aberto a pergunta se "qualquer coisa" pode acontecer?

Para explaná-lo mais detidamente, Sócrates pode não ter conhecido qualquer indício que apoiasse tal opinião, que desafiasse a alegação básica dos filósofos. Pelo contrário, a alegação pode ter sido sustentada por todas as evidências disponíveis a ele. Contudo, apesar de Sócrates poder, com razão, atribuir um peso considerável a esse fato, ainda teria de levar em conta as afirmações daqueles que têm a pretensão de conhecer indícios em contrário. O uso da adivinhação, por exemplo, implica a afirmação de que pode existir uma importante ligação entre dois eventos (um espirro e a futura salvação de um exército, para tomar um exemplo entre muitos na *Anábase* de Xenofonte) que não decorrem dos eventos em si, da ação deliberada de seres humanos

---

104 *Memorabilia*, IV 5.12.

105 *Simpósio*, 7.4.

106 *Memorabilia*, I 1.11 e IV 7.6.

ou do acaso.[107] Ou mencionar a punição divina por determinados atos errôneos, como faz Xenofonte com muita ênfase no meio de sua *Helênica*, significa sugerir que esses atos tiveram consequências que não decorrem de modo natural, por assim dizer, dos próprios atos.[108] Em particular, significa negar a validade da sugestão que parece ser transmitida no início e no fim da *Helênica*: que as relações humanas só são retiradas de sua habitual confusão quando, e somente enquanto, são dirigidas pela prudência humana sob a forma de um líder competente ao leme.[109] Seja qual for seu próprio entendimento dessa questão, Xenofonte estava, certamente, ciente da dificuldade com que se defrontava Sócrates. Para repetir, Sócrates pode não ter conhecido nenhum indício que lançasse dúvida sobre a afirmação ou premissa básica (distinta de doutrinas particulares) de seus predecessores filosóficos. Teria sido incapaz, portanto, de aceitar reivindicações de que tais indícios existissem, contrariando o que era capaz de ver e de sentir. Entretanto, tampouco era capaz de provar a falsidade de tais alegações.

Como, então, procedeu Sócrates nesta situação? O que foi exposto anteriormente terá demonstrado, esperamos, por que era necessário que Xenofonte abordasse a questão. Todavia, permanece obscura a resposta. Seria, talvez, a parte mais recôndita de seu relato, nos escritos socráticos, da vida filosófica representada por Sócrates.

Anábase

Já mencionamos o fato de ter sido Sócrates, e não Ciro, a quem Xenofonte qualificou como possuidor de suprema felicidade. Seu relato da vida de Sócrates, na *Memorabilia* e nos outros escritos socráticos, é, portanto, um relato da efetivação das mais elevadas possibilidades humanas conhecidas por ele. Apesar disso, como vimos também, o próprio Xenofonte não seguiu o exemplo de Sócrates, pelo menos não em todos os aspectos. Abandonou Sócrates para integrar a expedição organizada pelo jovem Ciro. E, como deixa bem claro e até mesmo salienta, fez isso contrariando os conselhos de Sócrates. Este abandono de Sócrates e do caminho socrático, porém, não revela necessariamente que haja um desacordo profundo. Talvez não assinale nada além do fato de Xenofonte não se sentir plenamente capaz de seguir o exemplo de Sócrates ao pé da letra. Ao invés de tentar o impossível e, portanto, ser forçado a se contentar com uma imitação artificialmente exata e, portanto, um tanto ridícula,[110] pode ter optado por seguir ou imitar Sócrates mais livremente, de maneira adaptada às suas próprias inclinações e habilidades. Como fica claro a partir de uma leitura de seus atos e discursos na *Anábase*, as inclinações de Xenofonte eram, em grande parte, para a política, e sua habilidade política era de uma ordem muito elevada.

---

107 *Anábase* III 2.9; comparemos com *Memorabilia,* I 1.3-4; IV 7.10; I 1.6-9, 1.19.

108 *Helênica,* V 4.1; comparemos com *Anábase,* II 6.21-29.

109 *Helênica* I 1.1-15; VII 5.26-27.

110 Consideremos o retrato de Antístenes pintado por Xenofonte no *Simpósio.*

Contudo, isso não implicaria em uma aceitação, por parte de Xenofonte, de um modo de vida que – sob a forma em que fora buscada por seu representante por excelência, Ciro, o velho – claramente rejeitava? É tentador procurar contornar essa dificuldade sugerindo que Xenofonte chegou a essa sua crítica de Ciro, o velho, só após, e talvez como resultado de, sua associação com o mais novo e de sua própria experiência da vida política. Porém, essa sugestão é descartada pela constatação de que seu papel decisivo na crítica a Ciro (a trazida à baila na conversa de Ciro com o pai) foi fornecida a Xenofonte com antecedência, não por suas reflexões sobre Ciro ou sobre a política propriamente dita, mas pela educação socrática que recebera já antes de entrar na política. Somos forçados a nos perguntar, portanto, se Xenofonte não percebia e exercia a vida política de um modo um pouco diverso do de Ciro, o velho, ou se não existe um meio-termo entre Sócrates e Ciro, que seria perfeitamente adequado para se trilhar. À *Anábase* parece ter sido dada a tarefa de demonstrar que este é o caso. A base que fornece para a compreensão das diferenças entre Xenofonte e Ciro, o velho, é o jovem Ciro.

Xenofonte chama a atenção para a semelhança, chegando quase a identidade, entre os dois Ciros, fazendo com que seu Sócrates os trate, certa feita, de modo brincalhão, como a mesma pessoa.[111] De acordo tanto com a *Anábase* quanto com o *Econômico*, o jovem Ciro foi a figura política mais capaz de emergir na Pérsia desde Ciro, o velho.[112] No entanto, diferiam em vários aspectos. Primeiro, o jovem Ciro era um homem erótico. De qualquer forma, tinha duas amantes, das quais uma se diz ter sido tão sábia quanto bela, e Ciro afirmou, em certa ocasião, ter tido relações sexuais com uma rainha em visita.[113] Nenhum assunto deste tipo é jamais mencionado em relação a Ciro, o velho, que estava disposto a renunciar à visão da bela Panteia, casou-se de modo extremamente sensato do ponto de vista político (talvez com uma tia idosa) e foi descrito por seu companheiro persa mais próximo como um rei frio.[114] Pode haver uma conexão entre essa diferença e outra. Ao passo que Ciro, o velho, uma vez atingida a maturidade, nunca correu riscos que não fossem, de certa forma, exigidos pela sua busca pelo império, o jovem Ciro, ao avistar seu irmão, o rei, em meio à sua batalha decisiva, descontrolou-se e imediatamente o atacou, embora sua própria guarda fosse então dispersa – um ato que lhe custou, ao mesmo tempo, a vida e a vitória, que já estava praticamente assegurada.[115] Pode-se comparar este fato especificamente com a frieza e cautela de Ciro, o velho, em relação à captura da Babilônia e do assassinato de seu principal inimigo, o rei da Assíria.[116] É verdade que, ao contrário de alguns de seus principais aliados, Ciro, o velho, não sofrera pessoalmente qualquer injustiça nas mãos dos assírios, enquanto o jovem Ciro fora gravemente injustiçado por seu irmão.[117] Contudo, esta observação não só auxilia na

111 *Econômico*, 4.16-18.
112 *Anábase*, I 9.1; *Econômico*, 4.18.
113 *Anábase*, I 10.2-3, 2.12.
114 *Ciropédia* V 1.2-18; VIII 5.28, 4.22.
115 *Anábase*, I 8.21-29.
116 *Ciropédia*, VII 5.20-34.
117 *Anábase*, I 1.1-4; comparemos com *Ciropédia*, IV 6.2 segs.; V 2.27 f., 4.35 f.

eliminação da diferença entre os dois que discutimos quanto serve para indicar aquela que pode ser sua causa subjacente. Assim como era mais erótico do que Ciro, o velho, Ciro, o jovem, também pode ter sido mais impulsionado por questões de justiça. Foi necessária uma injustiça para forçá-lo a agir de acordo com a ambição que, sem dúvida, partilhava com o mais velho (o que muito difere de encontrar justificativas ou pretextos para atos já tencionados por motivos inteiramente diversos).[118]

Uma vez que Xenofonte conhecia o jovem Ciro, em parte, por experiência pessoal,[119] pode-se dizer que foi ele o material a partir do qual Xenofonte criou o seu Ciro, o Ciro da *Ciropédia*. O Ciro ancião é uma versão idealizada ou aperfeiçoada do mais jovem. De acordo com isso, as diferenças entre os dois primeiros surgem como defeitos do mais novo, pelo menos do ponto de vista político. Se são sempre defeitos, mesmo a partir deste ponto de vista, só poderá ser determinado de maneira taxativa quando se examinar a alternativa representada por Xenofonte.

Xenofonte compartilhava as características que distinguiam o jovem Ciro de seu antecessor mais ilustre. Tal como ele (e também como seu Sócrates), era um homem erótico.[120] E não se preocupava menos com a justiça, pelo menos a julgar pela atenção que seus escritos dão a esta questão. Mas faltavam-lhe a impetuosidade ou defeitos de raciocínio do jovem Ciro. Em particular, jamais permitiu que o zelo na vingança por um erro superasse sua prudência nem por um instante. Para expressar esse ponto de maneira mais tucidiana do que xenofontiana, Xenofonte estava ciente de que a existência de uma injustiça não garante que terá sucesso a tentativa de proporcionar a devida retaliação; que nossa situação pode ser tal que nos obrigue simplesmente a suportar um malefício sem obter vingança.[121] Na época em que Xenofonte liderava, de volta à Grécia, a força grega que pertencera ao jovem Ciro e, na verdade, durante a maior parte de sua vida adulta, tais injustiças teriam sido mais provavelmente cometidas por mãos espartanas. Pois a derrota de Atenas por Esparta na Guerra do Peloponeso, que durou 27 anos, substituíra o equilíbrio de poder entre as duas grandes potências, o qual prevalecera na Grécia, por mais de 75 anos, por um predomínio indiscutível de Esparta.[122] E, como Xenofonte descreve tanto na *Anábase* como na *Helênica* – sem se afastar de sua costumeira moderação, mas com perfeita clareza –,

---

118 Comparemos com *Ciropédia*, I 5.7-13, VII 5.72-73 e 5.76-77.

119 *Anábase*, III 1.8-9; I 9.1.

120 *Anábase*, VII 3.20; V 3.10; *Memorabilia*, I 3.8-15; comparemos com *Simpósio*, 8.2, bem como *Memorabilia*, II 6.28.

121 Tucídides, *A Guerra do Peloponeso*, IV 62.4; comparemos com *Anábase*, V 1.15 e II 6.21-29 à luz de V 8.26; comparemos com *Ciropédia*, V 4.35.

122 Supostamente, Esparta travara a guerra para libertar as cidades gregas da "escravização" real ou iminente pelo império ateniense. (Ver, p. ex., Tucídides, *A Guerra do Peloponeso*, II 8.4.) No início de *Helênica*, Xenofonte nos diz que, após a derrota final de Atenas, suas "longas muralhas" foram derrubadas pela música de meninas flautistas e com a expectativa geral de que aquele dia traria o início da liberdade para a Grécia (II 2.23). O restante da *Helênica* mostra o quanto tal esperança era infundada.

o domínio espartano, de modo geral, não se distinguiu nem pela sabedoria, nem pela brandura. Como líder político, Xenofonte foi forçado a se adaptar a essa situação e a induzir aqueles que comandava a fazê-lo. Entre as passagens mais impressionantes da *Anábase* estão os discursos em que instrui seus companheiros gregos sobre a necessidade de ceder a determinadas exigências espartanas que estavam longe de serem justas ou razoáveis, e, em geral, sobre a necessidade de se acomodarem a "aqueles que agora dominam a Grécia".[123] Os leitores que se sensibilizam, em qualquer medida, com a crueza que a necessidade política pode atingir ocasionalmente também podem encontrar em Xenofonte, o escritor, em seu tratamento dos espartanos, um modelo de como proceder em circunstâncias semelhantes. Xenofonte aplaudia e, portanto, encorajava o que era bom, embora salientasse sem rancor ou amargura o que era mau, na medida em que era prudente e útil fazê-lo. Para voltar àquilo que o distinguia dos Ciros, o velho e o jovem, as elevadas qualidades que, no caso dos dois persas (ou seja, bárbaros), só lhes impediriam de causar danos políticos se suprimidas, ou extirpadas da alma, seguramente poderiam prosperar em Xenofonte, que tivera o benefício de uma educação socrática, uma educação que essas qualidades, entre outras, o tornaram apto a receber.

O resultado não foi apenas a sua capacidade de equiparar-se a Ciro, o velho, no plano do frio cálculo político, sem ser prejudicado pelo eros que não possuía, nem pelo zelo equivocado que lhe faltava, mas também a graça e dignidade que toda a sua postura política extraía de uma liberdade interior que Ciro não compartilhava. Xenofonte também era "ambicioso": foi tentado pela perspectiva de se tornar comandante único do exército grego de Ciro, e aspirava se tornar o fundador de uma nova cidade grega na costa do Mar Negro.[124] Mas, enquanto Ciro queria que seus louvores fossem cantados por todos os seres humanos, Xenofonte preocupava-se primordialmente com o apreço de seus amigos.[125] Ao contrário de Ciro, não ansiava tanto pelos elogios de juízes incompetentes quanto pelos dos competentes. Esta diferença nos ajuda a compreender sua serenidade em face dos mais variados reveses políticos: por exemplo, a dignidade e a sagacidade com que se defendeu quando confrontado com ingratidão e hostilidade infundadas por parte de homens cuja vida salvara.[126] Ajuda-nos também a entender sua capacidade de deixar a vida política para voltar a uma vida privada. Quando havia algum bem a ser feito pela sua liderança, tanto para si como para outros, ou alguma necessidade premente, agia com suprema determinação e engenhosidade para realizar a tarefa ou atender à necessidade. Quando nada mais havia a ser feito, pelo menos por ele – ou seja, quando não havia nada de útil a fazer –, afastava-se. Por outro lado, sua educação não o deixara totalmente despreparado para levar uma vida privada. A aposentadoria no campo, enquanto lhe faltavam os desafios imediatos para o coração e a mente apresentados pela política em seu auge, teria seus atrativos para ele por deixar

---

123 *Anábase*, VI 6.8-16 e VII 1.25-31; comparemos com III 2.37 e VI 1.26-28.
124 *Ibid.*, VI 1.19-21;V 6.15-16 (comparemos com VI 4.1-8).
125 *Ciropédia*, III 2.31; *Anábase* VI 1.20.
126 *Anábase*, VII 6.11 segs.; comparemos com V 7.5 ss. e 8.2 segs.

mais tempo livre para a contemplação e a escrita – especialmente porque a contemplação poderia abarcar suas próprias experiências políticas entre outras coisas, como verificamos ao ler a *Anábase* que o fez. Para um homem como Xenofonte, o reviver contemplativo de experiências seria decerto um aprofundamento deles. Poderia, assim, ser aguardado como a promessa de um prazer mais profundo do que as experiências originais em si, e menos emaranhado com o sofrimento.

Leituras

Xenofonte, *Ciropédia* e *Memorabilia*.
Xenofonte, *Anábase*.

ARISTÓTELES

384–322 a.C.

Aristóteles nasceu na cidade de Estagira, na península Calcídica, no norte da Grécia. Seu pai era o médico pessoal do rei Amintas III da Macedônia, e esta ligação tão próxima com a casa real macedônica e seus destinos políticos moldaria tanto a carreira de Aristóteles quanto a história da escola filosófica que fundou. Quando jovem, Aristóteles foi enviado a Atenas para aperfeiçoar sua educação. Ali encontrou Platão e permaneceu como membro da Academia até o final da vida do filósofo. Depois de um período durante o qual, diz-se (embora a história possa ser apócrifa), atuou como tutor de Alexandre, o Grande, Aristóteles retornou a Atenas e fundou sua própria escola, o Liceu, dedicado à pesquisa e ao ensino em todas as áreas do conhecimento humano. Após a morte de Alexandre e da subsequente rebelião das cidades gregas contra a hegemonia da Macedônia, Aristóteles foi forçado a deixar Atenas mais uma vez – e consta que observou: para que os atenienses não pequem uma segunda vez contra a filosofia. Morreu pouco depois.

Do grande número de obras atribuídas a Aristóteles na Antiguidade, apenas uma parte sobrevive até hoje. Seguindo o exemplo de seu mestre, Aristóteles aparentemente compôs diálogos destinados a um público geral, muitos deles sobre temas políticos; com exceção de algumas citações fragmentadas, nada resta deles. As obras que chegaram até nós são, via de regra, tratados que se pensa terem sido elaborados em conexão com a pesquisa de Aristóteles e suas atividades de ensino. Os ensinamentos políticos de Aristóteles estão disponíveis para nós sobretudo na *Política* e na *Ética a Nicômaco*. Dois outros tratados, a *Ética a Eudemo* e a *Magna Moralia* (Grande Moral), cobrem, em grande parte, o mesmo tema que a *Ética a Nicômaco*, mas oferecem menor interesse; permanece muito incerta a relação entre essas três obras. Deve ser mencionada também a *Retórica*, que contém uma discussão única de psicologia política, bem como importantes reflexões sobre a relação entre a retórica e a política, e a *Constituição de Atenas*, único exemplo existente de uma compilação da história constitucional das cidades gregas realizada por Aristóteles e seus discípulos.

Em geral, os escritos de Aristóteles tendem a ser abordados como tentativas diretas de apresentar uma explicação apenas científica ou teórica de seu assunto. Todavia, longe está de ser evidente que seja seguro examinar os tratados éticos e políticos sob essa luz. Aristóteles indica que há uma diferença fundamental entre as ciências "teóricas",

que são estudadas com vistas ao conhecimento, e as ciências "práticas", que são estudadas mormente por causa dos benefícios que se obtêm delas. A política é, para Aristóteles, a ciência "prática" por excelência. É necessário, já de início, compreender o alcance e a intenção da ciência prática ou política tal como Aristóteles a concebe, tanto para apreciar de modo correto o caráter literário de seus escritos éticos e políticos como para entender o papel problemático, no pensamento aristotélico, da filosofia política como tal.

Teoria e Prática

Embora a distinção entre ciência teórica e prática não seja desenvolvida de modo sistemático por Aristóteles em texto algum, a diferença fundamental entre tais modalidades de conhecimento residiria em seu método e nas faculdades intelectuais que empregam, bem como no que se refere a seus objetos e finalidade. Os objetos da ciência teórica são as coisas não sujeitas a mudança, ou coisas cujo princípio de mudança reside em si mesmas; seu método é a análise dos princípios ou causas dessas coisas; seu objetivo é o conhecimento demonstrativo; e sua faculdade é a porção científica ou racional da alma. As ciências teóricas reconhecidas por Aristóteles incluem a metafísica ou teologia, a matemática, a física, a biologia e a psicologia. A ciência prática, em contraste, preocupa-se apenas com o homem, ou com o homem em sua capacidade como um ser autoconsciente, ou uma fonte de "ação" (*práxis*), pois, na medida em que depende da vontade humana, a ação humana é essencialmente sujeita a mudanças. A finalidade da ciência prática não é o conhecimento, mas o aprimoramento da ação; sua faculdade apropriada é o segmento racional ou prático da alma, ou o que Aristóteles denomina "sabedoria prática" ou "prudência" (*phronēsis*).[1] Quanto ao método das ciências práticas, Aristóteles parece entendê-lo como uma modalidade de análise concebida menos para descobrir os princípios ou causas do que para articular os fenômenos da ação humana – em grande parte, por meio de um exame dialético e refinamento das opiniões dos homens a respeito desses fenômenos.[2]

O fato de que Aristóteles recorra, com frequência, em seus escritos políticos, à argumentação dialética – isto é, a um modo quase coloquial de investigação que começa a partir de premissas incorporadas no senso comum – revela uma afinidade de espírito, se não de forma, com o diálogo platônico. Assim como Platão e o Sócrates platônico, Aristóteles localiza o ponto de partida adequado para a filosofia política na língua e opiniões dos homens comuns. Não progride pela dedução de princípios imutáveis da natureza humana; nem tenta estabelecer um vocabulário técnico rigoroso, do ponto de vista lógico, que seja distante da vida política real. Parte do motivo para isso reside na

---

1 *Metafísica* E.1.1025^{b}18-28; *Tópicos* 6.6.145^{a}15-18; *Ética a Nicômaco* (doravante *EN*) 6.2. 1139^{a}26-b4, 4.1140^{a}1-23.

2 *EN* 1.3.1094^{b}11-27, 4.1095^{a} 30-^{b}13, 7.1098^{a}26-^{b}8; *Ética a Eudemo* (doravante *EE*) 1.5-6.1216^{b} 11-17^{a}18.

insistência de Aristóteles de que não se deve procurar a mesma precisão na esfera prática ou política que se busca nas ciências teóricas. As coisas humanas são inerentemente variáveis, e abordá-las dentro do espírito do físico ou do matemático que procuram descobrir leis universais é distorcer a essência dos fenômenos relevantes. O tipo de raciocínio adequado para lidar com assuntos políticos está mais próximo do raciocínio prático ou prudente do cidadão comum, pois se enraíza nos detalhes da experiência cotidiana, do que do raciocínio dedutivo do cientista ou do filósofo. Essas considerações, pode-se acrescentar, de certo modo auxiliam a refutar a visão comumente aceita hoje de que a ciência política de Aristóteles é invalidada por sua associação com uma ciência natural teleológica ou metafísica ultrapassada.

Entretanto, a maneira de proceder de Aristóteles também reflete sua compreensão da finalidade da ciência prática. É por estar a serviço da ação que a preocupação central da ciência prática deve ser a apresentação de seu assunto de uma forma que mobilize as opiniões e afete o comportamento dos homens políticos comuns. A ciência prática de Aristóteles dirige-se não aos filósofos ou estudantes de filosofia, ou não primordialmente a eles, mas aos homens políticos. De modo mais preciso, volta-se a homens políticos educados que são detentores do poder político real ou potencial ou, na melhor das hipóteses, ao "legislador" que cria a estrutura constitucional dentro da qual ocorre toda a ação política.[3]

Isso não quer dizer que a ciência prática de Aristóteles seja no total alheia à sua ciência teórica. Em vários trechos, Aristóteles indica que a "filosofia teórica" ocupará um lugar em seus escritos políticos onde quer que seja intrínseca à investigação,[4] e faz uso frequente de pressupostos oriundos da psicologia teórica em particular. Contudo, fica evidente, também, a relutância de Aristóteles em estabelecer uma base teórica discernível para a ciência prática. Isso se deve, ao menos em parte, à sua percepção de que é excessiva a influência que sofrem os homens políticos dos argumentos teóricos sobre a política apresentados por intelectuais – Aristóteles parece pensar sobretudo nos sofistas – que carecem de qualquer compreensão ou capacidade prática (*EE* 1.6.1217^{a}1-6). Na medida em que a prudência dos homens políticos é ameaçada, de modo constante, por argumentos ou opiniões teóricas infundadas, a ciência prática teria alguma necessidade da ciência teórica; mas este fato, em si, destaca a importância de salvaguardar a autonomia da esfera prática.

Na única ocasião em que emprega o termo "filosofia política",[5] Aristóteles o faz de maneira a sugerir que é externa à investigação que empreende nos escritos éticos e políticos existentes. Aristóteles parece entender a investigação da *Política* e da *Ética a Nicômaco* como uma forma de "experiência política" ou "ciência política" (*politikē*). Mas significaria isso que Aristóteles reconhece a "filosofia política" como uma disciplina distinta, independente da "ciência política"?

---

3 Ver em particular *EN* 10.9.

4 Consideremos em particular *EE* 1.1.1214^{a}9-14.

5 *Política* (doravante *P*) 3.12.1282^{b}14-23.

À primeira vista, somos tentados a supor que Aristóteles nega cabalmente a possibilidade de uma filosofia política teórica, dada a sua visão da variabilidade das coisas humanas e a impossibilidade de exatidão ao estudá-las. Por outro lado, é óbvia a incorreção de perceber, na abordagem de Aristóteles, um prenúncio da distinção moderna entre natureza como o reino da necessidade e assuntos humanos como o reino da história ou da liberdade. É verdade que Aristóteles distingue entre o natural e as coisas humanas.[6] Contudo, na teoria, em si, essa distinção é imprecisa, porque o homem continua a ser, para Aristóteles, com proeminência, uma parte da natureza, ou porque possui uma "natureza" que exibe regularidades significativas em meio ao fluxo das coisas humanas. Daí parece resultar que os princípios ou causas da ação humana são passíveis de tratamento teórico no mesmo sentido. Assim, deve-se ao menos considerar a possibilidade de que os escritos políticos de Aristóteles sejam, de sua própria maneira, de ironia tão radical quanto os de Platão – que propositalmente subtraiam as reflexões finais ou mais fundamentais de Aristóteles sobre o homem.

Uma abordagem mais profunda do alcance da ciência prática ou política aparece no sexto livro da *Ética a Nicômaco*. Ali, Aristóteles indica que a ciência prática é, em certo sentido, coextensiva tanto com a ciência política como com a prudência. A ciência prática ou política, neste sentido amplo, tem três ramos: a ética, ou a ciência do caráter, a economia, ou a ciência da administração do lar; e a ciência política no seu sentido mais restrito e familiar, a ciência de governar a comunidade política. É de fundamental importância reconhecer que a ética é parte integrante da ciência política em sentido amplo, e que os escritos éticos de Aristóteles foram, é inegável, concebidos não como tratados independentes, mas como prolegômenos para um estudo da política. Qualquer discussão da ciência política aristotélica seria, portanto, incompleta se não devotasse grande atenção aos ensinamentos dos tratados éticos e da relação desses ensinamentos com a política.

Felicidade, Virtude e Cavalheirismo

"Toda arte e toda investigação, assim como toda ação e toda escolha, têm em mira um bem qualquer; e por isso foi dito, com muito acerto, que o bem é aquilo a que todas as coisas tendem."[7] A primeiríssima frase da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles reflete a preocupação de estabelecer o âmbito e a dignidade da ciência política. Tal como todas as nossas ações visam, em última análise, a um fim determinado, que é desejado por si próprio e não por causa de algo além de si mesmo, assim as várias artes e ciências podem ser consideradas como, em última análise, subordinadas a uma ciência mestra única, que engloba o bem humano integral. Mas esta ciência mestra é, distintamente, a sabedoria política ou ciência política (*politikē*). Pois a sabedoria

6 Consideremos *EN* 10.9. 1181^{b}15.

7 **N.T.:** Esta e as demais citações de *Ética a Nicômaco* são de Aristóteles, *Ética a Nicômaco*. Tradução Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D. Ross. São Paulo: Editora Abril, 1984. (Coleção Os Pensadores, v. 2).

política "determina quais ciências devem ser estudadas num Estado, quais são as que cada cidadão deve aprender, e até que ponto; e vemos que até as faculdades tidas em maior apreço, como a estratégia, a economia e a retórica, estão sujeitas a ela. Ora como a política utiliza as demais ciências e, por outro lado, legisla sobre o que devemos fazer e não devemos fazer, a finalidade dessa ciência deve abranger a finalidade das outras, de maneira que essa finalidade será o bem humano" (*EN* 1.2.1094^{a}28-^{b}7). A dignidade da sabedoria política se reflete tanto na autoridade que exerce sobre todas as formas de conhecimento humano, ao que parece, como em seu papel na legislação. Aristóteles toma como pressuposto inicial ser inevitável que uma preocupação com o bem humano envolva considerações de legislação e do Estado: mesmo que o bem do indivíduo e o bem do Estado sejam os mesmos, o do Estado é, evidentemente, maior, mais nobre, ou mais completo. "Tais são, por conseguinte, os fins visados pela nossa investigação, pois que esta pertence, portanto, à ciência política numa das acepções do termo" (*EN* 1.2.1094^{b}7-11). O bem, ou a vida boa, para os homens como indivíduos e para a comunidade política, constitui o arco temático da ciência política aristotélica.

Aristóteles começa sua investigação pela questão da natureza do bem humano integral. Pequena é sua dificuldade em identificar este bem com o bem-estar ou "felicidade" (*eudaimonia*). Quando se trata de especificar o conteúdo da felicidade, no entanto, parece que há discordância, tanto entre as pessoas comuns quanto entre as pessoas comuns e os "sábios" (intelectuais ou filósofos); na verdade, há pessoas que identificam a felicidade com coisas diversas em momentos diversos, de acordo com a sua preocupação do momento. Todavia, Aristóteles não chega à conclusão, característica do pensamento liberal moderno, de que a felicidade (enquanto distinta dos instrumentos ou das condições para a felicidade) seja, portanto, subjetiva em sua base ou resistente a uma definição politicamente útil. Aristóteles está convencido de que existe, de fato, uma grande medida de concordância quanto à natureza da felicidade, e que as divergências a respeito são reflexos não arbitrários de aspectos fundamentais da condição humana. Para Aristóteles, existem basicamente três formas de vida à disposição dos seres humanos: a vida de prazer, a vida política e a vida teórica ou filosófica. Uma vida centrada nos prazeres do corpo é a vida vivida pela maioria dos homens – por muitos dos favorecidos pela fortuna, bem como por pessoas comuns. Homens de um tipo mais "refinado", por outro lado, consideram a honra como a finalidade da vida e a buscam por meio da exibição de sua virtude na ação política. Por fim, alguns homens buscam os prazeres decorrentes da pura atividade intelectual (*NE* 1.4.1095^{a}14-26).

Ao contrário do que se poderia esperar, Aristóteles não se responsabiliza por julgar essa contenda. Apenas rejeita a alegação em favor da vida de prazeres, e passa a elaborar uma definição de felicidade que parece propositalmente destinada a escamotear a diferença entre a vida política e a teórica. Esse modo de proceder é muito característico da abordagem de Aristóteles: um pouco antes, indicara que o seu bom ouvinte é uma pessoa bem-educada em seus hábitos e não dominada pela paixão (*NE* 1.3.1095^{a}2-11). Com efeito, Aristóteles adota a perspectiva de homens políticos ou práticos, ou de homens deste tipo que são mais "refinados" como resultado de sua criação e educação.

Seria um erro concluir que a abordagem é, portanto, fechada ou circular, ou que Aristóteles meramente se identifica com a perspectiva dos gregos educados ou da classe mais alta. Afora a sugestão clara de ser provável que seu ouvinte esteja mais preocupado com a honra a ser conquistada na vida política do que com a virtude que a faz merecida, Aristóteles de modo algum ignora as alternativas do prazer e da filosofia, que surgem como temas principais nos livros finais do tratado. Na verdade, pode-se dizer que a estrutura da *Ética a Nicômaco* como um todo tem o caráter de uma ascensão a partir da perspectiva de homens políticos ou práticos comuns até uma perspectiva informada pela filosofia, que é apresentada no Livro X como um exercício visivelmente superior às atividades da vida prática (*NE* 10.7-9).

Na busca de uma definição de felicidade que obtenha um amplo consenso, Aristóteles dá, momentaneamente, um passo para trás em relação às opiniões comuns manifestadas sobre felicidade, voltando-se para a questão mais geral e teórica da natureza do homem e de seu trabalho ou função próprios (*ergon*). O que distingue o homem é sua alma racional, sob a forma dupla de um elemento que possui razão ou pensa e um elemento que obedece à razão. A verdadeira função do homem é, portanto, o pôr-em-funcionamento ou atividade (*energeia*) da alma de acordo com a razão, ou melhor, a forma mais superior de tal atividade. A felicidade ou o bem humano podem ser definidos, então, como a atividade da alma em conformidade com a excelência ou a virtude (*aretê*) e, se há várias virtudes, de acordo com a melhor e mais perfeita (*EN* 1.6.1097^{b}22-98^{a}18).

Aristóteles nega, com ênfase, que haja um conflito entre a felicidade assim definida e o prazer: aqueles que, por hábito, realizam ações virtuosas ou nobres têm prazer em fazê-lo, pois tais ações são prazerosas por natureza. No entanto, a ligação entre a virtude e a felicidade é qualificada em vários aspectos importantes. Aristóteles admite que seja difícil ou impossível agir de modo virtuoso ou alcançar a felicidade sem um mínimo de "bens exteriores". Estes incluem não só uma determinada quantidade de riqueza, amigos e poder político, mas também os filhos, um bom berço, e até mesmo a boa aparência: "o homem de muito feia aparência, ou malnascido, ou solitário e sem filhos, não tem muitas probabilidades de ser feliz, e talvez tivesse menos ainda se seus filhos ou amigos fossem visceralmente maus, ou se a morte lhe houvesse roubado bons filhos ou bons amigos" (*EN* 1.8.1099^{b}3-6). Aristóteles alonga-se no embate com a questão de saber se um homem bom exposto ao sofrimento extremo pode, em qualquer sentido, ser considerado feliz, e reconhece a visão comum de que, em última análise, a felicidade é um joguete do destino ou uma dádiva dos deuses (*EN* 1.9. 1099^{b}9-1100^{a}9). Embora rejeite essas ideias, é nítido o modo como Aristóteles está atento aos aspectos da situação humana que, necessariamente, limitam qualquer esforço individual ou coletivo para garantir a felicidade. Parece não encontrar nenhum mérito em uma alternativa que se concentrasse em garantir as condições materiais de felicidade em vez de promover as virtudes que são constitutivas da felicidade tal como a entende. Pelo menos parte do motivo para isso parece residir na convicção de Aristóteles (partilhada por todos os pensadores políticos da Antiguidade clássica) de que a riqueza é menos importante como uma condição exterior para a felicidade do que as

relações humanas, que dependem decisivamente da virtude. Essa convicção, por sua vez, reflete a visão fundamental de Aristóteles de que o homem é por natureza um animal social ou político.

Tal como a alma humana é dividida entre um elemento racional e um elemento capaz de obedecer à razão, assim a virtude ou excelência é dupla. Pertencem à porção racional da alma as virtudes intelectuais, que são adquiridas (na medida em que forem adquiridas) principalmente por meio do discurso ou do ensino. Pertencem à porção irracional – a parte da alma que é o *locus* da paixão ou emoção – as virtudes morais ou éticas, as virtudes associadas ao "caráter" *(ēthos)*. Segundo Aristóteles, as virtudes morais não emergem nos homens nem pela natureza nem contra a natureza: os homens têm um potencial natural para desenvolvê-las, mas, na verdade, fazê-lo requer a formação de hábitos. As virtudes morais são semelhantes às artes no modo como são adquiridas, pois os homens aprendem a se tornar bons pela realização de boas ações, assim como o carpinteiro aprende seu ofício pela prática (*NE* 1.13-2.1). Como será visto, a exigência do hábito nas ações virtuosas faz com que, aos olhos de Aristóteles, seja atribuída grande importância à educação e à sua gestão adequada pelas autoridades políticas.

Não é possível acompanhar aqui, em detalhes, a complexa apresentação feita por Aristóteles das características e tipos de virtude moral, mas vários pontos devem ser destacados em especial. Em primeiro lugar, apesar de se poder dizer que a virtude moral envolve a razão, não se trata de algo essencialmente racional. É, ao contrário, uma atitude ou disposição característica das emoções e das ações que delas emanam. De acordo com a definição formal de Aristóteles, a virtude é uma disposição que envolve uma escolha intencional e é voltada para a observância de um "meio-termo" entre extremos viciosos. Não se pode definir este meio-termo com precisão de modo abstrato, mas determiná-lo pela razão, de acordo com as circunstâncias específicas do caso. O papel da razão na ação moral é, portanto, em grande parte, se não o for somente, instrumental. Embora a ação moral, a fim de ser verdadeiramente moral, deva ser resultado de uma escolha, não se assume que a escolha em questão envolva um processo de cálculo racional das vantagens e riscos de agir de modo moral. Pelo contrário, como Aristóteles enfatiza repetidas vezes, é da essência do comportamento moral que as ações virtuosas sejam realizadas por si mesmas e não por suas consequências. É, portanto, um erro fundamental atribuir a Aristóteles aquela que seria hoje denominada uma concepção "utilitarista" da moralidade. O homem bom não é guiado, em todas as suas ações, por um cálculo de que a honestidade seja a melhor política, ou de que toda ação virtuosa contribua para a sua própria felicidade.

A visão geral de Aristóteles é bem exemplificada por seu tratamento da virtude da coragem (*EN* 3.6-9), que põe a prova qualquer compreensão utilitarista da moralidade. O homem corajoso é aquele que habitualmente escolhe o meio-termo entre a covardia e a temeridade, em especial nas situações que envolvam risco de morte súbita em batalha. Aristóteles distingue com cuidado, no entanto, entre o homem que realiza feitos corajosos por si mesmos e aquele que o faz apenas por deferência para com as opiniões de seus concidadãos – isto é, por um sentimento de vergonha e um desejo

de honras; uma coragem deste tipo é apenas "coragem política", não a coragem pura e simples. Aristóteles também se nega a reconhecer como genuína coragem as ações de um homem motivado primordialmente pela ira ou por um temperamento fogoso. O mais impressionante, porém, é que Aristóteles nem sequer faz alusão, no decurso da sua análise, à exigência da preservação da cidade ou à motivação do patriotismo. Nada revela tão bem, pode-se acrescentar, a diferença fundamental entre a concepção aristotélica da virtude cívica e a tradição do republicanismo moderno.

A intenção de Aristóteles se manifesta, com particular clareza, em uma passagem na *Ética a Eudemo*. Nesta obra, o filósofo não distingue entre dois tipos de homens virtuosos, o "homem bom" (*agathos*), que age de modo virtuoso com o intuito de obter as coisas naturalmente boas da vida (ou seja, antes de tudo, a riqueza e as honras), e o "homem nobre e bom" (*kaloskagathos*), que realiza os atos virtuosos por si mesmos, ou porque são nobres. À primeira categoria, ao que parece, pertencem os espartanos, os exemplos mais evidentes de virtude para a maioria dos gregos (*EE* 8.1.1248^{b}8-49^{a}17). Em uma passagem anterior da mesma obra, Aristóteles indica que a maioria dos "homens políticos" é composta por "homens bons", neste sentido, enquanto nega seu direito de serem assim chamados: "pois o homem político é aquele que opta por realizar boas ações por si mesmas, mas a maioria deles assume este tipo de vida pelo lucro e o engrandecimento pessoal" (*EE* 1.5.1216^{a}23-27). Pareceria que a concepção aristotélica de virtude moral, longe de apenas ratificar opiniões contemporâneas, tem como finalidade, até certo ponto, ser-lhes um desafio proposital.

O termo empregado por Aristóteles para designar o homem de virtude moral e política em sentido estrito foi tomado emprestado do discurso político contemporâneo, no qual portava um forte sabor aristocrático; sua melhor tradução para o inglês seria, provavelmente, "*gentleman*" (cavalheiro). Aristóteles não emprega o termo em sentido político estrito, mas a realidade política a que remete tem grande relevância para uma compreensão adequada da estratégia retórica, assim como grande parte da argumentação específica dos tratados éticos e políticos. Nada revela de modo tão nítido a visão de Aristóteles sobre os pontos fortes e as limitações da moralidade aristocrática como sua incomparável descrição, no Livro IV da *Ética a Nicômaco*, das virtudes da "magnificência" (*megaloprepeia*) e "magnanimidade" (*megalopsychia*), as virtudes que tratam, respectivamente, da grande riqueza e das grandes honras (*EN* 4.2-3). Apesar da presumida raridade de seu tipo, o homem magnânimo é um elemento-chave na análise global de Aristóteles, tanto por causa de seu potencial papel político como pelo que revela sobre a natureza da simples virtude moral. Do ponto de vista da cidade, o homem magnânimo tem valor inestimável pelo fato de ser capaz de prestar os maiores serviços; todavia, se compraz em ver a sua virtude recompensada apenas pela honra, sem mencionar que, afinal, desdenha um pouco a honra que a cidade tem poder de conferir. Por razões semelhantes, no entanto, tais homens tendem a nutrir um desconfortável desapego da cidade e, em determinadas circunstâncias, podem até tornar-se uma ameaça para ela, como os exemplos de Aquiles e Alcibíades demonstram de sobra. Do ponto de vista da moralidade, parece que a magnanimidade, em certo sentido,

engloba todas as virtudes: o homem magnânimo realiza as ações das virtudes na plenitude de seu orgulho, ou porque desdenha os bens ou prazeres em nome dos quais os homens agem de modo vil. A magnanimidade, conclui Aristóteles: "é, portanto, por assim dizer, o coroamento das virtudes; engrandece-as e não pode existir sem elas"; pressupõe, assim, ao mesmo tempo que aperfeiçoa, a qualidade do cavalheirismo.

Justiça e Amizade

Se é possível afirmar que a magnanimidade constitui o auge da força moral do ponto de vista do indivíduo, a justiça constitui o auge da força moral do ponto de vista da cidade. Em seu sentido mais geral, a justiça é aquilo que produz e preserva a felicidade para a comunidade política e, por conseguinte, é praticamente idêntica ao cumprimento da lei, já que as leis visam garantir o bem comum da cidade, oferecendo veredictos sobre todas as esferas da vida humana. Porque, ou na medida em que, as leis impõem a realização de todas as virtudes, a justiça é a virtude completa ou perfeita, na medida em que a virtude é exercida em relação a outros homens (*EN* 5.1.1129^{a}3-30^{a}1).

Se, como parece, a magnanimidade é uma qualidade que, até certo ponto, conflita com as necessidades da cidade, a justiça, na apresentação de Aristóteles, não satisfaz, de forma óbvia, as necessidades do indivíduo. Em nítido contraste com o procedimento de Platão na ***República***, Aristóteles não explora os pontos fracos no entendimento comum de justiça, nem tenta demonstrar que a justiça – a qual, como admite, "entre todas as virtudes, é o 'bem de um outro'" (*EN* 5.1.1130^{a}3-4) – é, na verdade, digna de ser escolhida por si mesma. Contudo, da mesma forma, a decisão de Aristóteles quanto a respeitar as ambiguidades em torno do entendimento comum de justiça envolve, ao mesmo tempo, uma depreciação da justiça como motivo para a ação política e um elemento de análise política.

Se a justiça, em seu sentido mais geral, nada mais é que a disposição para realizar os atos virtuosos em obediência às leis da cidade, a justiça, em seu sentido exato ou parcial, é a disposição de dar ou tomar apenas uma parcela justa ou igual (*ison*) das coisas boas. Aristóteles distingue entre vários sentidos de justiça assim entendida (*EN* 5.2-5). O primeiro tipo de justiça é aquele exercido na distribuição de honras, riqueza ou o que quer que possa ser dividido pelos membros de uma comunidade política. A justiça deste tipo não é baseada na igualdade aritmética, mas em uma igualdade de proporções entre pessoas e bens; a justa distribuição envolve a concessão de partes iguais para pessoas iguais e de partes desiguais para pessoas desiguais. Como indica Aristóteles, porém, a justiça distributiva é essencialmente controversa porque a discriminação entre as pessoas com base no mérito é uma questão política, com diferentes regimes dando maior peso às alegações de mérito dos ricos, dos virtuosos e dos homens livres. Aristóteles não faz qualquer esforço para resolver, aqui, essas controvérsias fundamentais: o assunto será abordado na *Política*.

O segundo tipo de justiça é aquele que envolve transações que Aristóteles denomina "corretivas". Neste sentido, a justiça abstrai os indivíduos e aplica uma igual-

dade aritmética simples aos indivíduos e bens em questão; estende-se não apenas às transações voluntárias, tais como contratos, mas a atos involuntários ou criminosos, como roubo ou assassinato. De um modo geral, no entanto, a justiça corretiva envolve também uma quantidade importante de discernimento – o papel desempenhado por um juiz ou júri nos processos legais.

Aristóteles também se alonga na discussão de um terceiro tipo de justiça, que denomina "reciprocidade" (*to antipeponthos*). A justiça, neste sentido, parece abranger tanto a simples retaliação por danos sofridos como a permuta de benefícios ou bens. Embora seja obscura sua relação precisa com a justiça corretiva, a justiça recíproca parece ser concebida por Aristóteles como uma forma mais primitiva de justiça, que não requer a discriminação prudente de um funcionário político ou de um juiz; na verdade, a reciprocidade parece ser a forma de justiça original ou primária que sustenta todo tipo de associação humana.

Aristóteles deixa claro, porém, que a justiça, no sentido mais amplo, só existe em uma comunidade de homens relativamente livres e iguais, cujas relações são reguladas por lei. A virtude da justiça é algo característico do Estado, e o tribunal é uma instituição que pertence e, em certo sentido, define o Estado.[8] É com isso em mente que devemos abordar a discussão notoriamente controversa de justiça natural ou direito natural (*to physei dikaion*) realizada no Livro V da *Ética a Nicômaco* (*EN* 5.7.1134ᵇ18-35ᵃ5). Segundo Aristóteles, a justiça política divide-se em o que é justo por natureza e o que o é apenas por lei ou convenção (*nomos*). Aristóteles registra a sua discordância com a visão sofística de que, uma vez que todas as coisas justas estão sujeitas a variação ou mudança, a justiça só existe por convenção; em sua opinião, embora seja, de fato, verdade que as coisas justas, assim como todas as coisas humanas, estão sujeitas a alterações, há, contudo, coisas justas por natureza. Infelizmente, Aristóteles não dá um único exemplo de algo justo por natureza. Contudo, fornece algumas pistas importantes. Uma distinção semelhante, afirma, adapta-se bem a outras questões: "por natureza, a mão direita é mais forte, porém é possível que qualquer pessoa possa vir a se tornar ambidestra". E compara o convencionado como justo a medidas de grãos que variam de Estado para Estado, observando que tais coisas não são mais iguais em todos os lugares do que o são os regimes políticos, "mas só há uma constituição que é por natureza a melhor em todos os lugares".

A interpretação desse trecho tem sofrido forte influência da tentativa, por Tomás de Aquino e pensadores cristãos posteriores, de assimilar a visão de Aristóteles à doutrina da lei natural. Todavia, Aristóteles pouco incentiva a noção de que existem primeiros princípios imutáveis de justiça que servem, embora de maneira remota, como guia para a prática real. Parece, sim, que Aristóteles concebe a justiça natural menos como um teto do que como um piso, menos como uma aspiração do que como uma base a partir da qual almejar. A justiça natural parece relacionar-se com a melhor

8 *EN* 5.6.1134ᵃ23-ᵇ18; *cf.* *P* 1.2.1253ᵃ29-39.

ordem política do mesmo modo que a destreza se contrapõe à ambidestria: ambas são condições necessárias, porém não suficientes, para a excelência. O padrão de excelência para a sociedade é fornecido, de preferência, pela "constituição que é por natureza a melhor em todos os lugares" – constituição esta, porém, que não pode e não deve ser implementada em todos os lugares por causa da variação irredutível das coisas humanas. Aristóteles parece indicar que, ao contrário, deve-se buscar a justiça natural nas mais elementares (embora igualmente variáveis) necessidades do Estado: a preservação de seu regime e a observância de suas leis.

Os comentários seguintes de Aristóteles sobre a relação entre justiça e "retidão" (*EN* 5.10) confirmam, de certa maneira, esta linha de interpretação. A justiça, sob a forma do que é legalmente justo, é insuficiente como diretriz para a prática porque a lei, como tal, tem uma generalidade que assegura sua insuficiência em várias ocorrências. A retidão é a virtude que corrige a generalidade defeituosa da lei por meio de cuidadosa atenção às indicações que, é evidente, afetam de maneira decisiva a justiça do resultado das ações individuais. Aristóteles deixa claro que nada disso constitui um argumento contra a necessidade da lei. Todavia, é certo que levanta a questão sobre a justiça simples da lei e da obediência às leis. O que mais impressiona, porém, é Aristóteles não fundamentar a retidão em uma noção de lei maior ou em princípios de justiça natural. O exercício da retidão é, ao que parece, análogo à prudência dos homens políticos ou cidadãos que atuam em um caso específico, ou, mesmo, um aspecto dela.

Contudo, é impossível compreender a extensão total da depreciação da justiça por Aristóteles sem levar em conta a sua atitude em relação à amizade. A discussão da amizade nos livros VIII e IX da *Ética a Nicômaco* é a mais longa elaboração de uma única questão em toda a obra, e é uma das características mais distintivas dos ensinamentos éticos de Aristóteles. Na linguagem de Aristóteles e de seus contemporâneos, "amizade" (*philia*) refere-se a uma gama de fenômenos mais ampla do que os termos equivalentes hoje. Engloba não só o apego a amigos, mas o amor entre marido e esposa, o afeto de pais e filhos e o sentimento de solidariedade entre pessoas pertencentes a uma variedade de associações privadas, os cidadãos da mesma cidade, e (em certas circunstâncias) seres humanos simplesmente. Aristóteles pode, portanto, argumentar, de modo plausível, que a amizade

> parece manter unidos os Estados, e dir-se-ia que os legisladores têm mais amor à amizade do que à justiça, pois aquilo que visam acima de tudo é à unanimidade, que tem pontos de semelhança com a amizade, e repelem o facciosismo como se fosse o seu maior inimigo. E quando os homens são amigos não necessitam de justiça, ao passo que os justos necessitam também da amizade; e considera-se que a mais genuína forma de justiça é uma espécie de amizade. (*EN* 8.1.1155^{a}22-28)

O significado político da amizade consiste fundamentalmente na atenuação do apego dos homens a seus interesses particulares em favor de uma partilha espontânea dos bens externos com os outros. "As possessões dos amigos são comuns", segundo o provérbio grego. Desta forma, a amizade passa a ser um potente reforço da comunhão de interesses que constitui a base de todas as associações humanas.

Contudo, surpreende um pouco constatar que a análise de Aristóteles preocupa-se menos com a amizade em suas formas mais diretamente políticas do que com a amizade em seu sentido mais elevado. Para Aristóteles, em geral, é possível diferenciar a amizade de acordo com sua principal motivação: a utilidade, o prazer ou a virtude. A mais perfeita forma de amizade é a amizade entre homens bons baseada na virtude. Neste sentido, a amizade, que engloba o prazer, bem como a utilidade, alcança a mais perfeita identificação entre o próprio bem e o bem dos amigos. Aristóteles admite que tais amizades são relativamente raras. Mas a relevância do fenômeno emerge de uma análise mais ampla de seu argumento. Pode-se dizer que a amizade soluciona, na medida em que pode ser resolvida no plano da ação política moral, a antinomia entre a moralidade entendida como a perfeição da virtude individual e a moralidade entendida como justiça. A respeito do homem magnânimo, Aristóteles afirma que "deve ser incapaz de fazer com que sua vida gire em torno de um outro, a não ser de um amigo" (*EN* 4.3.1124^{b}31-25^{a}1). A amizade proporciona ao homem magnânimo a satisfação de sua necessidade de honra e comunidade sem comprometer seu apego à virtude. Dito de outra forma, isso demonstra que o modo de vida do cavalheiro não é, afinal, inerentemente trágico.

Prudência, Política e Ciência Política

A discussão sobre a justiça no Livro V da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles se encerra com uma exposição acerca da virtude moral propriamente dita. Pode-se dizer que os livros que se seguem são dedicados a vários aspectos da questão da relação entre virtude moral e conhecimento. No Livro VI, Aristóteles volta-se para uma reflexão sobre as virtudes intelectuais, sobretudo a prudência ou sabedoria prática. No Livro VII, "recomeçando", retoma o problema da ausência de autocontrole ou fraqueza moral (*akrasia*) – ou seja, a incapacidade de agir em conformidade com o próprio conhecimento ou a própria escolha moral devido à interferência da paixão. Ambas as discussões complicam, retrospectivamente, a análise da virtude moral nos livros anteriores e assinalam a insuficiência da virtude moral em si – isto é, a disposição habitual para a virtude moral – como responsável pelo comportamento moral na sociedade.

A prudência ou sabedoria prática (*phronēsis*) é, para Aristóteles, a virtude própria da porção deliberativa ou calculadora da parte racional da alma. Embora a prudência seja uma virtude intelectual, é, ao mesmo tempo, um aspecto integral da ação moral e não pode existir sem a virtude moral. Não se deve confundir a prudência com mera esperteza ou astúcia. A tarefa da prudência não é assegurar o bem próprio em si, mas, ao contrário, criar meios adequados para assegurar os fins postulados pelas virtudes morais. Isso também implica que a prudência não lida apenas, ou mesmo primordialmente, com universais: a principal preocupação da prudência é adaptar os universais refletidos nas virtudes morais às circunstâncias particulares em que a ação moral deve ocorrer. Por conseguinte, a prudência depende, em alto grau, da experiência. Por essa razão, observa Aristóteles, os jovens podem tornar-se especialistas em matemática ou geometria, mas, necessariamente, falta-lhes prudência, como resultado de sua limitada experiência de vida (*EN* 6.5, 7-8, 13).

A discussão de Aristóteles sobre a relação entre a prudência e a experiência política ou sabedoria política é fundamental para nossos fins. Apesar de admitir que esteja, em parte, correta a visão comum de que a prudência se preocupa com o bem do indivíduo, Aristóteles afirma que a experiência política é uma forma de prudência. Indica que a prudência do homem político ou estadista tem duas variedades distintas, uma prudência arquitetônica, "legislativa", e uma prudência "prática e deliberativa" que se preocupa com os detalhes da política do dia a dia; esta prudência "política" assume duas formas, deliberativa e judicial (*EN* 6.8.1141^{b}23-33). Assim, Aristóteles deixa implícito que o estadista, no sentido verdadeiro, é aquele que combina a virtude moral com a inteligência prática, experiência e conhecimento das características particulares da sua cidade ou povo.

Entretanto, não haveria também um componente mais estritamente intelectual da experiência política? Aristóteles retorna a essa questão no final da *Ética a Nicômaco*. Há, ao que parece, dois tipos de pretendentes ao conhecimento das coisas políticas: os verdadeiros praticantes da política e os "sofistas" que alegam ensinar a arte política. Todavia, os profissionais da política não falam nem escrevem sobre essas questões, e parecem incapazes de tornar seus próprios filhos ou amigos especialistas em política; por conseguinte, seu sucesso seria devido a uma capacidade natural e à experiência, e não ao conhecimento. Os sofistas, por sua vez, na maior parte, nem sabem do que se trata a sabedoria política ou de que assuntos trata, pois, em caso contrário, não a teriam considerado idêntica ou mesmo inferior à retórica, nem imaginado ser fácil legislar por meio de colecionar as leis mais famosas (*EN* 10.9.1180^{b}28-81^{a}19). Um pouco antes, Aristóteles apontara que os "discursos" que exortam à virtude são, por si mesmos, insuficientes para induzir os homens ao cavalheirismo: somente a combinação da razão e da compulsão representada pela lei pode fornecer uma estrutura adequada para a habituação à ação virtuosa que exige, não só na juventude, mas ao longo da vida (*EN* 10.9. 1179^{b}4-80^{a}22). Ao que parece, os sofistas superestimam o poder do discurso ou da razão, por si sós, de alterar o comportamento dos homens. O mesmo erro fundamental se reflete na sua abordagem da legislação. Os sofistas acreditam que legislar é fácil porque pensam que a força da lei reside na sua racionalidade, ou que as boas leis são adequadas para qualquer cidade do mesmo modo. Para Aristóteles, pelo contrário, "a lei só consegue compelir à obediência pelo hábito, e o costume só se estabelece depois de um tempo" (*P* 2.8.1269^{a}20-22). Mas isso significa que a questão fundamental não são as leis de uma cidade, tanto quanto sua cultura ou caráter político duradouros ou, acima de tudo, a sua composição sociopolítica e a forma de governo, ou o que Aristóteles denomina seu "regime" ou "governo civil" (*politeia*). Consequentemente, prossegue Aristóteles, "nossos antecessores nos legaram sem exame este assunto da legislação. Por isso, talvez convenha estudá-lo nós mesmos, assim como a questão da constituição em geral" (*EN* 10.9.1181^{b}12-14).

A principal contribuição que a ciência política aristotélica pode dar para a prática da política reside, portanto, na área da "legislação". É necessário compreender todo o alcance dessa afirmação, pois é de fundamental importância para a compreensão da especificidade da *Política* de Aristóteles. O termo "legislação" não é usado de modo

impreciso apenas como sinônimo de política. Como indicado pela distinção que faz Aristóteles no Livro VI entre prudência "legislativa" e "política", a sabedoria política ou experiência política, naquele que pode ser denominado seu sentido operacional, exige o conhecimento de uma gama de assuntos de relevância política prática. Em uma passagem da *Retórica*, Aristóteles identifica cinco áreas-chave da deliberação política: receitas e despesas, guerra e paz, defesa nacional, importações e exportações, e legislação. A respeito da última delas, faz a seguinte observação: "é nas leis que está a salvação da cidade. Portanto, é indispensável saber quantas são as formas de governo, o que convém a cada uma, e por que causas – próprias de uma forma de governo ou contrárias a ela – se corrompem".[9] O estadista precisa ter alguma familiaridade com (substituindo as expressões de Aristóteles pela terminologia moderna) o comércio, as finanças, a defesa e a política externa; mas, em sua essência, essa familiaridade poderia ser adquirida pela experiência. Não se trata de uma verdade evidente, ou não no mesmo grau, no caso da legislação, ou, de modo mais geral, das instituições e práticas legais e costumeiras que definem o regime de uma cidade. Como a própria *Política* vai confirmar, de modo amplo, a ciência política aristotélica é, acima de tudo, a ciência dos regimes.

Não fica claro, de imediato, o motivo por que deve ser assim, mas, pelo menos, é sugerida uma resposta provisória. Em primeiro lugar, e talvez com mais premência, o estadista é necessariamente uma criatura de um determinado tempo e lugar; não importa a extensão de seu conhecimento de outras cidades e outras formas de organização política, é provável que este conhecimento seja incompleto e de segunda mão. O estadista tende a tomar como pressuposta a naturalidade e permanência do regime que existe aqui e agora, e não tem sensibilidade suficiente a acontecimentos aparentemente insignificantes que, ao longo do tempo, possam afetar de modo drástico a composição política de uma cidade e, assim, sua forma de governo.[10] Além disso, é provável que o estadista possua ligações não para com sua cidade e regime – quer dizer, a um determinado partido ou classe governante – que não sejam totalmente racionais. A própria ciência política de Aristóteles pressupõe, em contrapartida, um estudo comparativo sistemático dos regimes e de sua evolução ao longo do tempo. E Aristóteles ocupa uma posição vantajosa que, em essência, transcende o partidarismo da vida política. Em tudo isso, pode-se acrescentar, o que parece ser uma deficiência inerente da filosofia – o seu distanciamento da cidade – é convertido na base para reivindicar a gratidão da cidade.

A justificação implícita da filosofia por Aristóteles diante do tribunal da cidade lembra a apologia explícita à filosofia empreendida por Platão ou pelo Sócrates platônico. Tem sido observado, com frequência, que a afirmação de Aristóteles de que "nossos antecessores nos legaram sem exame este assunto da legislação" obviamente não abre uma exceção para o antecessor e mestre de Aristóteles. Na verdade, a observação parece distorcida, a menos que se tenha em mente o significado preciso que Aristóteles atribui ao termo "legislação". Na breve crítica que faz às *Leis* de Platão na

---

9 *Retórica* 1.4. 1359^{b}19-23.

10 Consideremos *P* 5.7.1307^{b}1-19, 8.1307^{b}29-38.

Política, Aristóteles observa que as *Leis* pouco têm a dizer sobre o caráter real do regime que apresenta como a mais prática ordem política (*P* 2.6.1264b42-65a1). A questão da natureza e dos tipos de regime está, decerto, maciçamente presente na *República* de Platão. Mas a preocupação da *República* é um regime melhor cuja realização Platão admite ser muito improvável, ou mesmo impossível, enquanto as *Leis*, cuja atenção se volta mais para o que é possível, mal tentam analisar as várias cidades e regimes. Qualquer que seja o ponto de vista final de Aristóteles sobre a filosofia política platônica, parece considerá-la inadequada por não fornecer, de forma acessível em geral, os conhecimentos mais necessários para a prática do estadista.

A diferença essencial entre a ciência política aristotélica e a filosofia política platônica transparece, melhor do que em quaisquer outros, nos dois primeiros livros da *Política*. É no Livro I que Aristóteles retoma as questões mais fundamentais ou teóricas sobre a natureza da cidade e do homem; no Livro II, dispõe-se a expor as insuficiências de descrições teóricas anteriores do melhor regime – entre eles o tratamento platônico do assunto –, bem como as limitações dos regimes existentes em geral considerados os melhores. Aristóteles faz isso, porém, não para dar maior clareza teórica a essas questões, mas a fim de remover os mais intransponíveis obstáculos intelectuais para a compreensão adequada dos requisitos da prática política.

A Cidade e o Homem

O início da *Política*[11] constitui um paralelo muito próximo ao começo da *Ética a Nicômaco*:

> Visto que toda cidade é um tipo de associação e que toda associação se forma tendo em vista algum bem (porque todos os homens sempre agem tendo em vista algo que lhes parece ser um bem), resulta claramente que, se todas as associações visam a um certo bem, aquela que é a mais alta de todas e engloba todas as demais é precisamente a que visa ao bem mais alto de todos; ela é denominada cidade (*pólis*) ou comunidade política.

A "cidade" (*pólis*) é uma espécie de parceria, associação ou comunidade (*koinōnia*), isto é, um grupo de pessoas que partilham ou possuem determinadas coisas em comum. Com base na discussão que abre a *Ética a Nicômaco*, Aristóteles parte do princípio da existência de um único tipo de parceria que tem mais autoridade do que outros e abraça seus fins ou objetivos particulares, pois é a identidade do bem autoritário que caracteriza a parceria política. Deve-se distinguir a visão de Aristóteles da conhecida opinião de que o "Estado" age como um mero instrumento das várias associações privadas que constituem a "sociedade". Seria equivocado supor, entretanto, que, para Aristóteles, a "sociedade" em suas diversas manifestações fosse, portanto, apenas uma

11 N.T.: Sempre que possível [não contrariando o texto em inglês] as citações da *Política* são de: Aristóteles, *Política*. Texto integral. Tradução Pedro Constantin Toleno. 3. ed., São Paulo: Martins Claret, 2001.

serva do "Estado". A própria distinção entre "Estado" e "sociedade" é alheia ao modo de pensar aristotélico: a cidade não pode ser identificada com o Estado ou uma forma do Estado e a qualidade de "autoridade" que Aristóteles lhe atribui nada tem a ver com a "soberania" jurídica que é essencial para a concepção moderna de Estado. Pelo contrário, tal qualidade deriva, no todo, da circunstância de que a cidade, e só a cidade, se preocupa universalmente com o bem humano integral.

A não identidade entre a cidade e o Estado é ainda mais evidente no que se segue de imediato. Aristóteles passa a criticar a visão – desenvolvida nos escritos tanto de Platão como de Xenofonte – de que o poder político ou a sabedoria política são essencialmente o mesmo que a sabedoria que está em jogo na monarquia, na economia doméstica e no poder de um mestre sobre os escravos. A cidade como uma forma de associação humana difere essencialmente não só das associações subpolíticas de pessoas na família, mas também do governo de um rei sobre uma tribo ou povo (*ethnos*). Aristóteles demonstra pouco interesse em analisar as organizações políticas contemporâneas de sociedades tribais ou impérios, ou em distingui-las do governo "monárquico", entendido como um regime da *pólis*; mas é importante ter em mente a sua exclusão proposital da *Política*. A cidade se distingue da monarquia propriamente dita sobretudo pelo fato de que a cidade é, ou tende a ser, uma sociedade de seres humanos que são livres e iguais e "diferem em espécie" – isto é, caracterizam-se por um elevado grau de especialização econômica (*P* 2.2.1261^{a}22- 34). Esta combinação de liberdade política e das artes é a essência da cidade tal como Aristóteles a concebe.[12]

A confusão que faz de Platão entre o governo político e outras formas de governo está intimamente relacionada com o que Aristóteles considera outro erro fundamental, a defesa do comunismo oferecido por Sócrates na *República* (*P* 2.2-5): ambos revelam uma falha em apreciar a diferenciação das pessoas que é característica da cidade. À primeira vista, uma cidade cujos cidadãos partilham todas as coisas, ou as coisas que normalmente causam divisão entre eles, parece superior a uma cidade caracterizada por formas menos completas de partilha. Todavia, argumenta Aristóteles, alcançar a unidade por meio da abolição do casamento e da propriedade comum dos bens é ao mesmo tempo impossível e indesejável. Longe de reforçar a "amizade" entre os cidadãos, a abolição do casamento seria diluí-la, eliminando as ligações primárias da família; e a comunização da propriedade destruiria o prazer legítimo que os homens sentem pelo que possuem, bem como a virtude da liberalidade, sem, de modo algum, eliminar as causas dos conflitos sobre os bens materiais. A cidade não pode e não deve procurar replicar a unidade de interesses que caracteriza as relações entre os membros da família e os amigos. Ao contrário, a cidade em sua diversidade irredutível "deve ser feita uma e comum por meio da educação" ou por meio da influência combinada de "hábitos, filosofia e leis" (*P* 2.5.1263^{b}35-40). É o cúmulo da ironia da abordagem que faz Aristóteles de Platão que repreenda o autor da *República* por negligenciar a "filosofia". Mas esta observação é ao mesmo tempo jocosa e muito reveladora da intenção

---

12 Consideremos também a este respeito *P* 7.7.

de Aristóteles: como será mostrado adiante, o que está em jogo é algo completamente diverso da filosofia no sentido estrito do termo.

Na tentativa de elucidar o caráter específico da cidade, Aristóteles volta-se para uma análise dos elementos que compõem a cidade e do modo como se desenvolvem (1.2. 1252^a25-53^a39). Existem duas formas de associação que compõem a família: a relação entre marido e mulher, e aquela entre senhores e escravos, refletindo, respectivamente, as necessidades naturais de reprodução e preservação. (Que a escravidão representa uma relação natural entre governante e governado é aqui declarado por Aristóteles; este ponto de vista será reafirmado em breve de modo mais aprofundado e devidamente qualificado.) A família, em geral, é uma parceria que atende às necessidades da vida diária. A primeira forma de parceria que surge para a satisfação de necessidades não diárias é a aldeia, o resultado de uma união de várias famílias. A cidade é a parceria completa ou perfeita que emerge da união de várias aldeias, e a primeira a atingir a autossuficiência. Embora o impulso que dá origem à cidade não seja, aparentemente, em sua essência, diferente do que leva à formação da família e da aldeia, a cidade se mostra fundamentalmente diferente destas parcerias: conforme diz Aristóteles, "embora passe a existir tendo como meta viver, existe tendo como meta viver bem". Uma vez que as primeiras parcerias são naturais, porém, a cidade também seria natural, e o homem seria por natureza um animal político.

O famoso dito de Aristóteles de que o homem é por natureza um animal político deve ser entendido no contexto mais amplo de sua defesa da naturalidade da cidade. Aristóteles não quer dizer que os homens se engajam continuamente na atividade política ou que gostariam de fazê-lo. Pelo contrário, enfatiza, em outro momento, a inclinação que tem a maioria dos homens para atender a seus assuntos particulares (*P* 6.4.1318^b6-27), e reconhece que, em um sentido importante, o homem é, por natureza, um animal mais "conjugal" do que político, na medida em que a família é "anterior à cidade e mais necessária do que esta, e a reprodução é comum ao homem e aos animais".[13] O homem é um animal político, em primeira instância, no sentido de que os seres humanos, tal como certos tipos de animais, congregam-se, em toda parte, em grupos maiores do que a família, e "mesmo quando os homens não precisam de ajuda mútua, ainda assim têm o desejo de viver juntos" (*P* 3.6.1278^b19-20). Em outro sentido, no entanto, "o homem é um animal político em um grau muito mais elevado que as abelhas e os outros animais que vivem reunidos", pois somente o homem, entre os animais, possui fala ou razão. Como explica Aristóteles, a fala ou razão (*lógos*) nos dá a capacidade de distinguir "o bem do mal, o útil do prejudicial, o justo do injusto"; o homem, apenas, entre os animais, é capaz de discernir "o bem e o mal, o justo e o injusto, e outros sentimentos dessa ordem. Ora, é precisamente a comunicação desses sentimentos o que engendra a família e a cidade" (*P* 1.2.1253^a8-18). É um erro considerar a cidade como constituída apenas pelo fato de seus membros compartilharem os bens externos: a cidade é uma parceria constituída em seu aspecto decisivo pelo

---

13 *EN* 8.12.1162^a16-19; cf. *EE* 1242^a21-26.

compartilhar de determinada percepção do modo certo ou errado de vida. O homem é o animal político por excelência porque é um animal racional e moral.

Aristóteles contrasta a sua visão da natureza da cidade com uma compreensão alternativa que, de modo surpreendente, se assemelha à teoria do liberalismo moderno. De acordo com esse entendimento, a cidade é uma espécie de aliança entre os seus membros para impedir a injustiça e facilitar a troca econômica, sendo as leis uma mera "convenção" e (em uma frase que Aristóteles atribui ao sofista Licóforo) "uma garantia de justiça de uns para outros" Para Aristóteles, por outro lado, quem quer que se preocupe com o bom funcionamento de uma cidade deve dar "importância devida à virtude e ao vício"; "qualquer cidade merecedora desse nome deve atentar quanto às virtudes de seus cidadãos". Para repetir, deve-se entender que a cidade existe para a vida, mas não para que se viva bem, com nobreza ou com felicidade (*P* 3.9.1280ª24-81ª6).

É somente na cidade, portanto, que o homem realiza seu potencial para a felicidade compreendida como uma vida de ações em conformidade com a virtude; e como a cidade é essencial para a realização do potencial natural do homem, a própria cidade é eminentemente natural. É preciso ser cauteloso, porém, ao atribuir a Aristóteles qualquer noção ingênua a respeito da cidade como um organismo natural. "Há em todos os homens uma tendência natural a tal associação," observa Aristóteles; todavia, "aquele que a fundou no princípio foi o maior dos benfeitores". As cidades não crescem simplesmente; são fundadas por atos descontínuos de homens específicos. Isto é assim porque há aspectos da humanidade que resistem à cidade e seus fins. "Pois o homem, quando atinge esse grau de perfeição, é o melhor dos animais, mas quando está separado da lei e da justiça, ele é o pior dentre todos. A injustiça armada é a mais perigosa; o homem está provido por natureza de armas que devem servir à prudência e à virtude, as quais, todavia, ele pode usar para fins opostos" (*P* 1.2.1253ª29-37). Como sugere sua referência, neste contexto, ao potencial único do homem para o canibalismo e o incesto, Aristóteles tem plena consciência da capacidade do homem para o mal – isto é, para violar as restrições sagradas que são reconhecidas como tal. Pelo mesmo motivo, Aristóteles está atento para a fragilidade da lei e a necessidade de uma mistura de força ou compulsão em toda cidade.

A defesa que faz Aristóteles da naturalidade da cidade deve ser encarada como uma resposta a uma forte opinião contemporânea segundo a qual a cidade é contrária à natureza e repousa, em última análise, sobre a força. Este argumento sofista (conhecido, acima de tudo, pela *República* e pelo *Górgias* de Platão) encontra seu mais estranho apoio no fenômeno da escravidão. Desta forma, Aristóteles demonstra particular interesse em combater a ideia de que a escravidão é cabalmente contrária à natureza. Em geral, seus intérpretes têm dado atenção insuficiente à finalidade retórica da discussão de Aristóteles sobre a escravidão (*P* 1.5-7) e às ambiguidades intencionais de seu argumento. Aristóteles reconhece que existe tal coisa como a escravidão convencional – ou seja, a escravidão originária de conquistas de guerra. Quando define o escravo por natureza como alguém tão diferente dos outros homens quanto a alma do corpo ou o homem do animal, como alguém que é capaz apenas de trabalho físico, e

que compartilha da razão somente até o ponto necessário para percebê-la e obedecer a ela, pode-se apenas concluir, com lógica, que Aristóteles quer demonstrar que o escravo natural é inferior a um ser humano normal e, por conseguinte, que a escravidão como instituição social é, em sua essência, convencionada. Parece confirmar isso a vontade expressa por Aristóteles de que todos os escravos de seu melhor regime tenham a promessa de liberdade como recompensa pelo comportamento cooperativo, bem como por sua observação de que a virtude exigida dos escravos é maior do que a requerida de trabalhadores livres.[14] Pode-se acrescentar que o aparente interesse de Aristóteles em fundamentar a escravidão em uma superioridade da virtude do mestre, em vez da simples força, faz total sentido como uma estratégia para a humanização das práticas escravistas contemporâneas.

A Cidadania e o Regime

No início do Livro III da *Política*, Aristóteles aborda o argumento de nova maneira e retoma a questão fundamental da natureza dos regimes. Principia com uma discussão acerca da natureza da cidadania, prosseguindo, a partir daí, com uma discussão sobre os tipos básicos de regimes, as diferenças entre eles e suas diversas reivindicações à justiça política. O tratamento da monarquia e das leis que se segue de imediato aprofunda o tema amplo da natureza do governo político.

Aristóteles introduz a questão da cidadania como uma forma de compreender a relação entre a cidade e o regime. A identidade da cidade deriva-se, de modo mais óbvio, daqueles que são reconhecidos como os seus "cidadãos" (*politai*). Todavia, não fica realmente claro o que qualifica alguém para a cidadania. As "definições políticas improvisadas" em uso corrente tendem a se fundamentar na cidadania dos pais ou dos antepassados de um indivíduo, mas tais definições são, é óbvio, insuficientes quando um grande número de pessoas é acrescentado ou expulso do grupo de cidadãos em tempos de revolução. De um modo geral, pode-se definir o cidadão como aquele que toma parte na tomada de decisões ou no governo, seja por de fato ocupar cargos, seja por desfrutar do direito de voto em assembleias públicas ou júris. Em última análise, a cidadania é uma função do regime: aqueles que são cidadãos em uma democracia não o são, necessariamente, em uma oligarquia. Desta forma, a identidade da cidade é, no final das contas, determinada pelo tipo de regime que tem, e não por fatores como a geografia ou a nacionalidade.

Em seguida, Aristóteles aborda a questão da relação entre o bom cidadão e o homem bom (*P* 3.4). A função básica do bom cidadão é a preservação da parceria política; contudo, uma vez que é o regime que, afinal, constitui esta parceria, a virtude do cidadão é, necessariamente, relativa ao regime. Além disso, uma vez que a cidade é constituída por pessoas que diferem quanto à natureza de suas ocupações, a virtude

14 *P* 7.10.1330a31-33, 1.13.1259b33-60a7.

não é igual para todos os cidadãos. Haveria, então, algum caso em que a virtude do cidadão coincidisse com a virtude do homem cuja bondade não tem restrições? A hipótese considerada é a do bom cidadão que é, ao mesmo tempo, um governante, pois apenas o governante possui a "prudência" que é necessária à virtude em seu sentido pleno. A fim de evitar mal-entendidos, Aristóteles deixa claro que os regimes ou tipos de governo que pertencem à cidade são caracterizados por uma diluição da diferença entre governantes e governados: o governo político propriamente dito consiste em cidadãos "governarem e serem governados por sua vez," e as virtudes necessárias para o governo na cidade em geral são adquiridas por meio da experiência de ser governado. Este não é o caso, no entanto, da virtude da prudência, "a única virtude inerente ao governante" O argumento de Aristóteles parece implicar a existência de uma classe ou tipo de homens políticos que "governam" em um sentido mais forte ou mais preciso que o cidadão comum e, "corpo que governa" portanto, exigem uma formação em prudência que vai além do que está disponível por meio da experiência da vida política comum.

"Um regime é o ordenamento de uma cidade com relação a seus ofícios, especialmente aquele que tem autoridade em todas as questões" (*P* 3.6.1278^{b}8-12). Conforme explicita Aristóteles desde o início de sua discussão, embora o regime seja, em primeira instância, uma organização institucional, não pode ser entendido de modo correto apenas em termos institucionais. O regime reflete realidades políticas mais fundamentais – o que tem autoridade na cidade é em toda parte o corpo governante, o corpo que governa é o regime. Embora esta não seja, de forma alguma, a palavra final de Aristóteles sobre o tema da relação entre instituições e grupos ou classes, é o ponto de partida indispensável para uma compreensão adequada de sua análise e revela uma afinidade importante entre o pensamento de Aristóteles e o marxismo, bem como com a sociologia política moderna.

A análise dos regimes de Aristóteles é apresentada, de início, de forma esquemática e, como fica logo evidente, demasiado simplificada. Todos os regimes têm como governantes uma, poucas ou muitas pessoas; e seu objetivo é ou o bem comum da cidade como um todo ou o benefício privado dos governantes. Há, então, seis tipos básicos de regime. A monarquia é a forma correta de governo de um homem ou monárquica, sendo a tirania aquela que se desvia do padrão; o governo de poucos assume o feitio ou de aristocracia – assim chamada porque "governam uns poucos, os melhores homens, visando ao bem comum" – ou de oligarquia; e o governo dos muitos em seu formato que desvia do padrão é a democracia, enquanto a configuração correta é chamada pelo termo comum a todos os regimes, "governo civil" (*politeia*).[15]

Aristóteles deixa claro, de imediato, porém, que a base para a distinção entre os regimes não são apenas os números. A diferença essencial entre democracia e oligarquia

15 **N.T.:** Dentre as muitas traduções possíveis para o termo, optei, aqui, por "governo civil"; a *politeia*, entendida como uma forma de governo temperada pela aristocracia e pela democracia, levou ao significado de "governo civil", e civilidade significa higiene, limpeza, respeito e educação. Mantive a mesma tradução sempre, com o termo *politeia* entre parênteses, ao lado.

não é o tamanho do grupo que governa, mas, ao contrário, a riqueza ou a sua ausência: a oligarquia é o governo dos ricos, que são, em geral, poucos, e a democracia é o governo dos pobres, que são, em geral, a maioria. A distinção é fundamental porque se baseia em modos de vida e concepções de justiça política que divergem em sua essência. Oligarcas e democratas concordam com o princípio da justiça distributiva – que pessoas iguais devem receber coisas iguais –, mas discordam quanto ao que constitui a igualdade das pessoas. Os primeiros acreditam que a desigualdade de riqueza justifica o tratamento desigual para todos; os últimos, que a igualdade na liberdade exige um tratamento igual em todos os aspectos. Note-se que os muitos não baseiam sua reivindicação à justiça política apenas em seu *status* de seres humanos ou homens livres: a igualdade embutida na reivindicação dos democratas reflete uma igualdade de risco na defesa da cidade contra seus inimigos. Esta reivindicação à justiça em nome da "virtude militar" fica particularmente clara no caso do governo civil, em que o direito de portar armamento pesado é praticamente o que define o corpo do governo (*P* 3.7.1279^{b}1-4). Na verdade, seriam, acima de tudo, as exigências militares da cidade que explicariam a sua tendência a ser uma parceria entre pessoas livres e iguais; e explicariam, pelo menos em parte, sua tendência a se desenvolver no sentido do governo popular (*P* 4.13.1297^{b}2-28).

Aristóteles nos lembra que as reivindicações de justiça política por parte dos grupos que compõem a cidade são julgadas de modo mais apropriado em termos de sua respectiva contribuição para os fins da cidade. A dificuldade é que os grupos que detêm maior poder político na cidade – os muitos e os poucos ricos – têm direitos muito mais fortes pela contribuição para os meios de atingir a felicidade ou a virtude do que para a felicidade ou a virtude em si. Significaria isso, então, que a autoridade da cidade poderia ser reivindicada com justiça pelo elemento "respeitável" – quer dizer, por cavalheiros que são criados para a virtude? Aristóteles não nega a força da reivindicação desses homens; apenas afirma que o governo exclusivo por parte deles privaria todos os demais reclamantes das honras e prerrogativas que consideram ser-lhes devidas. Desta forma, Aristóteles parece sugerir que a participação no governo pelos demais reclamantes é uma questão de conveniência, e não um direito. Logo em seguida, no entanto, explicita, mais detidamente, os argumentos a favor da reivindicação dos muitos e, com isso, demonstra que há um sentido importante em que os muitos são capazes de contestar as reivindicações dos cavalheiros a partir de seus próprios argumentos. Apesar de nenhum dos muitos, como indivíduos, ser capaz de atingir a total excelência, argumenta Aristóteles, pode acontecer que a soma das virtudes de espírito e caráter presentes em muitos indivíduos compense a virtude coletiva de uns poucos homens excelentes, assim como um jantar para o qual muitos contribuem pode ser melhor do que aquele preparado por uma única pessoa, ou obras musicais e poéticas poderem ser julgadas de forma mais confiável por muitos do que por poucos. Os exemplos sugerem o caráter incipiente desta defesa; e Aristóteles explicita que o argumento não se aplica a toda espécie de multidão, ou a participação nos mais altos cargos, em que a virtude individual é tão escassa. No entanto, Aristóteles se esforça para refutar a depreciação (característica do platonismo) da competência política dos muitos por meio de uma

analogia com as artes: os muitos são competentes para julgar os efeitos das políticas elaboradas por outros, da mesma forma que o usuário de uma casa pode até pretender ser capaz de julgá-la melhor do que o arquiteto (*P* 3.11).

A defesa circunscrita da democracia ou governo do povo por Aristóteles deve ser entendida no contexto da sua abordagem do problema geral da justiça política. Todos os grupos que tipicamente disputam o poder na cidade têm reivindicações à justiça política que são válidas em certa medida; todavia, porque os homens são maus juízes em causa própria, são constantemente tentados a tornar absolutas essas reivindicações em prejuízo das de outros. À primeira vista, parece não haver maneira fácil de resolver esse conflito entre reivindicações que parecem ser fundamentalmente incomensuráveis. No entanto, ocorre que podem ser vistas como comensuráveis de determinada maneira. Embora possa ser impossível decidir se e até que ponto as contribuições da riqueza ou da virtude são mais necessárias para a cidade, é possível comparar a riqueza dos oligarcas com a riqueza dos cavalheiros, os muitos, ou um único indivíduo, assim como a virtude do cavalheiro pode ser justaposta à virtude dos muitos ou de um homem excepcional. Mas o próprio ato de se contemplar a justiça política nesta perspectiva induz à moderação nas reivindicações de cada grupo, pois pode muito bem acontecer que um determinado grupo seja superado em termos de sua própria reivindicação por um outro grupo tomado como um todo ou por vários grupos tomados de forma coletiva, ou esteja sujeito a contestação plausível por um de seus próprios membros (*P* 3.12-13).

Não se pode afirmar que Aristóteles forneça uma solução teórica para o problema da justiça distributiva. De fato, não há razão para duvidar que considere o problema como algo que seja suscetível de solução no nível teórico. Os diversos grupos que constituem a cidade cumprem funções que são igualmente necessárias no sentido de que é impossível atribuir uma prioridade abstrata para um ou outro deles. A cidade não pode existir, de forma alguma, sem corpos para sair em sua defesa; não pode existir como uma comunidade civilizada sem o lazer que cria a riqueza e não pode existir como uma cidade, em sentido pleno, sem virtude. Nesse sentido, todos os grupos-chave da cidade têm, de fato, uma reivindicação absoluta à justiça política. Aristóteles procura não julgar tais reivindicações, mas incentivar uma acomodação prática entre elas com base no reconhecimento do valor de reivindicações concorrentes e grupos rivais.

Uma das características marcantes da análise de Aristóteles sobre a justiça política é a sua ênfase no indivíduo excepcional, ou "o melhor homem" que, em importância política, parece de fato equivalente a um grupo ou classe. Em virtude da sua preocupação de atenuar o conflito entre reivindicações concorrentes ao governo, é surpreendente que Aristóteles demonstre simpatia para com a prática democrática do ostracismo político de indivíduos poderosos; na verdade, chega mesmo a afirmar que o ostracismo nos regimes derivantes atende não só os interesses privados do governo como também é justo (*P* 3.13.1284^{b}23-25). Embora Aristóteles não o afirme expressamente, o motivo parece ser que esses homens representam uma ameaça fundamental para o governo político como tal. O que torna ainda mais desconcertante, portanto, que Aristóteles abra uma exceção para o indivíduo que se destaca na virtude, ou cuja virtude é completamente despro-

porcional em relação à contribuição dos demais cidadãos: a única justiça para todos é obedecer a esse homem e fazer dele o "rei permanente" em sua cidade.

Após essa observação, Aristóteles volta-se para uma análise sistemática do assunto da monarquia (*P* 3.14-17). Grande parte dessa discussão é dedicada a um exame da questão de saber se é mais vantajoso ser governado pelo melhor homem ou pelas melhores leis. Aristóteles dá um peso total, como em seu tratamento de equidade na *Ética a Nicômaco*, à particularidade deficiente da lei. O que decide a questão em favor do governo pelas leis, no entanto, é serem isentas de paixão. Poder-se-ia pensar que o melhor homem é, por definição, alguém em quem a paixão é controlada pela virtude, mas não é este, a rigor, o caso, "pois as paixões [*thymos*] são como bestas e pervertem os governantes, ainda que eles sejam os melhores homens", observa Aristóteles, ecoando um relevante tema platônico (*P* 3.16.1287^{a}30-31). Até mesmo os homens de virtude excepcional são falhos, como parece, devido à influência nociva de uma paixão ou complexo de paixões que agem, ao mesmo tempo, como uma fonte vital de apoio para a sua virtude. Aristóteles assinala, mais uma vez, embora de modo discreto, a relação problemática entre o cavalheirismo em sua forma mais elevada e as necessidades da cidade. Parece ser este o pensamento que explica a guinada inesperada que faz, afinal, o argumento de Aristóteles: a alternativa para a monarquia é, afinal, não tanto o governo das leis como o governo de vários homens excelentes que, no coletivo, são menos vulneráveis aos destemperos da paixão, quer dizer, a aristocracia. Embora Aristóteles esteja disposto a reconhecer a monarquia como um regime adequado para determinados tipos de sociedades, estipula que a realeza pertence às eras mais remotas da cidade. Quanto à sua hesitação sobre o assunto do ostracismo, pode-se arriscar a sugestão de que reflete a relutância de Aristóteles em validar o princípio de que a excelência moral ou nobreza deve ser inteiramente subordinada às exigências da justiça política.

As Variedades de Regimes

A mais completa exposição do programa subjacente à detalhada análise de Aristóteles das variedades de regimes no restante da *Política* ocorre no início do Livro IV. Aristóteles começa por comparar a ciência de regimes à arte do instrutor de ginástica, que precisa preocupar-se não só com o tipo de treinamento que é melhor para o melhor tipo de compleição física, mas também com os tipos que são os melhores ou aceitáveis para uma vasta gama de compleições físicas imperfeitas. Da mesma forma, é próprio à ciência dos regimes não só conceber o regime absolutamente melhor, mas identificar quais tipos de regimes são melhores para determinados tipos de cidades, e o tipo que é ao mesmo tempo o melhor e o mais adequado ou aceitável para a maioria das cidades. Afirma Aristóteles que a maioria dos que manifestam opiniões sobre o regime comete um erro ao menosprezar o que é de fato útil, o estudo dos regimes menos perfeitos, porém mais acessíveis, e concentrar a sua atenção quer em um melhor regime que está além do alcance da maioria das cidades, quer em um regime como o de Esparta, que, embora mais acessível, dificilmente constitui um exemplo típico dos

regimes existentes. Ao contrário, "quando se propõe alguma constituição, deve-se fazê-lo de modo que seja facilmente adotada, a partir da que já se encontra estabelecida, bem como tenha aplicação geral, visto que reformar uma constituição não dá menos trabalho que estabelecer uma desde o início" (*P* 4.1.1289ª1-4). Atentar para a centralidade do interesse de Aristóteles pela reforma dos regimes existentes é fundamental para compreender sua abordagem global. Ao contrário de uma visão comum de que a análise dos regimes existentes na *Política* IV-VI seja motivada por um interesse em classificação científica e seja, em seus fundamentos, indiferente às questões de hierarquia ou de valor entre os regimes, a análise é guiada, desde o início, pela ideia de que a concretização do melhor regime, ou do melhor regime possível, embora, na verdade, deva ser ambicionada com devoção, provavelmente ocorrerá por meio de mudanças incrementais na estrutura das leis e ideias políticas existentes, e não por meio da promulgação de esquemas utópicos radicais.

Há um determinado número de regimes, lembra-nos Aristóteles, porque há várias partes em qualquer cidade. As partes mais importantes e universais são a maioria das pessoas e alguns ricos; em consequência, diz-se, não raro, que existem, de fato, apenas dois tipos de regime, democracia e oligarquia. Além de ricos e pobres, no entanto, algumas cidades possuem um "elemento mediano" politicamente significativo – isto é, uma classe média. Além disso, ricos e pobres estão longe de serem uniformes em sua composição: os pobres podem incluir agricultores, artesãos e trabalhadores (e, dentro destes grupos, ocupações em particular podem predominar), cada um com um estilo de vida muito diverso em suas implicações políticas; e divergências semelhantes caracterizam os ricos e os cavalheiros. As diferenças no tamanho ou exclusividade do governo, o papel atribuído a outros elementos da cidade e a importância relativa das leis em oposição ao governo pessoal também contribuem para a formação de distintos subtipos de regimes. Por exemplo, Aristóteles reconhece um subtipo da oligarquia ao qual denomina "governo dos poderosos" (*dynasteia*), um regime que se caracteriza pelo governo pessoal de um pequeno número de pessoas abastadas; e faz a distinção entre as formas de democracia que repousam sobre o poder político da classe agrícola e do governo das leis e a democracia radical característica de Atenas, em sua fase clássica, em que as classes trabalhadoras urbanas, apoiadas por receitas do Estado, governam sem levar em consideração as leis. Não somente são de extrema importância política as diferenças entre tais subtipos de regime; elas são, por vezes, maiores em aspectos-chave do que as diferenças que separam os próprios tipos de regimes. Assim, uma democracia moderada pode ter mais em comum, por exemplo, com uma oligarquia moderada do que com uma democracia radical. Quando se examinam os subtipos de regime, as variedades de regime aparecem mais como pontos em uma só sequência contínua do que como tipos política ou ideologicamente exclusivos. Esta é, na verdade, a intenção central de Aristóteles: um pouco de apagamento das fronteiras entre regimes é essencial para que uma estratégia de reforma incremental do regime seja bem-sucedida.

Pode-se reputar Aristóteles, com justiça, como o criador da noção de "regime misto" que viria a exercer uma poderosa influência sobre o pensamento e prática política

já bem dentro dos tempos modernos. É comum discutir a noção aristotélica de regime misto no contexto de seu exame do regime a que denomina governo civil [*politeia*]. A rigor, porém, o regime misto na *Política* é menos um tipo de regime específico do que um reflexo da estratégia que informa a abordagem de Aristóteles para a construção e preservação dos regimes em geral. A tarefa prática central a que Aristóteles se propõe na *Política* é temperar, se não eliminar, o conflito político entre ricos e pobres. O governo civil [*politeia*], que Aristóteles descreve inicialmente como uma "mistura de oligarquia e democracia", fornece um tipo de solução para este conflito. Mas Aristóteles também experimenta com as possibilidades de reforma no âmbito da estrutura da oligarquia ou democracia como tais; além disso, trata como uma forma de regime misto não apenas o governo civil [*politeia*], mas a aristocracia em um sentido fraco do termo – um regime no qual a virtude é honrada e os cavalheiros desempenham um papel politicamente significativo, mas partilham o poder com os ricos e o povo (*P* 4.7.1293^{b}1-20).

A descrição do governo civil [*politeia*] por Aristóteles como uma mistura de oligarquia e democracia tem como fim alterar o relato inicial do Livro III, em que o governo civil [*politeia*] é apresentado simplesmente como a forma correta, ou de espírito público, da democracia. Os governos civis [*politeia*] podem tender tanto em direção à democracia quanto em direção à oligarquia; os do último tipo são, em geral, denominados aristocracias, devido a uma confusão comum do modo de vida dos ricos com o modo de vida dos cavalheiros. Em todo caso, é a característica de um governo civil [*politeia*] de boa mistura que se pode falar dele indiferentemente como democracia ou oligarquia (assim como o regime espartano é muitas vezes descrito como uma democracia, tanto como uma oligarquia ou aristocracia), e que conta com a lealdade não apenas de uma maioria, mas de todos os grupos da cidade (*P* 4.8-9).

Uma característica dos ensinamentos políticos de Aristóteles, e que é de grande interesse do ponto de vista da atual análise política, é o papel que atribuem ao "elemento mediano" da cidade na intermediação do conflito entre ricos e pobres. Não basta identificar o regime misto em geral como o regime que é melhor ou mais aceitável para a maioria das cidades. Dado que o regime é, em última análise, não apenas uma determinada organização de cargos públicos, mas um modo de vida para a cidade como um todo, os regimes que tentassem conciliar os interesses de grupos poderosos e dispersos somente pelos meios institucionais seriam, é forçoso, em algum sentido, construtos artificiais e, portanto, constantemente sujeitos à instabilidade política. Porém, e se fosse possível erigir tal regime em torno de um grupo que agiria, ele mesmo, para superar as diferenças sociopolíticas e ideológicas que alimentam a instabilidade?

Esta parece ser a concepção subjacente ao notável e inesperado elogio de Aristóteles à classe média e seu potencial papel político (*P* 4.11). Parece haver uma ligação entre a virtude entendida como o meio entre os extremos e uma condição medíocre ou média em relação às possessões. Aqueles que possuem uma quantidade moderada de propriedades tendem mais a se comportar de modo razoável do que os extremamente ricos ou os extremamente pobres: "os primeiros tendem à insolência e perversidade, enquanto os segundos tendem a mesquinharias e maldades; os crimes são originados

pela insolência e maldade". O elemento mediano tende menos tanto a furtar-se a governar quanto a desejar governar, sendo ambas as atitudes prejudiciais para as cidades; ao mesmo tempo, está bem equipado tanto para governar como para ser governado. Em contrapartida, aqueles que são criados no luxo nunca se habituam a serem governados, enquanto os pobres tendem a ser humildes ou servis em excesso. "Assim, surge uma cidade não de homens livres, mas de senhores e escravos, uns são invejosos, outros prepotentes; e nada pode ser mais fatal à amizade e vida comunitária na cidade." Tal relação entre ricos e pobres gera um conflito de facções e impulsiona o regime tanto na direção da oligarquia estrita quanto – dada a incompetência dos próprios pobres em governar – da tirania. Quando é forte o elemento mediano, por outro lado, o conflito entre facções é reduzido ao mínimo, e o regime é mais estável e duradouro.

É importante examinar esse argumento em sua devida perspectiva. Aristóteles admite que a classe média seja pequena em muitas cidades, que o seu papel político é muitas vezes circunscrito em vez de reforçado pela luta entre ricos e pobres, e que as circunstâncias internacionais – em particular, a rivalidade entre Atenas e Esparta – tendem a desencorajar ainda mais tal papel. Além disso, seria incorreto supor que Aristóteles encara a classe média como fonte confiável de apoio para a virtude política. O filósofo indica, de forma clara, que o regime que busca não pressupõe "a virtude do tipo que está além do alcance dos indivíduos", ou a educação que a incutiria: o elemento mediano é caracterizado não tanto pela posse da virtude como pela ausência de vícios e por circunstâncias externas favoráveis à aquisição da virtude. Parte do motivo para o aparente entusiasmo de Aristóteles pela classe média, por outro lado, pode muito bem ser o fato de que a considera terreno fértil para um tipo de virtude ou cavalheirismo que é menos ambíguo para o serviço da cidade do que a virtude ou o cavalheirismo do tipo aristocrático convencional.

O restante do Livro IV e os dois livros seguintes são preenchidos por um exame mais profundo das instituições políticas, das causas do conflito entre as facções (*stasis*) e da mudança política ou revolução (*metabolê*) e os métodos para instituir e preservar regimes. Em seu realismo gritante e domínio seguro das preocupações da política do dia a dia, essas páginas encontram poucos paralelos na literatura da teoria política; ao mesmo tempo, enriquecem e aprofundam a análise dos tipos de regime delineados nos livros anteriores. De particular interesse é a disposição de Aristóteles para dar conselhos sobre a preservação dos regimes existentes, não só para os políticos das democracias e oligarquias imperfeitas, mas até mesmo para os tiranos (*P* 5.10-11). É testemunho da flexibilidade singular do filósofo, da modéstia de suas expectativas da política, e de sua confiança nas possibilidades de reforma. Embora em nada indique que os sujeitos de um tirano tenham a obrigação moral ou legal de obedecê-lo ou de se abster de tentar derrubá-lo, Aristóteles parece aceitar que existem circunstâncias em que não é viável a mudança em regimes deste tipo; por conseguinte, qualquer suavização dos rigores do governo do tirano deve depender de convencê-lo de que a preservação de seu regime o exige.

Também de grande interesse é o esclarecimento que esse material lança sobre a visão aristotélica acerca da psicologia dos homens políticos. Apesar da ênfase que dá

à base classista dos conflitos políticos, é surpreendente que Aristóteles atribua pouca importância ao papel dos motivos econômicos na política. Insiste, repetidas vezes, que a luta entre ricos e pobres é, no fundo, não uma disputa sobre a propriedade como tal, mas sobre concepções rivais de justiça; e tem bastante a dizer sobre o papel muitas vezes decisivo desempenhado nos conflitos entre as facções nas revoluções pelas paixões como a raiva, a arrogância, o medo, o desprezo, o amor e a honra. Seu tratamento é particularmente revelador da psicologia das elites aristocráticas e oligárquicas e ilustra, de modo convincente, as consequências políticas não raro dramáticas que podem resultar da virtude individual ou de sua ausência.

O Melhor Regime

A análise de regimes empreendida por Aristóteles compreende, como se viu, não só uma variedade de regimes imperfeitos, mas também o regime que é simplesmente o melhor para o homem. Mas que lugar pode ocupar tal regime em uma ciência cuja ênfase recai sobre a prática da política? Não seria, afinal (como muitos supõem), a discussão de Aristóteles sobre o melhor regime nos dois últimos livros da *Política* um tipo de vestígio da sua herança platônica, com pouca ligação orgânica aos argumentos dos livros mais práticos da *Política* ou mesmo da obra como um todo?

A primeira resposta para a questão da utilidade do melhor regime é que o melhor regime representa nada mais do que uma tentativa de tornar explícitos os pressupostos e escolhas que subjazem a qualquer reforma dos regimes existentes. É irrelevante o fato de que o melhor regime pressupõe uma combinação de circunstâncias (ou, na verdade, algo que pode nunca ter de fato existido); a única exigência é que respeite as limitações que são inerentes à condição humana. O melhor regime, assim entendido, prevê, na verdade, não os critérios para julgar a legitimidade dos regimes existentes, mas um modelo ou meta para todas as mudanças políticas.

A dificuldade com essa explicação é que ainda existe, em Aristóteles, uma disjunção – de modo algum tão acentuada quanto no caso da *República* de Platão, mas, ainda assim, significativa – entre o melhor regime e praticamente todos os outros regimes contemporâneos. O melhor regime de Aristóteles baseia-se em uma forma de organização social e econômica que, no mundo grego, parece só ter existido em Esparta e em poucos outros lugares – um regime que compreende uma única classe de cidadãos que desfrutam de completo lazer para a atividade política e militar, e uma classe não livre ou semilivre de trabalhadores agrícolas. Quando Aristóteles aborda a questão geral da justiça política e suas implicações para a reforma do regime, porém, parece assumir como norma para as cidades um conjunto alentado de cidadãos livres engajados em atividades econômicas. Não somente o melhor regime não parece funcionar como modelo para tais cidades; pode-se argumentar que, na verdade, funciona no sentido inverso, questionando a legitimidade da reivindicação política do elemento popular e, assim, estimulando a negação de seus direitos de cidadania.

Apesar do fato de que o melhor regime não é discutido em conexão explícita com a análise esquemática anterior de tipos de regime, resta pouca dúvida de que o melhor

regime é entendido por Aristóteles como uma forma de aristocracia. Trata-se da aristocracia no sentido forte do termo: o governo sem atenuações de um órgão que é, de público, dedicado à busca da virtude. Se parece estranho o silêncio de Aristóteles acerca da organização política do melhor regime, isto ocorre exatamente porque o melhor regime não se defronta com os conflitos políticos normais que caracterizam os regimes que consistem em grupos heterogêneos de cidadãos livres. O problema central do melhor regime não é ajustar à justiça política reivindicações parciais e incompatíveis, mas, sim, a educação para a virtude, que é o que sustenta sua maior reivindicação à justiça política.

Pode-se dizer que a discussão sobre o melhor regime nos livros finais da *Política* atende a dois fins práticos específicos. Em primeiro lugar, Aristóteles está atento (a exemplo de Platão nas *Leis*) às possibilidades oferecidas pela fundação de novas cidades em áreas remotas do mundo grego. É neste contexto que se deve apreciar o exame detalhado que efetua (*P* 7.4-12) de questões como o tamanho da cidade, sua situação e planta e as qualidades de seus habitantes. Em segundo, a análise que faz Aristóteles da educação e do modo de vida dos cidadãos do melhor regime destina-se a fornecer orientações práticas para aristocratas ociosos ou aristocratas potenciais nas cidades já existentes. No Livro II, Aristóteles desdobra-se, em detalhes, para apontar os defeitos do modo de vida das classes aristocráticas nas cidades – destacando Esparta e Cartago – que têm a reputação de terem o melhor governo. O melhor regime dos livros finais da *Política* destina-se, acima de tudo, a oferecer um modelo alternativo para o estilo de vida aristocrático para aqueles cujas ideias políticas se formaram pelos exemplos dessas sociedades impressionantes, porém falhas.

Um defeito crítico enfatizado por Aristóteles em sua análise de Esparta e Cartago é a preocupação de suas classes governantes com a riqueza. Em Esparta, a riqueza é secretamente desejada, apesar do rigor das leis (que, entre outras coisas, proibiam a exploração de ouro e prata por indivíduos) – em parte porque as próprias leis inadvertidamente promovem grandes diferenças de riqueza devido a acordos imperfeitos relativos à herança de terras, em parte por causa de um viés utilitarista na educação espartana. Em Cartago, por outro lado, com suas tradições comerciais, a riqueza é aplaudida abertamente e considerada um pré-requisito para a ocupação de cargos públicos. Aristóteles insiste, ao contrário, que "onde a virtude não está no primeiro lugar, tal aristocracia não pode ser firmemente estabelecida" (*P* 2.11.1273^{a}41-^{b}1). Contudo, a solução proposta por Aristóteles não é apenas uma variação da austeridade espartana. Aristóteles decerto rejeita a alternativa empregada em Cartago, de uma nobreza cuja fortuna se baseia no comércio, em favor de uma nobreza latifundiária do tipo espartano. Como se verifica, sobretudo, a partir do prolongado exame do ganhar dinheiro ou "negócios" (*chrēmatistikē*), no Livro I, Aristóteles está convencido de que a emancipação da atividade econômica das limitações naturais de um modo agrícola de vida ocasionará um perigoso ímpeto aos anseios dos homens por bens externos. Ao mesmo tempo, porém, não vê qualquer mérito na promoção deliberada de pobreza privada ou pública, e reconhece plenamente a necessidade do comércio e do dinheiro. Apesar de não ser desejável que a melhor cidade seja ela mesma um porto, Aristóteles defende

uma localização próxima ao mar; isto não só facilita o comércio, mas permite o desenvolvimento do poder naval (*P* 7.6). Entretanto, qualquer cidade capaz de sustentar uma frota exige sólidos rendimentos. Quanto ao papel da riqueza privada, Aristóteles indica ser mais desejável uma quantidade moderada de posses, enquanto os males associados à riqueza devem ser atenuados pelo incentivo ao uso comum da riqueza por meio da instituição de refeições comuns, da reserva de terras para apoio ao erário público e de uma educação para as virtudes da moderação e da liberalidade.

O breve exame da questão do tamanho da melhor cidade (*P* 7.4) revela um aspecto característico dos ensinamentos de Aristóteles. Na visão comum, a melhor cidade é a maior cidade – uma visão que parece fundamentar-se na preocupação de que a cidade seja, do ponto de vista militar, o mais forte possível. Aristóteles rejeita tal ideia, alegando que é impossível que uma cidade grande seja bem governada. Tal ocorre, em primeiro lugar, simplesmente porque é difícil controlar um grande número de pessoas. ("Pois quem poderá ser o dirigente de uma multidão tão vasta, e quem será o seu arauto, a não ser que seja um Stêntor?")[16] O mais fundamental, porém, é que reflete um comprometimento de funções políticas vitais que resulta de uma falta de conhecimento pessoal dos indivíduos: tanto o julgamento quanto a distribuição de cargos de acordo com o mérito exigem que os cidadãos estejam familiarizados com as qualidades uns dos outros. Aristóteles conclui que o tamanho ideal da cidade pode ser definido como o maior número possível com vistas à autossuficiência, e que, ao mesmo tempo, "esteja contida em um único olhar".

Devido à importância assumida por essa questão na ruptura com a filosofia política clássica iniciada por Maquiavel, é essencial que a posição de Aristóteles não seja mal interpretada. Como foi visto, Aristóteles não é de forma alguma insensível à necessidade fundamental de segurança para a cidade. Mas nega que a segurança possa ser garantida, em última análise, somente pela expansão: os exemplos de Atenas e Esparta são suficientes para mostrar que é tão provável que o império cause a ruína de uma cidade quanto a falta de recursos militares (cf. *P* 7.14.1333^{b}4-25). Em todo caso, não faltam a uma pequena cidade estratégias eficazes para sua defesa. Aristóteles sugere quatro estratégias, que muitas vezes podem ser acionadas ao mesmo tempo e que se reforçam mutuamente: treinamento excelente de tropas em coragem e habilidades militares, fortificações, poder naval ostensivo e alianças. Estas últimas são particularmente dignas de nota, pois Aristóteles, de fato, mantém aberta a possibilidade de que a melhor cidade pode decidir ou ser forçada a assumir um papel "hegemônico e político" em relação a outras cidades[17] – à maneira de Atenas e Esparta em sua fase pré-imperial. Todavia, Aristóteles reluta em atribuir demasiada ênfase a essa possibilidade. Como será visto adiante, isso reflete a consciência da importância central da orientação externa ou política externa da melhor cidade quanto ao modo de vida da cidade como um todo.

---

16 **N.T.:** Stêntor ou Estentor. Vocábulo já dicionarizado em português como: estentor – "Sténtor, Estentor, arauto grego cuja voz valia por cinquenta; pessoa que tem voz muito forte; voz muito forte."

17 *P* 7.6. 1327^{a}40-^{b}6; *cf.* 14.1333^{b}36-34^{a}2.

Educação, Cultura e o Melhor Modo de Vida

No início do Livro VII, ao introduzir o tema do melhor regime, Aristóteles desvia--se para examinar longamente a questão da melhor forma de vida dos indivíduos e das cidades. Esta passagem é de fundamental importância para a compreensão não só das finalidades e significado da discussão sobre educação e cultura que conclui a *Política* tal como a conhecemos, mas do caráter político dos ensinamentos de Aristóteles em geral.

Não fica evidente, de imediato, o motivo pelo qual Aristóteles regressa a uma questão que se poderia reputar resolvida nos escritos éticos. O filósofo começa por reiterar o seu argumento de que a felicidade deve ser identificada com a vida virtuosa ou, mais precisamente, de "virtude e prudência e ação de acordo com estas", e afirma que o que é verdadeiro das pessoas também deve ser verdade para a cidade como um todo. Parece, no entanto, que se pode indagar se a felicidade ou virtude da cidade e do indivíduo são idênticas. Pois, nos diz Aristóteles,

> até mesmo os que pensam que o melhor modo de vida se baseia na virtude são forçados a lidar com uma questão, a de se a vida em meio aos negócios e assuntos políticos é ou não é mais adequada do que uma vida inteiramente independente de bens externos, ou seja, de que uma vida contemplativa, a qual é defendida por alguns como o único modo digno de existência – a de um filósofo e a de um político – parecem ter sido preferidas por aqueles que se dedicaram com maior afinco à busca da virtude, tanto em nossos dias quanto em outros momentos históricos (*P* 7.2.1324ᵃ25-32).

Há duas questões que exigem atenção neste contexto: se o melhor modo de vida é uma participação ativa na vida política da cidade ou, ao contrário, aquele característico do estrangeiro; e qual regime e qual orientação (*diathesis*) da cidade devem ser considerados os melhores. Mas é a última pergunta – a questão da política externa do melhor regime – que ocupa o primeiro plano da discussão de Aristóteles. Segundo ele,

> Há quem acredite que, embora o despotismo seja a pior das injustiças, o simples exercício de um governo constitucional sobre os cidadãos, ainda que justo, é um grande impedimento para o bem-estar do indivíduo. Outros têm uma visão oposta; eles acreditam que a verdadeira vida do homem é a vida prática e política, e que todas as virtudes podem ser praticadas tão bem pelos políticos e governantes quanto pelos indivíduos. Há também aqueles que são da opinião de que um governo arbitrário e tirânico é a única forma de se alcançar a felicidade; de fato, em algumas cidades o objetivo de todas as leis e da constituição é dar a alguns homens o domínio sobre os seus vizinhos (*P* 7.2.1324ᵃ36-ᵇ4).

Aristóteles explicita que tem em mente Esparta, em especial, como o paradigma da cidade voltada para a guerra, a conquista e a dominação dos estrangeiros. Parece haver duas alternativas para a orientação espartana: o não envolvimento nos assuntos de outras cidades, ou uma orientação "ativa e política" envolvendo, no extremo, um papel de liderança ou "político" sobre as cidades aliadas. Os modos alternativos de participação na vida política por parte dos indivíduos são intimamente paralelos. Os indivíduos podem afastar-se da política como o estrangeiro ou o filósofo, participar da

política de forma "política" por governar e ser governado alternadamente, ou tentar exercer o domínio ou um papel tirânico sobre os seus concidadãos.

Na verdade, porém, esse paralelismo é um pouco enganador e a discrepância indica o problema com o qual Aristóteles mais se preocupa. Ninguém considera o domínio ou tirania um modo de vida respeitável dos indivíduos dentro da cidade. Mas parece que a maioria das pessoas supõe que não há diferença entre domínio e papel político quando se trata de estrangeiros, e "aquilo que os homens afirmam ser injusto e incorreto em relação a si mesmos, eles não se envergonham de praticar em relação aos demais". Esta parece ser a opinião até mesmo daqueles (ou de alguns daqueles) que acreditam que o "modo de vida ativo e político é o único para um homem" – isto é, para o homem que está interessado em realizar ações nobres e ganhar honra. Em outras palavras, não parece haver uma instabilidade inerente à ideia de governo em si, de tal forma que até mesmo os homens respeitáveis tendem a entender que "ter autoridade sobre todos é o melhor". O impulso para governar desta maneira, como é natural, procura um escape na dominação de estrangeiros; mas também é um perigo sempre presente dentro da própria cidade – e atender ao impulso no exterior poderá ter repercussões em casa, como demonstra, mais uma vez, o exemplo de Esparta (*P* 7.14.1333^{b}26-36).

A fim de apreciar a lógica de aparência tortuosa do argumento tal como Aristóteles o desenvolve, não devemos nos deixar enganar por seu apelo para a vida filosófica. A intenção da discussão não é julgar as respectivas reivindicações dos modos de vida políticos e filosóficos para o indivíduo. No décimo livro da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles deixa claro que o caminho filosófico de vida é superior para aqueles que são capazes dele; mas não dá qualquer indicação de que esse fato, por si só, tenha consequências políticas. No presente contexto, Aristóteles está interessado na vida filosófica somente como modelo ou analogia para fenômenos de grande significado político. Em particular, oferece a alternativa do não envolvimento na vida política por parte dos indivíduos apenas ou principalmente porque esta alternativa é aquela que goza de determinada reputação política. Assim como alguns aristocratas favoreciam uma vida de atividade política, outros, sustentando que há "mais espaço para a ação por parte dos indivíduos"[18] em realizar ações virtuosas, mantinham-se afastados de qualquer envolvimento na política – uma postura em especial apreciada entre os aristocratas que viviam em regimes democráticos, como Atenas, onde demagogos competiam pelo apoio popular e era real a ameaça de expropriação judicial. É possível imaginar que essas pessoas estivessem bem representadas entre a plateia imediata de Aristóteles.

Que solução propõe Aristóteles para esse dilema? Porque não está disposto a tolerar o afastamento de homens virtuosos da política, Aristóteles conclui, de maneira formal, que o melhor modo de vida tanto para a cidade como para os indivíduos é a vida prática ou ativa. Contudo, porque tem preocupação igual em moderar a tendência inerente na vida política ou nos homens políticos de buscar o governo por si ou

---

18 *P* 7.2. 1324^{a}41-b2; *cf. EN* 10.8.1179^{a}6-8.

sem limites, compromete-se a redefinir a vida prática ou ativa, de tal maneira a alterar, em suas bases, a orientação da melhor cidade. O estilo de vida ativa, argumenta, agora, não é, necessariamente, em relação a outros, assim como os pensamentos não são ativos apenas quando são por causa de algum outro resultado, "pois antes disso uma vida ativa é feita de especulação e contemplação desde que sejam independentes e completos em si mesmos". Na verdade, "também não se deve dizer que as cidades que se acham isoladas das demais e escolham viver assim sejam inativas", pelo menos tanto quanto os indivíduos, "pois de outro modo o deus e o universo inteiro não poderiam estar em boas condições, pois eles não têm ações externas para além das que são próprias de si mesmos" (*P* 7.3.1325^{b}16-29).

Em um momento posterior no Livro VII, Aristóteles retorna a esses temas e os refina. Os cidadãos do melhor regime devem ser capazes de desincumbir-se dos assuntos políticos e ir para a guerra, mas é mais importante que sejam capazes de permanecer em paz e usufruir do lazer. Pois, assim como a guerra existe para o bem da paz, assim a ocupação tem como finalidade o lazer, o necessário ou útil por bem do nobre. Não mais do que a atividade econômica, é atividade política ou militar, por si só, a finalidade da melhor vida: os homens se envolvem em política, em última análise, pela mesma razão pela qual se envolvem em outras atividades práticas a fim de garantir o lazer e as coisas que são usufruídas no lazer. A felicidade no verdadeiro sentido não pertence à ocupação, mas ao lazer (cf. *EN* 10.7.1177^{a}4-15). Assim, o melhor regime depende da presença de uma variedade de virtudes. Coragem e perseverança são necessárias em apoio das atividades da política e da guerra, a moderação e a justiça são necessárias tanto na ocupação como no lazer, embora sejam particularmente úteis para os momentos de paz e de lazer, já que "a guerra compele os homens a serem justos e temperantes, ao passo que o desfrutar da boa sorte e do lazer que vem com a paz tende a torná-los insolentes". Mas, como é evidente, essas virtudes não são suficientes, pois Aristóteles acrescenta que o melhor regime também vai exigir, tendo em vista apenas o lazer, a "filosofia" (*P* 7.15.1344^{a}11-34).

Será que Aristóteles, então, afinal, "devolve o regime para" (citando sua própria crítica das *Leis* de Platão) o governo dos reis-filósofos, como esboçado na *República* de Platão? Não é possível sustentar tal conclusão. Aristóteles enceta prodigiosos esforços para demonstrar que o melhor modo de vida para os homens em geral é a vida prática ou política; e não há nada na educação elaborada nos livros finais da *Política* que possa sugerir que Aristóteles pressuponha uma capacidade para a filosofia no corpo de cidadãos do melhor regime ou de alguma parte dele.[19] Na verdade, Aristóteles parece ter defendido que não apenas a filosofia não é necessária, mas também constitui um impedimento positivo para os reis governantes, ao contrário de uma abertura para os conselhos e a persuasão daqueles que genuinamente filosofam.[20] Não existe qualquer razão para crer que Aristóteles considerasse o governo dos filósofos como uma real pos-

19 Consideremos P 7.14.1333^{a}27-30.

20 Aristóteles, fr. 647 Rose (citado em Temístio, *Oratio* 8.128 Dindorf).

sibilidade política. Portanto, quando fala de "filosofia", neste contexto, o que parece ter em mente não é a filosofia no sentido de especulação teórica, mas em um sentido mais amplo do termo, para o qual "cultura" é uma aproximação aceitável. Quando, no Livro II, Aristóteles critica Platão por confiar em um sistema institucionalizado de comunismo para assegurar a unidade e a felicidade do regime da *República*, e não na "educação", o que vem a ser "hábito, filosofia e leis" (*P* 2.5.1263b37-40), não esquece que o próprio Platão se baseara na filosofia e não nas instituições em si. O que Aristóteles quer sugerir é que Platão deveria ter confiado menos na filosofia no sentido estrito do que na filosofia em sentido lato. A filosofia, neste último sentido, consiste, sobretudo, no cultivo da música e da poesia que é característico do lazer.

Não é possível examinar, de modo adequado, aqui, a complexa (e, é evidente, incompleta) discussão de educação e cultura de que se ocupa o restante da *Política*. Para entender essa discussão, é essencial apreciar o dilema retórico que Aristóteles enfrentava na tentativa de tornar palatável para seus orgulhosos e intransigentes interlocutores um argumento que poderia parecer meramente sentimental ou, pior, complacente. Ao apresentar a fruição ociosa da literatura e das artes como a finalidade da melhor vida, Aristóteles tem o cuidado de apelar para as autoridades tradicionais e ressaltar o caráter não utilitarista da atividade em pauta. Em uma inspeção mais minuciosa, no entanto, fica evidente que Aristóteles também quer argumentar a favor de a educação – moral ou intelectual – não ser totalmente um assunto para os jovens, ou de que a fruição culta de homens maduros deve servir, ao mesmo tempo, como uma espécie de educação para a virtude. Seria possível crer que a necessidade de uma educação desse tipo para os aristocratas do melhor regime fosse excluída por definição. No entanto, nem mesmo os homens "magnânimos", como nos lembra Aristóteles, neste contexto (*P* 7.7. 1328a7-8), são plenamente imunes a paixões destrutivas associadas à parte animada da alma; e Aristóteles nos dá a entender que a educação para a forma superior de virtude, a qual denomina "prudência", pode ter exigências específicas próprias. Não é possível fazer mais do que aludir às indicações que fornece Aristóteles de que o principal veículo da educação, assim entendida, é uma poesia trágica concebida para efetuar uma catarse das paixões da alma (*P* 8.7.1342a10-15). Neste, como em outros aspectos, Aristóteles tenta aperfeiçoar os ensinamentos de Platão somente para melhor realizar sua intenção fundamental.

Leituras

A. Aristóteles. *Ética a Nicômaco*, Livros I, III-V, X.
   Aristóteles. *Política*, Livros I-IV, VII.

B. Aristóteles. *Ética a Nicômaco*, Livros II, VI-IX.
   Aristóteles. *Política*, Livros V-VI, VIII.

Marco Túlio Cícero

106-43 a.C.

Poucos dos que procuraram apresentar um relato sistemático do desenvolvimento da filosofia política atribuíram grande importância ao pensamento político de Cícero. Pela tradição, é contemplado como membro do grupo dos pensadores gregos e romanos menos inspirados e menos estimulantes que trilharam a senda de Platão e Aristóteles. Reputado um diletante, ao contrário de um verdadeiro estudioso de filosofia, em geral seu pensamento é julgado eclético e tido como não caracterizado por grande coerência doutrinária ou profundidade de discernimento. Suas obras especificamente políticas, *Da República* e *Tratado das Leis*,[1] têm sido avaliadas como pouco mais do que tentativas ambiciosas de justificar os ideais e as práticas de uma ordem aristocrática moribunda. Acredita-se que seu valor para os estudiosos posteriores resida menos no que ele próprio tem a dizer sobre graves questões da filosofia política do que no relato detalhado que oferece das doutrinas das várias escolas filosóficas gregas atuantes em sua própria época, e da adaptação dessas doutrinas para o ambiente político e intelectual radicalmente diferente de Roma. Supõe-se que seu talento especial residiu na habilidade com que sintetizou os ensinamentos divergentes e muitas vezes conflitantes dessas escolas, assim divulgando-os sob forma agradável ao gosto romano e adequada para satisfazer às demandas da mentalidade prática romana.

Há um pouco de verdade nessa avaliação. Seu equívoco, porém, está em não dar a devida importância ao método de Cícero ou a seus objetivos quando abordou assuntos filosóficos do modo como o fez, sem falar na substância de seu pensamento. Assim sendo, este julgamento de Cícero não chega a atingir o tipo de compreensão que é essencial para uma análise adequada.

Como estadista e autêntico estudioso de filosofia, Cícero buscou, em seus escritos, pôr o seu considerável talento e experiência como professor de retórica a serviço da filosofia, a serviço daquilo que sugeriu ser "a mais rica, mais generosa e mais gloriosa

---

1 **N.T.:** *Da República* (*De re publica*); *Tratado das Leis* (*De Legibus*).

dádiva dos deuses imortais para a humanidade".[2] Sua tarefa, tal como a concebia, era a introdução da filosofia em Roma. Por filosofia, não entendia os ensinamentos dogmáticos desta ou daquela escola em particular, mas um modo de vida. Não era tarefa simples. A filosofia é sempre vista com "desconfiança e desagrado" pela maioria dos homens, em especial por aqueles cujo gosto tende mais para o prático do que para o especulativo.[3] É mais suspeita ainda quando se acreditam estrangeiras suas origens. As dificuldades normais que residem em introduzir algo que, em todos os momentos, é contrário ao gosto e ao pensamento popular eram agravadas, para Cícero, pelo fato de serem esses ensinamentos de origem grega. Não podemos ignorar que Cícero necessitava agir de modo cauteloso diante das sensibilidades romanas e fornecer uma justificativa convincente para a existência da filosofia em Roma se desejamos avaliar o grau de prudência com que se sentiu compelido a realizar essa tarefa.

Ao longo de suas obras, Cícero declara pertencer ao Ceticismo Acadêmico, ser membro da escola filosófica cuja origem reside na Academia Platônica, mas que, em sua própria época, ressaltava, como sua tese fundamental, a impossibilidade do conhecimento absoluto. O homem, enquanto homem, afirmavam os Céticos, é limitado a opiniões sobre que é mais ou menos provável. Embora o homem possa tentar atingir um grau mais elevado de probabilidade por meio da análise, tal como fez Sócrates, dos méritos relativos de todas as opiniões, nunca, em qualquer ponto de sua investigação, estará seguro da certeza absoluta. O homem deve agir, se escolher a ação, com o entendimento de que são problemáticos os princípios que regem a sua ação.[4]

Embora o ceticismo e a suspensão do julgamento final que implica possam ser defendidos pela filosofia, se essas opiniões forem levadas a sério e desenvolvidas até suas últimas consequências lógicas pela massa dos homens, o resultado poderá muito bem ser desastroso do ponto de vista político. É possível que não cause grande perturbação ao teórico a ideia, por exemplo, de que falta, e faltará sempre, uma base completamente racional ou defensável ao padrão em geral aceito do que vem a ser justo ou injusto. No entanto, se tal ideia for incutida de modo nítido na mente das massas, de tal forma abalará a confiança popular na validade de tal padrão que parecerá insensata uma fiel adesão a ele ou a qualquer tipo de padrão que repouse sobre uma base tão frágil e fundamentos tão arbitrários. Tal entendimento pode induzir a um amplo questionamento da verdade, e mesmo daqueles princípios que são, talvez, essenciais para a existência da ordem política, por exemplo, que o bem comum deve ser preferido pelos cidadãos ao invés de seu bem particular.

---

2 Reproduzido com permissão dos editores de "The Loeb Classical Library", Marcus Tullius Cicero, *Laws*, trans. C. W. Keyes (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1928), I. p. 58; *Tusculan Disputations*, trans. J. E. King ("Loeb Classical Library" [Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1927]), I. p. 1-8.

3 *Tusculan Disputations*, I. 1-5; II. 4; IV. 5-6.

4 As doutrinas desta escola são examinadas em detalhes em E. Zeller, *The Stoics, Epicureans and Sceptics* (London: Longmans, Green, 1870); e Edwyn Bevan, *Stoics and Sceptics* (Cambridge: W. Heffer and Sons, 1959).

Cícero tinha bastante consciência do potencial para efeitos perturbadores que o ceticismo e, talvez, a própria filosofia teriam sobre a cidade, ou seja, a comunidade política. A verdade nua e crua, a verdade filosófica, poderia abalar os alicerces de uma determinada ordem política. Ao contrário de alguns dos membros menos perspicazes de sua escola, Cícero não era capaz de encarar de modo tranquilo esta possibilidade; tinha consciência da fundamental dependência da filosofia por parte da cidade e, portanto, da necessidade de que a filosofia, se desejasse sobreviver, se preocupasse com o desenvolvimento de uma ordem política saudável. Só dentro de tal ordem é que poderia existir a filosofia. O filósofo, sendo isso verdadeiro, deve ser guiado por uma compreensão das necessidades da cidade e das consequências práticas de seus ensinamentos. Não deve arriscar o caos que poderia desencadear um exame público sistemático e implacável dos princípios fundamentais e subjacentes a uma determinada ordem, até mesmo uma ordem cujos defeitos lhe parecessem tão radicais, sem ter refletido um pouco sobre as alternativas. Um governo imperfeito, um governo que está longe dos melhores, pode ser melhor do que a ausência de governo. O filósofo deve começar, então, pela compreensão do que é possível, bem como do que é desejável, e direcionar seus esforços, por sua vez, para a melhoria da saúde de uma determinada ordem política, e não para sua destruição.

A decisão de Cícero por utilizar o diálogo como veículo para seus ensinamentos emerge, em parte, desta reflexão sobre a relação da filosofia com a cidade e, em parte, de sua preferência, como cético e admirador de Platão ("o homem mais sábio e mais ... sábio que a Grécia produziu"),[5] pelo método socrático. A decisão foi ditada, afirma, em *Disputas Tusculanas*,[6] por um desejo de "esconder suas próprias opiniões, de poupar os outros do erro e, em cada disputa, procurar a solução mais provável".[7] O diálogo é uma forma que permite a apresentação e análise de opiniões conflitantes. Permite que o escritor foque a atenção sobre os méritos relativos das posições a serem analisadas e, ao mesmo tempo, sugira, em vez de revelar, o conteúdo e o sentido de seu próprio pensamento. A forma do diálogo permite que o escritor oriente a discussão, mas impõe ao leitor o ônus de acompanhar a argumentação até o final.

Cícero também percebeu, como Platão antes dele, as possibilidades do diálogo como obra de arte, uma obra construída de modo a que cada elemento, por exemplo, o lugar, o tempo, as ações e falas dos personagens, tenha um papel a desempenhar no avanço da investigação.[8] Somente os leitores cuidadosos serão capazes de detectar a relevância desses toques adicionais e, por sua vez, serão conduzidos a perceber que os ensinamentos salutares que se encontram na superfície e são compreendidos com facilidade até mesmo pelo leitor desatento não são todo o conteúdo dos ensinamentos, que são, na melhor das hipóteses, verdades parciais. Por meio do diálogo, Cícero busca enfatizar o que é

5 *Laws*, II. p. 39.

6 **N.T.:** *Disputas Tusculanas* (*Tusculanae disputationes*).

7 *Tusculan Disputations*, V. 11.

8 Paul Friedlander, *Plato; An Introduction* (London: Routledge and Kegan Paul, 1958), p. 154-170.

salutar na política enquanto, ao mesmo tempo, esconde dos olhos de todos, exceto dos estudantes mais aplicados, aquelas verdades mais abrangentes, que podem tornar difícil ou impossível a vida política para a maioria dos homens. Procura, desta forma, cumprir a sua tarefa, tanto para com a filosofia quanto para com a ordem política.

A substância dos ensinamentos políticos específicos de Cícero está contida em dois diálogos, *Da República* e *Tratado das Leis*. Cada diálogo pretende registrar uma conversa anterior entre romanos sobre temas políticos. Em *Da República*, a conversa que Cícero afirma relatar teria ocorrido durante um feriado romano no ano 129 a.C., cerca de 70 anos antes de o diálogo ser escrito. A conversa tem a duração de três dias e ocorre entre os homens pertencentes ao Círculo de Cipião, um grupo cujos membros combinavam realizações como estadistas romanos e seu interesse pela filosofia. A obra *Da República* é constituída por seis livros, dois dedicados às conversas de cada dia. Cícero aparece e, portanto, fala em seu próprio nome, apenas como o autor dos prefácios anexados aos livros um, três e cinco. O *Tratado das Leis* serve como registro de uma conversa muito mais recente, com um só dia de duração, entre Cícero, Quinto, seu irmão, e Ático, um amigo epicurista. Acredita-se, em geral, que o *Tratado das Leis* também contivesse, ou deveria conter, seis livros, mas apenas a parte maior dos três primeiros livros subsistiu, tendo-se perdido o restante do manuscrito.

O tempo não foi menos cruel com o manuscrito de *Da República*. Com exceção da parte dedicada ao sonho de Cipião e várias citações dispersas pelas obras de autores que conheciam o original, por exemplo, Agostinho, o texto de *Da República* esteve perdido por mais de sete séculos. Restavam apenas fragmentos, talvez um terço da obra completa, quando uma cópia do manuscrito foi descoberta na Biblioteca do Vaticano em 1820. Em vista do caráter fragmentário dos textos tanto de *Da República* como de *Tratado das Leis*, e, em particular, do primeiro, aspectos relevantes de qualquer relato do pensamento político de Cícero permanecerão provisórios.

A questão fundamental que Cícero aborda nestas duas obras é aquela que serviu como fio condutor para a filosofia política clássica como um todo: Qual é a melhor ordem política? *Da República*, o mais filosófico dos dois diálogos, dedica-se a responder a esta pergunta; o *Tratado das Leis*, a esboçar o quadro jurídico e institucional de tal regime. A resposta à questão central, por óbvio, pressupõe algumas ponderações sobre uma série de questões afins, embora as reflexões em si possam não estar incluídas nas obras mais populares e, consequentemente, menos exaustivas.

Uma das questões relacionadas, a do direito do homem à vida, é debatida na introdução do primeiro livro de *Da República*. A pergunta é: Qual é a vida superior – a ativa, ou seja, a vida prática ou política, a vida do estadista, ou a vida contemplativa, ou seja, a vida filosófica? O interesse de Cícero por esta questão não é apenas teórico, mas incentivado pela crescente tendência, estimulada entre os romanos por alguns filósofos, em especial os epicuristas, a denegrir a esfera política e se furtar da participação em questões políticas. "Temos de nos libertar", argumentara Epicuro, "da prisão dos negócios e da política". A preocupação de Cícero com os destinos da comunidade política ditava que sua introdução para *Da República* fosse dirigida à meta prática da

defesa da vida política. Com este fim, analisa os argumentos comuns a favor da omissão e, admitindo-lhes um grau de verdade, sugere que pouco peso pode ser-lhes atribuído quando vistos à luz da responsabilidade do indivíduo, tanto para com esta cidade e a sua própria natureza e à luz das glórias a serem conquistadas na esfera pública. Além disso, argumenta, é absurdo supor que a virtude possa existir no vácuo:

> ... a existência da virtude depende inteiramente de seu uso; e seu uso mais nobre é o governo do Estado, e a realização, de fato, não em palavras daquelas coisas com que os filósofos, de seus cantos, continuamente atordoam nossos ouvidos.[9]

O homem que, ao mesmo tempo, descobriu os princípios da virtude e compeliu outros a viver de acordo com eles, isto é, o estadista, deve ser considerado muito superior, mesmo em sabedoria, àqueles que, talvez, especulem sobre tais questões, mas se abstenham de qualquer participação direta nos assuntos políticos. A posição de Cícero, neste momento, parece inequívoca: a vida prática é preferível à vida contemplativa. Contudo, apesar do fervor com que Cícero expõe esta opinião, existem algumas indicações de que não considera o assunto encerrado. Seu louvor, no prólogo, não foi sem reservas: a vida do estadista, embora "digna de louvor" e "propícia para a fama", não é totalmente feliz nem é escolhida apenas por si mesma. Fica logo evidente que a necessidade e um sentimento de dever são o que motivam esta opção.

O caráter provisório desta primeira opinião é enfatizado pelo fato de que a questão é reaberta de imediato, tão logo começa o diálogo em si. Solicitado, na cena de abertura, a dar seu parecer sobre o relato de que um segundo sol tem sido divisado nos céus, Cipião, o principal personagem do diálogo, manifesta sua preferência pelo que denomina a posição socrática em relação a tais assuntos, uma posição que evita perguntas especulativas no pressuposto de que são "superiores à razão humana ou então ... sem importância alguma para a vida do homem".[10] Em pouco tempo, no entanto, Cipião é convencido a abandonar essa atitude. Reconhece não só seu próprio interesse em estudos especulativos, bem como a relevância imediata, talvez mesmo a necessidade, de tais conhecimentos para o homem de ação, mas chega a admitir a completa inadequação de sua ênfase anterior em considerações práticas ou mundanas:

> Quem, na verdade, se poderá julgar mais rico que aquele a quem nada falta do que sua natureza exige, ou mais poderoso do que aquele que obtém tudo pelo que se esforça, ou mais feliz do que aquele que é liberado de todas as perturbações da mente, ou mais seguro de sua riqueza do que aquele que possui apenas o que, como diz o ditado, pode levar consigo ao salvar-se de um naufrágio? Que poder, mais ainda, que cargo público, que reino pode ser preferível ao estado de alguém que despreza todas as possessões humanas, considera-as inferiores à sabedoria e jamais medita sobre qualquer assunto que não seja eterno e divino?[11]

---

9 Reproduzido com permissão dos editores de "The Loeb Classical Library," Cicero, *Republic*, trans. C. W. Keyes (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1928), I. p. 2.

10 *Ibid.*, I. p. 15.

11 *Ibid.*, I. p. 28.

Tanto aqui como ao narrar seu sonho, com o qual se encerra a obra *Da República*, Cipião parece deixar poucas dúvidas de sua preferência pela vida filosófica e não pela vida ativa como a vida da excelência humana. A vida política, indica o sonho, é um dever a ser cumprido pelo homem enquanto vive na Terra. Poder e glória, as recompensas terrenas que se derramam sobre o estadista, as recompensas de que Cícero fala em termos tão inflamados no prólogo do primeiro livro, são vistas como efêmeras e, em última análise, sem sentido. A verdadeira recompensa para os sacrifícios do estadista é a recompensa celestial, isto é, a vida eterna de felicidade e contemplação que lhe é concedida após a morte.

Mas ainda há outra posição a ser considerada. A vida mais desejável, sugere Cipião em outro ponto de *Da República*, não é nem apenas contemplativa, nem apenas ativa, mas aquela que representa uma "união de experiência na gestão de grandes negócios com o estudo e domínio das outras artes", ou seja, a vida de um estadista cujos horizontes foram ampliados pela filosofia.[12] Embora Cícero não deixe de ser ambíguo ao tratar de toda essa questão, não há motivo para duvidar de que essa posição intermediária constitua sua opinião final, pois sugerira antes a incompatibilidade potencial entre as duas opções. A história da Grécia e de Roma fornece alguns exemplos daqueles que, de fato, combinaram as duas com algum grau de sucesso. Por que, então, Cícero introduz esta terceira possibilidade?

Sua tarefa inicial é o restabelecimento da primazia da esfera política. Esta restauração é orientada, no entanto, por uma consciência das limitações da vida política ou ativa. Cícero procura transmitir alguma ideia dessas limitações para aqueles, entre seus leitores, que são filósofos em potencial e, assim, revelar-lhes a supremacia fundamental da vida filosófica. Ao mesmo tempo, tenta alertá-los de que o filósofo, apesar dessas limitações, deve preocupar-se, de modo direto ou indireto, com o destino da comunidade política. O que é superior do ponto de vista teórico, sugere, pode ter de ceder, algumas vezes, ao que é necessário, ao que é uma preocupação imediata e urgente para a maioria dos homens.

> Pois, na verdade, o nosso país não nos deu berço e educação sem a expectativa de receber de nós, em troca, algum sustento, por assim dizer, nem foi apenas para atender à nossa conveniência que nosso país nos concedeu para nosso lazer um refúgio seguro e para nossos momentos de repouso um calmo abrigo.[13]

O filósofo deve estar preparado, em certos momentos, para abandonar sua preocupação com assuntos "eternos e divinos" e para devotar seus talentos especiais ao serviço da comunidade política. A terceira possibilidade é introduzida não apenas para enfatizar essa dupla responsabilidade, mas para oferecer um modelo para os muitos cujos talentos ou inclinações não se voltam na direção da vida filosófica, mas que, no entanto, assumirão importantes funções políticas. Tais homens fariam bem em procu-

---

12 *Ibid.*, III. p. 4-6.
13 *Ibid.*, I. p. 8.

rar a vida que mais se assemelha à melhor, embora fique, necessariamente, aquém dela a vida de ação iluminada pela filosofia.

Somente depois de lançar alguma luz sobre a questão do direito à vida para o homem é que é dada permissão a Laélio, um participante que acredita ser o conhecimento teórico impossível ou pelo menos irrelevante para a situação humana, para que introduza a questão do melhor regime. A discussão subsequente transcorre ao longo de dois eixos: (1) uma tentativa de resolver a questão no discurso, isto é, investigar a natureza das coisas políticas e, portanto, a natureza do melhor regime no plano teórico e (2) uma tentativa de ilustrar pela ação, usando como exemplo empírico a república romana tal como existira alguns anos antes de seu próprio tempo, o que o discurso, ou seja, a razão, vem tentando esclarecer.

Por vezes, a ênfase colocada sobre essa dualidade ensejou a acusação de que a obra de Cícero é pouco mais que uma racionalização de um regime romano anterior. Tal entendimento deixa de lado, de início, sua afirmação explícita de que a investigação é dirigida à descoberta de princípios políticos de validade universal, princípios destinados a "promover um inabalável alicerce para os Estados, o fortalecimento das cidades e a cura dos males dos povos".[14] "Elaboramos leis não para o povo romano em particular", afirma em *Tratado das Leis*, "mas para todas as nações virtuosas e estáveis".[15] A presença ou ausência de um exemplo empírico não afeta a possibilidade de tal investigação.

> Quanto a usar nosso próprio Estado como padrão, fiz assim não como auxílio para definir a melhor constituição (o que poderia ser feito sem o uso de qualquer padrão), mas para demonstrar, por meio de exemplos da história real do maior de todos os Estados, aquilo que a razão e o discurso se esforçavam para explicitar.[16]

Aqueles que acusam Cícero de buscar apenas restaurar a constituição republicana de uma era anterior também ignoram a sugestão, implícita tanto em *Da República* como no *Tratado das Leis*, de que, mesmo quando estava em seu auge, a república romana, o modelo, ficou aquém do ideal revelado no discurso. O código de leis delineado por Cícero no *Tratado das Leis*, o código do melhor Estado revelado no discurso, não é idêntico ao da república romana em qualquer época da sua história. Os participantes do *Tratado das Leis*, enfatiza Quinto, não estão "apenas ensaiando as leis atuais de Roma, mas restaurando antigas leis que se perderam, ou criando novas".[17] Os desvios específicos daquilo que ocorreu na história são os ditados pela razão, o modelo supremo para a lei e a justiça. A mescla de antigo e novo que daí resulta representa sua tentativa de fazer uma ponte entre a tendência popular ou pré-filosófica de identificar o bom com o antigo, isto é, o ancestral ou tradicional, e a identificação filosófica do

14 *Laws* I. p. 37.
15 *Laws* II. p. 35.
16 *Republic* II. p. 66.
17 *Laws* III. p. 37.

bem com o natural, ou seja, o que é ditado pela razão. Ao aplicar a razão sobre o código existente em vez de começar de novo, Cícero visa preservar um sentido essencial de continuidade com o passado e, portanto, o sentido de respeito pelo tradicional que, via de regra, existe na comunidade política.

Há, é claro, determinadas razões práticas para o uso de um modelo empírico. À investigação de Cícero, que é grega tanto em método quanto em conclusões, devia ser dado um caráter romano se pretendia ser agradável ao paladar romano. Assim, sua tarefa fica simplificada e sua demonstração mais convincente se, ao invés da "sombria comunidade política imaginária" com a qual se diz que Platão lidou,[18] pode ilustrar a sua compreensão da natureza das coisas políticas com um exemplo concreto, e não apenas qualquer exemplo, mas o exemplo romano.

A investigação propriamente dita começa com a enunciação, por Cipião, das características essenciais de uma comunidade política:

> A comunidade política é assunto do povo. Mas um povo não é uma coleção de seres humanos reunidos ao acaso, mas um conjunto de grande número de pessoas que estão de acordo no que diz respeito à justiça e a uma parceria para o bem comum.[19]

Esta associação deixa de ser uma comunidade política quando deixa de ser guiada pelos fins – a justiça e o bem comum – para os quais existe. Cipião afirma que a comunidade política é natural na medida em que é essencial para a concretização de uma vida feliz e virtuosa. A comunidade política emerge, não como alguns filósofos sugerem, por causa de qualquer debilidade da natureza humana, mas por causa de um "certo espírito social que a natureza implantou no homem".[20] Assim, não deve o homem atribuir-se, como virtude, sua sociabilidade, que é nele intuitiva. O homem não é uma "criatura solitária ou isolada", mas é impulsionado por sua própria natureza a procurar a companhia de seus camaradas. O governo da comunidade política não é menos natural, pois, sem tal organização, a "existência é impossível para uma família, uma cidade, uma comunidade política, toda a raça humana, a natureza e o próprio universo".[21] Quando devidamente constituído, tal governo será um reflexo do princípio hierárquico coextensivo com toda a natureza, o ser inferior subordinado, em cada caso, àquele que lhe é superior.

O caráter da comunidade política é fundamentalmente determinado pelo "regime em relação aos magistrados", ou seja, pela forma de governo.[22] As três formas simples são a monarquia, a aristocracia e a democracia. A primeira delas, o governo de um, é caracterizada pela afeição: "o título de rei é como o de pai para nós";[23] a segunda,

18 *Republic* II. p. 52.
19 *Ibid.*, I. p. 39.
20 *Ibid.*
21 *Laws*, III. p. 3.
22 *Ibid.*, III. p. 5.
23 *Republic*, I. p. 54.

o governo dos melhores, pela deliberação ou pela sabedoria; a terceira, o governo de todos, pela liberdade. Embora a monarquia seja julgada como a melhor e a democracia a pior das formas simples, cada uma das três pode oferecer um governo honrado e até mesmo estável enquanto a injustiça e a ganância não destruírem o vínculo original da associação. Infelizmente, cada uma das formas mais simples contém, dentro de si, não só alguns defeitos, mas até mesmo às sementes da sua própria destruição:

> Nas monarquias os súditos têm uma participação muito pequena na administração da justiça e na deliberação; nas aristocracias as massas dificilmente podem ter sua parcela de liberdade, uma vez que são completamente excluídas das deliberações para o bem comum e do poder; e, quando todo o poder está nas mãos do povo, muito embora o exerça com justiça e moderação, todavia a igualdade que daí resulta é injusta em si, uma vez que não permite distinções em hierarquia.[24]

Diante de cada um se dispõe sua contrapartida deturpada – a tirania, a oligarquia, o governo da multidão desorganizada – e a história serve como registro da tendência inevitável de cada um deles degenerar, transformando-se em seu oposto e este, por sua vez, ser substituído, em algum momento futuro, por ainda uma outra forma.

> Assim, o poder legislativo do Estado, como uma bola, é arrancado dos reis, pelos tiranos dos tiranos pelos aristocratas ou pelo povo, e deste novamente por uma facção oligárquica ou um tirano, de modo que nenhuma forma de governo singular jamais se mantém por muito tempo.[25]

Embora seja duvidoso que nem mesmo o estadista iluminado possa interromper este "movimento natural e curso circular" de forma permanente, é possível que consiga ao menos atrasar esse movimento. Tal possibilidade reside na criação de um regime moderado e equilibrado, um regime que incorpore uma mistura judiciosa das instituições e dos princípios de cada um dos regimes simples e apresente, por sua vez, um "equilíbrio de direitos, deveres e funções".[26] O pensamento de Cícero a respeito desta questão fora previsto por vários autores anteriores, inclusive Platão e Aristóteles, mas seu guia mais próximo na questão do regime misto foi o historiador grego Políbio (205-123 a.C.). Este, buscando uma explicação para a expansão extremamente rápida, quase sem precedentes, do poder romano, sugeriu que a explicação estava no caráter misto da constituição romana, uma mistura tão bem-sucedida "que seria impossível, até mesmo para um nativo, determinar com certeza se o sistema como um todo era aristocrático, democrático ou monárquico".[27]

---

24 *Ibid.*, I. p. 43.
25 *Ibid.*, I. p. 68.
26 *Ibid.*, I. p. 69; II. p. 57, 69.
27 Polybius, *The Histories*, trans. W. R. Paton ("Loeb Classical Library" [Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1927]), VI. 11.11.

> Pois, se fixássemos os olhos sobre o poder dos cônsules, a constituição pareceria totalmente monárquica e real; se sobre o do Senado, pareceria novamente ser aristocrática; e quando voltássemos os olhos para o poder das massas, pareceria nitidamente ser uma democracia.[28]

A constituição mista tornou possível evitar os defeitos inerentes a cada uma das formas simples. Impedia uma concentração excessiva de poder e fornecia um sistema de freios e contrapesos. Dentro desse quadro, sugeriu Cícero, "os magistrados têm poder suficiente, os conselhos de cidadãos eminentes, bastante influência, e o povo, liberdade suficiente".[29]

Se analisado com cuidado, no entanto, o regime misto revela ser, em seus aspectos mais importantes, uma aristocracia. A organização é planejada de modo a garantir que a aristocracia e, portanto, o elemento de sabedoria ou deliberação, assuma o papel decisório.[30] Embora certo poder deva ser atribuído ao povo, espera-se que a verdadeira autoridade permaneça com o Senado, pois a liberdade deve ser "concedida de tal maneira que as pessoas [sejam] induzidas por muitos dispositivos excelentes a cederem diante da autoridade dos nobres".[31] O sucesso desta "constituição equilibrada e harmoniosa" repousa em grande medida sobre a existência de uma aristocracia que possua as qualidades particulares descritas por Cícero no *Tratado das Leis*. A aristocracia, sugere ali, deve ser "livre de desonra" e "um modelo para os demais cidadãos".[32] O exemplo oferecido por esta ordem é decisivo para a saúde total da comunidade política:

> Pois não é tão pernicioso que os homens de elevada posição façam o mal – embora isso seja ruim suficiente por si só – tal como terem tais homens tantos imitadores. Pois, se voltarmos nossos pensamentos para os primórdios de nossa história, veremos que o caráter de nossos homens mais proeminentes se reproduziu em todo o Estado; qualquer mudança que ocorreu na vida dos homens proeminentes também ocorreu na de todo o povo.[33]

Se for permitido que degenere a qualidade da aristocracia, será extremamente improvável que o regime sobreviva por longo tempo. Decerto se revelará incapaz, dada tal deterioração, de alcançar o fim para o qual existe, o cultivo da virtude dos cidadãos.

Esta exposição dos princípios teóricos subjacentes ao regime misto é seguida pelo relato de Cipião sobre o desenvolvimento e composição interna da república romana antiga – o exemplo prático que prometera antes. Fica armado o palco para este tratamento histórico por meio da referência feita por Cipião, no início do debate, a uma declaração feita uma vez por Catão. Este último, notável estadista romano de

---

28 *Ibid.*, VI. p. 11.12.
29 *Republic*, II. p. 57-58.
30 *Laws*, II. p. 30; III. p. 24-25, 28, 38.
31 *Ibid.*, III. p. 25.
32 *Ibid.*, III. p. 30.
33 *Ibid.*, III. p. 31.

uma era anterior, atribuíra a superioridade da república ao fato de ser esta "baseada no gênio, não de um homem, mas de muitos; ... fundada, não em uma geração, mas em um período longo de vários séculos e muitas eras humanas".[34] Repousava na sabedoria e experiência coletivas de muitas gerações de homens. Suas instituições e práticas demonstraram seu valor, passando pela mais rigorosa prova prática, o teste do tempo.

De imediato, a tese de Catão remete àquela proposta em data muito posterior pelo estadista inglês Edmund Burke. A superioridade da Constituição Britânica, argumentaria Burke, reside no fato de não ser o produto de preparação ou planejamento consciente. Não se "formou a partir de um plano regular ou com qualquer unidade de projeto", mas se desenvolveu "durante um grande período de tempo, e por uma grande variedade de acidentes"; as partes "gradualmente, quase imperceptivelmente, acomodaram-se umas às outras".[35] Sua perfeição representa o culminar de um processo natural, um processo de crescimento lento, contínuo e quase inconsciente.[36]

A interpretação de Burke representa um afastamento radical da posição dos pensadores clássicos. Esses últimos tomavam como certo que o melhor regime seria o produto da razão e do planejamento consciente. Há evidências de que o próprio Cícero esteja mais próximo dos clássicos do que de Burke neste assunto. A diferença básica entre Cícero e os pensadores gregos anteriores não parece brotar de uma discordância em relação ao princípio – a superioridade do planejamento sobre o acaso –, mas de uma discordância em relação à questão de saber se é mais provável que o melhor plano resulte dos esforços de um único homem sábio ou de uma série de homens sábios. Cícero não se limitou a rejeitar a possibilidade de que o melhor Estado poderia ser o produto da sabedoria de um único fundador. Concorda com Políbio quanto às realizações de Licurgo, legislador espartano, e é neste tom que conclui seu relato sobre as contribuições de Rômulo para o desenvolvimento da ordem romana madura:

> Não percebeis, pois, que, pela sabedoria de um só homem, um novo povo não foi simplesmente trazido à vida e depois desamparado como um bebê chorando no berço, mas foi abandonado já adulto e quase na maturidade da idade adulta?[37]

Mas são raros os homens de tão eminente sabedoria. É mais sensato fazer planos tomando por base o que é mais provável. É mais provável que haja uma série de homens de relativa capacidade, podendo-se esperar que cada um deles aplique algumas das lições da experiência na tarefa de aprimorar o regime passo a passo.

O relato histórico em si merece exame cuidadoso, pois não parece isento de ironia. A história, assegura-nos Cícero em *Tratado das Leis*, distingue-se da poesia por suas referências à verdade em vez de à fantasia. Há várias sugestões, em todo o *Da República*, de que o relato de Cipião sobre as origens romanas fique aquém desse padrão.

---

34 *Republic*, II. p. 2.
35 *The Works of Edmund Burke* (London: "Bohn's Standard Library"), II, p. 554; V, p. 253-54
36 *Ibid.*, II. p. 307-308.
37 *Republic*, II. p. 21.

Somos agraciados, em determinado ponto, com a narrativa da deificação de Rômulo, e somos assegurados de que a narrativa deve ser verdadeira porque foi aceita como tal pelos homens do tempo de Rômulo – uma época, somos informados, de cultura e conhecimento, quando os homens eram "rápidos no escarnecer e rejeitavam com desprezo aquilo que jamais poderia ter acontecido".[38] Em apoio a esta última afirmação, Cícero apresenta alguns exemplos dos píncaros intelectuais atingidos pelos homens desta era de cultura e conhecimento. Contudo, os exemplos referem-se apenas ao estado dos conhecimentos na Grécia; não são oferecidos exemplos que permitam ao leitor avaliar a presença ou ausência de uma cultura similar em Roma. Somos obrigados a tirar nossas próprias conclusões. Mais adiante, como se para orientar nosso julgamento, Cipião refere-se a esses antepassados supostamente cultos e sábios como simples camponeses; e somos informados de que, longe de serem céticos acerca de tais lendas, estavam dispostos a aceitar a de Rômulo, apoiados na autoridade de um "camponês sem instrução". Além disso, quando o assunto é abordado por motivo diverso em *Tratado das Leis*, Cícero não hesita em rotular a narrativa como uma fábula.

A apresentação de Cipião não pretende ser uma simples narrativa, mas almeja proporcionar uma imagem idealizada do passado romano, uma mistura judiciosa de fato e fantasia. Teve como intuito demonstrar aos cidadãos a sabedoria e a justiça das origens romanas, para mostrar-lhes as bases firmes sobre as quais repousa este exemplo romano do melhor regime. A apresentação é, em sua essência, um exemplo proposital da "nobre mentira" platônica. Embora esteja necessariamente aquém da verdade filosófica, um relato tão salutar da fundação da comunidade política pode ser essencial para a coesão e a própria existência da sociedade política. A tarefa do estadista, como Cícero gostaria que a compreendêssemos, repousa não na completa destruição desses mitos tradicionais, embora não filosóficos, mas em colocar a verdade parcial que podem conter a serviço das políticas que a razão lhe informa que favorecem o bem da comunidade política.

O relato histórico de Cipião também serve para sugerir o sentido provisório em que o regime misto é realmente o melhor regime. Seu relato indica que o declínio romano começou de fato com a transformação da monarquia em tirania. O regime misto só foi introduzido algum tempo após principiar esse declínio. Para Cícero, bem como para o pensamento clássico em geral, o melhor regime, sem restrições, é aquele em que a sabedoria tem o direito absoluto de governar: o governo absoluto dos sábios (a verdadeira aristocracia) e, afinal, o governo absoluto de um só homem preeminente em sabedoria e virtude (a verdadeira monarquia) é a forma mais desejável de governo. O governo da e pela sabedoria foi possível sob os reis romanos mais antigos, mas só foi verdadeiro enquanto a monarquia preservou seu caráter distintivo. Seu caráter, por sua vez, depende da existência de uma sucessão de reis bons e sábios e, assim, do acaso, em vez do planejamento. Em vista disso, a monarquia, na prática, demonstra ser o menos estável dos regimes simples, aquele que "primeiro e mais certamente" entrará

38 *Ibid.*, II. p. 19.

em decadência;[39] e essa forma de governo é a mais exposta a mudanças e transtornos, porque os vícios de um só podem bastar para precipitá-la num funesto abismo e, de fato, bastariam, como enfatiza Cícero, apenas os excessos de um único rei, Tarquínio, para tornar o próprio título de rei odioso para o povo romano.[40]

O relato de Cipião indica que a "constituição excelente" estabelecida por Rômulo e mantida pelos romanos por mais de 200 anos entrou em decadência com essa transformação da monarquia em tirania. A história romana subsequente é traçada em termos de uma série de tentativas mais ou menos bem-sucedidas de controlar as forças desencadeadas por essa transformação. O regime misto aparece como uma das tentativas feitas para satisfazer a sede popular de liberdade, ao mesmo tempo que reconquista um espaço para a sabedoria e a virtude características da realeza. Cícero adverte-nos, em *Tratado das Leis*, que a tarefa do estadista é "determinar não apenas o que [é] melhor, mas também o que [é] necessário".[41] Uma prova de sua habilidade política é a medida em que compreende os ditames da necessidade e tem sucesso em funcionar dentro da gama de possibilidades que a necessidade lhe permite. Onde é impossível o governo absoluto dos sábios, o regime misto permite que estadistas tentem garantir o consentimento popular para o governo da sabedoria e, portanto, aproximem-se daquele melhor que é concebível para a maioria das sociedades. O regime misto incorpora os atributos daquilo que hoje denominamos "Estado de Direito." Busca incorporar os preceitos do fundador sábio às leis fundamentais do Estado e, em seguida, garantir que a subsequente administração ou finalização dessas leis será posta nas mãos daqueles que menos provavelmente se desviarão delas e mais provavelmente as executarão de acordo com o espírito que as permeia. Em *Tratado das Leis*, Cícero esboça em detalhes os elementos essenciais desse código básico e os atributos da classe governante.

A força particular de tal regime está em sua relativa estabilidade; todavia, na medida em que visa construir uma ponte sobre o abismo entre a sabedoria e a aprovação popular, repousa sobre uma base precária. Esse regime nem sempre é fácil de alcançar e, uma vez alcançado, é difícil de manter por muito tempo. Mesmo esta segunda opção, esta tentativa de chegar perto dos que são simplesmente melhores, pode não ser possível para todos os povos, ou em todos os momentos.

A partir desta análise do melhor regime, a discussão se desloca para um exame da afirmação de que é a injustiça, e não a justiça, que, necessariamente, subjaz à condução bem-sucedida dos assuntos de qualquer Estado. Embora negue crer nesses argumentos, Filão, outro Cético Acadêmico, consente em apresentar a tese em favor da injustiça tal como fora apresentada por Carnéades (214-129 a.C.), um Acadêmico Cético anterior. Sua exposição parte de duas premissas principais: (1) a justiça é convencional e não natural; (2) a justiça é tolice.

---

39 *Ibid.*, I. p. 65.
40 *Ibid.*, II. p. 52.
41 *Laws*, III. p. 26.

Se a justiça fosse natural, sugere, no início de seu argumento, então, tal como a percepção do homem do que é quente ou frio, seria igual para todos os homens, sempre e em toda parte. Na verdade, a concepção do homem do que a justiça implica não só varia de nação para nação, mas até mesmo de uma época para outra dentro de uma única cidade. A justiça não é natural, mas sim, o produto da sociedade humana, e, mais especificamente, o produto desta ou daquela sociedade humana. Não repousa sobre a natureza, mas na utilidade; não é desejada por si própria, mas apenas com base na ponderação. Não tem nenhuma estabilidade; seu conteúdo depende apenas das circunstâncias. Nasce, em grande medida, do medo do homem de que, sem esses mecanismos, ele, em sua fraqueza, seria sempre exposto às depredações de outros, especialmente daqueles mais fortes do que ele.

A segunda e mais fundamental vertente do argumento apresentado por Filão começa com a aceitação provisória da premissa negada anteriormente: existe, de fato, um entendimento comum entre os homens acerca dos ditames básicos da justiça. Observá-los fielmente, porém, é contrário à natureza humana, pois é raro serem os ditames da justiça idênticos aos da sabedoria e do interesse próprio.

> A sabedoria nos instiga a aumentar os nossos recursos, a multiplicar nossa riqueza, ampliar nossos limites; ... a governar sobre tantos súditos quanto possível, a desfrutar prazeres, a enriquecermos, a sermos governantes e mestres; a justiça, por outro lado, nos ensina a poupar todos os homens, a considerar os interesses de toda a raça humana, a dar a cada um o que lhes é devido, e não tocar em propriedades sagradas ou públicas, ou naquilo que pertence a outros.[42]

Se isso for verdade, a justiça não pode ser simplesmente natural, pois não se pode esperar, de modo racional, que o homem ou a comunidade política escolham um curso de ação que, apesar de justo, seja, ao mesmo tempo, o cúmulo da tolice. Se Roma, declara Filão, tivesse cumprido as exigências estritas da justiça em cada caso, não seria agora um império, mas ainda uma aldeia miserável. A sabedoria aconselha que é a aparência, em vez da substância da justiça, que deve ser procurada, pois, assim, torna-se possível beneficiar-se das vantagens decorrentes de uma reputação de justiça, evitando as desgraças que podem acompanhar um cumprimento demasiado rigoroso de suas exigências.

A defesa da justiça foi confiada a Laélio, o mais velho e mais conservador do grupo. Infelizmente, só restam fragmentos do pronunciamento de Laélio. O mais importante deles é aquele no qual descreve sua concepção, ou seja, a concepção estoica, da lei natural.

> A verdadeira lei é a razão correta, de acordo com a natureza; é de aplicação universal, imutável e eterna; chama ao dever por seus comandos, e afasta o delito por suas proibições. E não impõe em vão seus comandos ou proibições sobre os homens bons, embora não tenha qualquer efeito sobre os ímpios. É um pecado tentar alterar esta lei, nem é admissível a tentativa de revogar qualquer parte dela, e é impossível aboli-la integralmente.

42 *Republic*, III. p. 24.

> Não podemos ser libertos de suas obrigações pelo senado ou pelo povo, e não precisamos procurar além de nós mesmos por um comentador ou intérprete dela. E não haverá leis diferentes em Roma e em Atenas, ou leis diferentes agora e no futuro, mas uma lei eterna e imutável será válida para todas as nações e em todos os tempos, e haverá um mestre e governante, isto é, Deus, sobre todos nós, pois Ele é o autor dessa lei, o seu propagador e seu juiz executor.[43]

Embora essa lei não seja aplicável ou estritamente exequível por qualquer agente humano, seus comandos não podem ser impunemente ignorados. O indivíduo que se desvia deles nega o que há de melhor na sua própria natureza e sofre, por sua vez, o tormento mental que decorre do autodesprezo e da consciência. Tal falha, por parte da comunidade política, sugere Laélio, acabará por resultar em sua ruína. À afirmativa de Filão de que os caminhos da justiça e da sabedoria necessariamente divergem, Laélio contrapõe a afirmação de que fazer o que é justo será sempre a linha de ação mais sábia e mais compensadora.

Embora, em geral, se acredite que a posição defendida por Laélio seja também a de Cícero, não há razão para crer que este julgue tanto o moralismo estrito de Laélio quanto aquilo que somos tentados a denominar o maquiavelismo de Filão como fundamentalmente inadequados. Apesar de ser muito melhor, na prática, que o Estado procure ser guiado por rigorosas demandas de justiça e não pela concepção de que tais padrões são arbitrários e sem sentido, pode ser impossível, até para o melhor dos Estados, fazer mais do que se assemelhar aos padrões de perfeita justiça. Esta é uma das lições que Cipião buscou ensinar ao oferecer um relato do passado romano no segundo livro de *Da República*. Até mesmo o passado deste regime, o regime que Cipião apresenta como o melhor, não era livre de injustiças; até mesmo os romanos, "os mais justos dos homens" de acordo com Filão, não se furtaram a cometer pilhagens e assassinatos. A conclusão de Cícero é basicamente a mesma de Platão: é provável que o regime perfeitamente justo esteja fora do alcance das possibilidades humanas. Suas exigências são demasiado rigorosas. O estadista sábio, embora procure ser guiado por tais normas em sua prática, começará com o entendimento de que é pouco provável, dada a natureza do homem e da comunidade política, que possam ou venham a ser totalmente atendidas em qualquer Estado.

Esta concepção de limitações intrínsecas à vida política percorre grande parte do pensamento de Cícero. É mais perceptível em particular nas seções de *Tratado das Leis* em que explora, desta vez em seu próprio nome, a questão da justiça e a questão do *status* e do caráter da lei natural. A investigação, em *Tratado das Leis*, é estimulada pelo desejo de preparar um código adequado para o regime misto, o regime do qual falara em *Da República*. A elaboração da legislação positiva que constituirá tal código pressupõe, contudo, uma investigação muito mais completa, essencialmente filosófica, de uma série de outras questões.

---

43 *Ibid.*, III. p. 33.

> Porque temos de explicar a natureza da Justiça, a qual deve ser procurada na natureza do homem; também devemos levar em consideração as leis pelas quais tais Estados devem ser governados; então, temos de lidar com os atos normativos e decretos de nações que já foram formulados e registrados por escrito; e entre todos estes o direito civil, como o chamamos, do povo romano, não deixará de encontrar um lugar.[44]

O primeiro livro de *Tratado das Leis* é dedicado a essa investigação, que produz praticamente o mesmo entendimento estoico do homem e do universo que subjaz à posição de Laélio em *Da República*.[45] O homem, a criatura natural que possui uma alma racional e partilha a faculdade divina da razão com os deuses, existe em um universo racional e ordenado. Em virtude desta possessão única, a razão, é capaz de discernir e adaptar-se à ordem racional abrangente. Na medida em que conseguir isso, enquanto a razão lhe servir de guia e governo, o homem realiza a sua natureza no mais alto grau e compartilha tanto a lei como a justiça com os deuses. Uma vez que a razão é uma possessão comum a todos os homens, esta vida mais elevada, a vida "de acordo com a natureza", é acessível, pelo menos em teoria, a todos os homens: "não há nenhum ser humano, de qualquer raça, que, se encontrar um guia, não poderá atingir a virtude".[46]

Os ensinamentos de Cícero em *Tratado das Leis*, portanto, parecem estar em harmonia com a posição estoica desenvolvida por Laélio em *Da República*. Permanece uma questão em aberto, porém, se isso ocorre de fato. Os comentários de Cícero sobre a lei natural, por exemplo, são precedidos, em *Tratado das Leis*, pela afirmação de que este não está seguro da sua veracidade, embora lhe pareçam "normal e geralmente" corretas.[47] Em outro momento, Cícero pede aos membros da sua própria escola, os Céticos Acadêmicos, que não examinem seu argumento muito de perto, pois se "atacarem o que pensamos ter construído tão bem, devastá-lo-iam por demais".[48] Cícero tem bons motivos para sua preocupação, pois os ensinamentos fundamentalmente estoicos que postula como seus em *Tratado das Leis* repousam, em parte, em uma compreensão da providência divina e em uma teleologia antropocêntrica que ele próprio analisara e rejeitara em duas outras obras – *Da natureza dos deuses* e *Sobre a adivinhação*.[49]

É razoável sugerir que essa aparente incoerência tem raízes no fato de que os ensinamentos em *Tratado das Leis* dirigem-se não aos filósofos, mas primordialmente a todos os homens decentes e honrados. A tarefa imediata é uma questão prática: "promover um inabalável alicerce para os Estados, o fortalecimento das cidades, e a cura dos males dos povos".[50]

---

44 *Laws*, I. p. 17.

45 Para detalhes acerca dos ensinamentos estoicos, ver E. Vemon Arnold, *Roman Stoicism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1911).

46 *Laws*, I. p. 30.

47 *Ibid.*, I. p. 19.

48 *Ibid.*, I. p. 39.

49 N.T.: *Da natureza dos deuses* (*De Natura Deorum*); *Sobre a adivinhação* (*De Divinatione*).

50 *Ibid.*, I. p. 37.

> Por esse motivo, desejo ter especial cuidado para não estabelecer princípios fundamentais que não tenham sido analisados com sabedoria e investigados em profundidade. É claro que não posso ter esperança de que sejam universalmente aceitos, pois tal é impossível; mas procuro a aprovação de todos os que creem que tudo o que é correto e honrado deve ser almejado por si mesmo, e que nada se estima como um bem a menos que seja louvável em si mesmo, ou pelo menos que nada deve ser concebido como um grande bem se não puder ser devidamente elogiado por si mesmo.[51]

Os argumentos oferecidos em apoio a esses princípios e, em grande medida, os próprios princípios, são selecionados tendo em vista o apelo que teriam para tais homens, não apenas, ou primordialmente, com vistas à certeza teórica. Se temos em mente as finalidades de Cícero, então passa a ser possível compreender a aceitação, sem reservas, por parte de Ático, em *Tratado das Leis*, dos ensinamentos sobre a teologia e a primazia da religião no Estado.[52] É perfeita a correção de Ático, na qualidade de cidadão romano, ao consentir com esses ensinamentos politicamente salutares, embora, como filósofo epicurista, não pudesse admitir sua solidez teórica. Ático e Cícero compartilham sua visão da importância de tais ensinamentos para um "inabalável alicerce para os Estados". Os princípios estoicos, muito embora insuficientes no plano teórico, são de magistral adequação para que se concretize este importante objetivo.

Um outro indício da posição de Cícero, e das graves restrições com que adota a dos estoicos, reflete-se no modo como trata a lei natural. Laélio, ao defender a tese em favor da justiça, não teve dificuldade em conciliar as práticas do passado romano com as rigorosas exigências de justiça incorporadas na lei natural; além disso, não duvidava de que os preceitos da lei natural fossem plenamente acessíveis a todos. O relato histórico de Cipião deixa poucas dúvidas de que Cícero não partilhava desta visão otimista do passado romano, nem, como fora sugerido antes, aceitava a premissa essencial de tal visão, ou seja, que as rigorosas exigências da justiça admitem perfeita compatibilidade com as da sociedade civil. Enfim, não tinha total certeza de que todos sejam de modo igual aptos a atingir uma compreensão total da lei natural e, do mesmo modo, aptos a serem por ela guiados. Embora todos os homens possam, em princípio, adquirir a sabedoria e a virtude necessárias para a vida de excelência humana, a vida segundo a natureza, a vida guiada pela razão plenamente desenvolvida, poucos de fato o fazem. Poucos encontram o guia de quem Cícero falara antes; a maioria sucumbe com facilidade aos "maus hábitos e falsas crenças", às atrações do prazer e do vício.[53] Se assim for, então é muito possível que as demandas totais da lei natural sejam incompatíveis com as necessidades e reivindicações da sociedade humana tal como a conhecemos. Em *Da República*, por exemplo, Cícero sugere que a lei dos sábios, ou seja, as leis naturais absolutas, atribuiriam direitos de propriedade apenas com base na habilidade de usar bem a propriedade.[54] Seria impossível implementar tal princípio na sociedade civil tal

51 *Ibid.*
52 *Ibid.*, II. p. 15-69.
53 *Ibid.*, I. p. 29-34, 47.
54 *Republic*, I. p. 27.

como a conhecemos. A lição é clara: a lei natural absoluta e pura pode não ser aplicável à situação humana normal. A lei natural à qual as atividades dos homens e dos Estados em geral se submetem deve ser uma versão diluída desta lei verdadeira, uma versão cujos padrões serão necessariamente inferiores.

Visão semelhante está presente na discussão de Cícero sobre as regras de conduta ou ação pessoal em *De Officiis*.[55] Logo fica claro que o padrão discutido ali é aquele que deve reger a conduta dos não sábios e não do homem sábio.[56] Embora adequado para guiar a vida da maioria dos homens, é inferior àquele padrão mais elevado, o padrão da própria natureza, que orienta as ações do homem sábio. A definição de lei natural proposta por Cícero em vários pontos de *Tratado das Leis* também possui este caráter duplo. No segundo livro, por exemplo, fala da lei natural no seguinte tom:

> Observo que é a opinião dos homens mais sábios que as leis não são um produto do pensamento humano, nem um decreto dos povos, mas algo eterno que governa todo o universo por sua sabedoria em comandar e proibir. Assim, estão acostumados a dizer que as leis são a mente primordial e última de Deus, cuja razão dirige todas as coisas, quer por compulsão, quer por contenção. Por conseguinte, as leis que os deuses outorgaram à raça humana foram elogiadas com justiça; pois são a razão e a mente de um legislador sábio aplicadas ao comando e à contenção.[57]

A lei eterna que rege o universo e existe na "mente primordial e última de Deus", a lei a que tanto Cícero como Laélio se referiram noutro local como "a maior razão inerente à natureza",[58] não é simples ou necessariamente idêntica à segunda e inferior forma das leis, "a razão e a mente de um legislador sábio aplicadas ao comando e à contenção". A última deriva da anterior e nela se baseia, mas reflete uma compreensão das normas inferiores que são uma parte necessária da vida política. "A natureza essencial da comunidade política muitas vezes derrota a razão."[59] O legislador e estadista sábio irá, assim, temperar as exigências da justiça pura e da razão pura, como faz Cícero na composição do código adequado ao seu "melhor" Estado em *Tratado das Leis*, para que se tornem compatíveis com as exigências da sociedade civil. Observe-se, naturalmente, que esse entendimento não obriga Cícero a abraçar a posição defendida por Filão: que a justiça, porquanto suas demandas específicas e substanciais não são sempre e em toda parte as mesmas, é arbitrária em seus fundamentos; que não é natural, mas convencional. A substância da justiça humana, apesar de preocupada com o particular e com o dependente de uma variedade de circunstâncias aleatórias, não é, para Cícero, apenas arbitrária. Os padrões permanecem, embora sua completa realização, dada a natureza do homem e a natureza da sociedade política, seja extremamente improvável. Conti-

55 N.T.: *Dos Deveres* (*De Officiis*).
56 *De Officiis*, I. p. 7-8; III. p. 11-17.
57 *Laws*, II. p. 8.
58 *Republic*, III. p. 33; Laws, I. p. 18.
59 *Republic*, II. p. 57.

nuam a servir como guias para a ação humana, e devemos sempre procurar chegar o mais próximo possível delas.

O *Tratado das Leis* esclarece a questão do *status* da vida ativa ou política com que se iniciou a investigação em *Da República*. A investigação de Cícero nesses dois livros é voltada para a compreensão da natureza das coisas políticas. Procurou, como Platão antes dele, realizar esta investigação mais ampla pela apresentação da natureza da melhor ordem política. Um produto da investigação é a compreensão das limitações intrínsecas à vida política. Tanto a razão como a justiça devem, de algum modo, ser diluídas para atender às necessidades da vida prática ou política. Aqueles que estão em posição de optar por um dos dois modos de vida, a ativa e a contemplativa, devem estar cientes deste fato.

LEITURAS

A. Cícero. Livros I, VI.
Cícero. *Tratado das Leis* [*De Legibus*]. Livro I.
B. Cícero. *Da República* [*De re publica*].
Cícero. *Tratado das Leis* [*De Legibus*].
Cícero. *Dos Deveres* [*De Officiis*]. Livros I, III.

St. Agostinho

354-430

Santo Agostinho é o primeiro autor a lidar, de forma mais ou menos abrangente, com o tema da sociedade civil à luz da nova conjuntura gerada pelo surgimento da religião revelada e seu embate com a filosofia no mundo greco-romano. Como romano, Agostinho herdou e reformulou, para sua época, a filosofia política inaugurada por Platão e adaptada ao mundo latino por Cícero e, como cristão, modificou essa filosofia para adequá-la às exigências da fé. Desta forma, revela-se, se não como o criador, pelo menos como o mais importante expoente, na Antiguidade, de uma nova tradição de pensamento político caracterizada por sua tentativa de unificar ou conciliar elementos derivados de duas fontes independentes em sua origem e até então desvinculados: a Bíblia e a filosofia clássica.

Agostinho escreve, em primeiro lugar, como teólogo, não como filósofo. É raro que se refira a si mesmo como filósofo, e nunca empreendeu uma abordagem metódica dos fenômenos políticos à luz somente da razão e da experiência. Seus princípios mais elevados são extraídos não da razão, mas da Sagrada Escritura, cuja autoridade jamais questiona e que considera como a fonte definitiva da verdade a respeito do homem em geral e do homem político em particular. No entanto, na medida em que a escolha de sua posição reside em uma análise prévia da alternativa mais relevante, essa postura pressupõe uma compreensão da filosofia política ou das coisas políticas tal como se revelam para a razão humana desassistida.

Quase desde o início, na investigação de tais questões filosóficas, os cristãos haviam desfrutado de um maior grau de liberdade que seus equivalentes judeus ou, mais tarde, muçulmanos, pois, ao contrário tanto do judaísmo quanto do islã, as outras duas grandes religiões do mundo ocidental, o cristianismo não rejeita a filosofia como algo estranho ou apenas a tolera, mas procurou, desde cedo, angariar seu apoio abrindo espaço para a filosofia dentro dos muros da cristandade, onde aquela continuou a prosperar com diferentes graus de aprovação e supervisão eclesiásticas. Assim, Agostinho reconhece no homem uma capacidade de conhecimento que precede a fé. Esse conhecimento, obtido sem o auxílio da revelação divina, é a invenção e o reduto correto dos filósofos pagãos. Desde então, tal conhecimento foi substituído pela fé como norma suprema e guia da vida, a qual, no entanto, não o anulou ou tornou supérfluo.

Mesmo após a manifestação final da verdade divina na época do Novo Testamento, Deus, o autor da Revelação (Apocalipse), não só não proíbe, mas categoricamente impõe o uso da razão para adquirir o conhecimento humano. Seria tolice pensar que Deus odeia em nós "a própria qualidade com a qual nos elevou acima dos animais".[1] O conhecimento obtido dessa forma permanece insuficiente, mas é válido em si mesmo e é, em última análise, determinado por Deus como um auxílio para a fé. Agostinho compara-o aos objetos de ouro e prata sorrateiramente apreendidos e reivindicados como posse legítima pelos israelitas no momento de sua saída do Egito.[2]

De modo mais específico, a filosofia serve à fé, tanto em si como na sua relação com os incrédulos. A fé complementa a revelação divina por fornecer conhecimento e orientação em áreas nas quais a Revelação (Apocalipse) se cala ou é incompleta. Mesmo em assuntos sobre os quais a Revelação (Apocalipse) realmente fala, a filosofia pode ser utilizada como ferramenta para obter uma compreensão maior da verdade divinamente inspirada; assim como o conhecimento humano, necessariamente imperfeito, aponta para a fé como sua concretização, assim também a fé busca uma compreensão mais perfeita de seus próprios princípios por meio do uso da razão.[3] Além disso, embora o Novo Testamento se preocupe primordialmente com o destino eterno do homem, tem muito a dizer sobre a condição de governantes e súditos e, em geral, sobre o modo como se pede que os homens vivam na cidade; pois é por suas ações nesta vida que o homem se torna digno da bem-aventurança da vida eterna. Uma vez que as esferas do espiritual e do temporal constantemente se cruzam e se chocam uma com a outra, torna-se necessário correlacioná-las, e qualquer tentativa de fazê-lo pressupõe um conhecimento não só da Revelação (Apocalipse), mas também da filosofia. Afinal, uma vez que lida com verdades que são, em princípio, acessíveis a todos os homens, a filosofia proporciona um denominador comum que engloba fiéis e infiéis. Somente por meio da filosofia é o cristão capaz de tornar a sua posição inteligível para os de fora e, se necessário, combater com suas próprias armas as objeções que levantam contra ela.[4] Assim, todas essas objeções são feitas para atender a uma finalidade útil na medida em que incentivam um maior esforço em nome da fé e ajudam a afastar a complacência engendrada pela posse tranquila de uma verdade revelada por Deus.

Não é de admirar, portanto, descobrir que, apesar de seu declarado caráter teológico, a obra de Agostinho inclui inúmeras considerações de estrita natureza filosófica. Ao se retirar essas considerações de seu contexto natural, seria possível reconstruir e explanar, de modo metódico, aquilo que poderia ser adequadamente considerado como a filosofia política de Agostinho. No entanto, uma vez que o próprio Agostinho, ao contrário de Aquino, não encara a filosofia como uma disciplina fechada e, em seu próprio domínio, independente, ou uma vez que não lida, de fato, com a filosofia e

1 *Epist.* 120. p. 1, 3; cf. *Sermo* 43.3, p. 4.
2 *De Doctr. Christ.*, II. p. 60-61; cf. *De Div. Quaest.* 83, Qu. 53.2; *Confissões*, VII. p. 9, 15.
3 *Sobre o Livre-Arbítrio*, I. p. 2, 4; I. p. 3, 6; II. p. 2, 6; *Sermo* 43.7, p. 9.
4 Cf. *Epist.* 120. p. 1, 4; *De Gen. ad Litt.*, I. p. 41.

a teologia como ciências separadas, parece preferível respeitar a unidade de seu pensamento e apresentar suas opiniões sobre questões políticas como um todo único e coerente governado por princípios teológicos.

Agostinho é, pelo menos tendo como base os textos existentes, o escritor mais copioso do mundo antigo. Seu trabalho mais extenso, e sua mais importante obra política, é *A Cidade de Deus*. Esta, no entanto, não se limita à política, nem abarca todos os pensamentos mais pertinentes de Agostinho sobre o assunto. Para encontrar uma discussão temática da justiça e do direito é preciso voltarmo-nos, acima de tudo, para o tratado *Sobre o Livre-Arbítrio*, e, querendo examinar sua posição sobre a polêmica questão do uso do poder secular a fim de reprimir a heresia, para as obras contra os donatistas. Devem-se também especificar as cartas 91 e 138, dirigidas ao pagão Nectário e a Marcelino, respectivamente, que oferecem uma defesa lúcida dos pontos de vista de Agostinho sobre o patriotismo e a cidadania. Há, escusado será dizer, inúmeras outras obras em que considerações de ordem política desempenham um papel significativo, embora secundário.

A natureza em grande parte polêmica dessas obras, com raras exceções ditadas pelas circunstâncias de uma controvérsia em andamento com os pagãos e os hereges (especialmente maniqueus, donatistas e pelagianos), por vezes torna difícil sua interpretação. Além disso, há evidências de que Agostinho compartilhava, com seus antecessores, tanto pagãos como cristãos, a visão de que toda a verdade em matéria de momento supremo só pode ser salvaguardada se sua investigação for acompanhada de uma reserva prudente na expressão daquela verdade.[5] A dificuldade inerente às mais elevadas verdades impede que possam ser tornadas de fácil acesso a todos de modo indiscriminado. Não apenas o erro, mas a própria verdade pode ser prejudicial, na medida em que nem todos os homens têm disposição igual em relação a ela, ou preparação suficiente para recebê-la. A experiência já ensinara que, se a filosofia pudesse ser usada para fortalecer a fé, talvez, em circunstâncias menos favoráveis, constituísse um verdadeiro obstáculo a ela. Muitas das principais heresias dos primeiros séculos poderiam ser atribuídas ao fato de os autores heterodoxos terem recorrido, de modo bem-intencionado, porém equivocado, às doutrinas filosóficas; e havia sempre a possibilidade de que, ao reafirmar sua pretensão à supremacia, a filosofia mais uma vez se transformasse em um inimigo e um rival da fé. A simples presença da filosofia no interior do rebanho constituía uma ameaça latente, porém constante, à ortodoxia cristã e servia como alerta contra a exposição prematura de mentes jovens ou tolas a seus ensinamentos. "Quem se atreve a lançar-se precipitada e desordenadamente sobre o estudo dessas questões", observa Agostinho, "não se tornará um estudioso, mas um curioso, não sábio, mas crédulo, não prudente, mas incrédulo".[6]

Agostinho tenta evitar esses perigos quando escreve de tal forma que satisfaça à curiosidade legítima do estudante mais digno e mais exigente, sem prejuízo para a

5 Cf. *A Cidade de Deus*, VIII. p. 4; *Contra Acad.*, II. p. 4, 10; II. p. 10, 24; III. p. 7, 14; III. p. 17, 38; III. p. 20, 43; *Epist.* 118.3, p. 16 e 20; 118.4, p. 33.

6 *De Ordine*, II. p. 5, 17; cf. *ibid.*, I. p. 11, 31.

fé do leitor menos bem informado ou menos perspicaz para quem uma apresentação não científica do dogma é tudo o que é necessário ou possível.[7] A maior parte de suas principais obras dirige-se aos cristãos que buscam um conhecimento mais profundo da verdade revelada por Deus e aos pagãos interessados que possam encontrar nelas um incentivo adicional para abraçar a fé. Pode-se dizer que essas obras constituem, ao mesmo tempo, uma defesa filosófica da fé, cujo aspecto racional enfatiza, e uma defesa teológica da filosofia, para a qual fornecem uma justificativa com base na Sagrada Escritura. Essas obras exploram as semelhanças e diferenças entre a filosofia e a verdade revelada com a finalidade expressa de estabelecer uma harmonia substancial entre os dois, bem como a superioridade final da segunda sobre a primeira. Têm como intuito fazer com que o aluno que já avançou no conhecimento da fé adquira maior consciência das implicações de suas crenças e, ao mesmo tempo, pelejam para remover qualquer obstáculo que poderia restar no caminho de uma aceitação inteligente da verdade revelada por parte do descrente. Em consequência, discutem abertamente os pontos de concordância real ou potencial entre a filosofia e a Revelação (Apocalipse), e muitas vezes dão apenas uma pequena indicação daqueles pontos em que a reconciliação é francamente impossível. Com este fim, fazem uso do que o próprio Agostinho denomina "a arte de esconder a verdade".[8] Para obter compreensão total, exigem que se levem em conta não só as declarações explícitas do autor sobre determinado assunto, mas também as questões que estas declarações suscitam de modo tácito ou implícito. Deve-se acrescentar que, enquanto alguns dos primeiros Pais da Igreja, como Clemente de Alexandria e Orígenes, defenderam o emprego de mentiras nobres no interesse comum, Agostinho denuncia todas as mentiras, saudáveis ou não, como intrinsecamente más e, seguindo um precedente que alega ter sido estabelecido por Cristo, admite apenas formas indiretas de dissimulação, tais como omissões e concisão no discurso. Como é muito cuidadoso ao apontar, em seu tratado *Contra as Mentiras*,

> Ocultar a verdade não é o mesmo que contar uma mentira. Todo mentiroso escreve para esconder a verdade, mas nem todo aquele que esconde a verdade é mentiroso; pois muitas vezes escondemos a verdade não só por mentir, mas por permanecermos calados. ... É, pois, admissível que um orador e um expositor ou pregador de verdades eternas, ou mesmo quem discute ou opina sobre assuntos temporais referentes à edificação da religião e da piedade, ocultem algo em um momento oportuno que possa parecer aconselhável esconder; mas nunca é admissível mentir e, portanto, ocultar por meio de mentiras.[9]

Agostinho considerava Platão como o maior dos filósofos pagãos e como o filósofo cujo pensamento mais se aproxima do cristianismo.[10] Vai ainda mais longe ao falar dele como o filósofo que se teria tornado cristão, se tivesse vivido na era cristã.[11] No

---

7 Cf. *De Doctr. Christ.*, IV. 9, 23; *Epist.* 137.1, 3 e 5, 18; *Epist.* 118.1, 1 *et passim*.
8 *Epist.* 1.1.
9 *Contra Mend.*, X. 23; cf. *De Mend.*, X. 17.
10 Cf. *A Cidade de Deus*, VIII. 4; VIII. 5; VIII. 9.
11 Comparar *De Vera Relig.*, IV. 6-7 e *Contra Acad.*, III. 17, 37.

entanto, sua principal fonte de informações sobre a filosofia política de Platão não é o próprio Platão, a cujos diálogos tinha apenas acesso limitado, mas a versão romana e estoicizada de Cícero, daquela filosofia tal como se encontra em suas obras *Da República* e *Tratado das Leis* e, em menor medida, em algumas outras, tais como os tratados *Da natureza dos deuses* e *Sobre a adivinhação*. Na forma em que se apresenta, o pensamento político de Agostinho é, portanto, mais diretamente ciceroniano do que platônico em conteúdo e expressão. Infelizmente, tanto *Da República* como *Tratado das Leis* de Cícero chegaram até nós em estado mutilado. Dos seis livros que originalmente os compunham, menos da metade sobrevive em cada caso. Não obstante as dificuldades causadas por esta lacuna, é evidente que o pensamento de Agostinho difere do de seu mestre pagão em três pontos importantes e intimamente relacionados: as noções de virtude, de monoteísmo e a dicotomia entre religião e política.

A Natureza da Sociedade Civil: Virtude Cristã *Versus* Pagã

O núcleo da doutrina política de Agostinho pode ser considerado como formado por seus ensinamentos sobre a virtude, ensinamentos que têm suas raízes tanto na tradição filosófica quanto bíblica. O homem é por natureza um animal social, o único dotado de fala, por meio da qual é capaz de se comunicar com outros homens e participar de diversos tipos de relações com eles. É só por meio da associação com seus semelhantes e formando com eles uma comunidade política que o homem atinge a perfeição. Mesmo no estado de inocência, os homens procurariam a companhia um do outro e cuidariam juntos da meta final da existência humana. A virtude que caracteriza o cidadão como cidadão e comanda todos os cidadãos para a meta ou bem comum da cidade é a justiça. A justiça é a pedra angular da sociedade civil. É dela que dependem a unidade e a nobreza de qualquer sociedade humana. Ao regular as relações entre os homens, preserva a paz, o bem comum intrínseco à sociedade e a precondição para todos os outros benefícios que a sociedade proporciona. Sem paz, a "tranquilidade na ordem",[12] nenhuma sociedade pode prosperar nem mesmo sobreviver. Citando Cícero com aprovação, Agostinho define a sociedade civil ou nação como "um conjunto (de homens), associado por um reconhecimento comum do direito e por uma comunidade de interesses".[13] Explica "direito" como "justiça" ao invés de "lei", e insiste em que nenhuma nação pode ser administrada sem justiça, pois onde não há justiça não há direito e vice-versa.

Em tudo isso, Agostinho segue de perto a tradição clássica e enfatiza a sua vigorosa concordância com a Sagrada Escritura. Sua principal objeção às preocupações dos filósofos pagãos refere-se não tanto à sua doutrina da naturalidade da sociedade civil e da necessidade de justiça dentro dela quanto à sua incapacidade de produzir uma sociedade justa. Os filósofos são os primeiros a admitir que seu modelo da melhor e mais desejável cidade é aquele que tem a sua existência no discurso e nas discussões

12 *A Cidade de Deus*, XIX. 13.
13 *Ibid.*, XIX. 21; cf. II. 21.

privadas, e não apenas aquele que pode ser realizado na ação. Indicam a justiça como o estado saudável das cidades, mas lhes falta a capacidade de garantir sua consecução.[14] É impossível negar que as propostas feitas pelos filósofos pelo bem da sociedade e para o seu aperfeiçoamento merecem os maiores elogios, mas, como medidas concretas, suas propostas fracassam redondamente, na medida em que a maldade óbvia e inevitável da maioria dos homens se opõe à implementação dessas propostas na comunidade política em geral. O lócus por excelência da justiça é a cidade, mas é raro, e talvez impossível, encontrar-se nela a justiça. Como admitem os próprios filósofos, as cidades reais se caracterizam pela injustiça e não pela justiça. A fim de reivindicar-lhes o título de cidades no verdadeiro sentido da palavra, seria necessário omitir da definição de Cícero qualquer referência à justiça ou à virtude. As cidades que existem são conjuntos de seres racionais ligados não por "um reconhecimento comum do direito", mas por "um acordo quanto aos objetos de seu amor", independentemente da qualidade desse amor ou da bondade ou maldade de seus objetos.[15] Todo o argumento pode ser resumido com precisão da seguinte maneira: ao insistir que é eminentemente desejável a justiça humana perfeita e, ao mesmo tempo, que é impossível na prática, a filosofia revela suas próprias limitações inerentes; proclama, desta forma, pelo menos de modo implícito, a necessidade de complementar a justiça humana por uma forma superior e mais genuína de justiça. É importante observar que a tese contrária à filosofia política não procede de premissas reveladas, as quais os descrentes teriam toda a liberdade de rejeitar, ou, de fato, de premissas estranhas ao esquema clássico. Sua força deriva por inteiro do fato de que recorre diretamente a um princípio inerente ao pensamento dos adversários de Agostinho, o qual foram obrigados a aceitar, muito embora questionassem a conclusão que este pretendia tirar dele.

A crítica que fez Agostinho da tradição clássica assemelha-se, em muitos aspectos, à dos pensadores políticos do início da era moderna, a começar por Maquiavel, que também discordava dessa tradição com base em sua ineficácia e impraticabilidade. Mas, em contraste com Maquiavel e seus seguidores, Agostinho não pretende aumentar a eficácia de seus ensinamentos por meio de uma redução das metas e padrões da atividade humana. Na verdade, suas próprias demandas são ainda mais rigorosas do que as mais rigorosas exigências dos filósofos pagãos. A filosofia política clássica fracassou, não porque – por sua teimosa recusa em levar em conta a natureza tão deploravelmente humana do comportamento do homem – exija demais da natureza humana, mas porque não conhecia e, portanto, não poderia aplicar o remédio adequado para a fraqueza congênita do homem.

Adotando um procedimento que é mais típico de Platão que de Aristóteles, que em geral prefere lidar com questões morais em seu próprio nível e sem referências explícitas a seus pressupostos metafísicos, Agostinho tenta deduzir as normas do comportamento humano de princípios teóricos ou pré-morais. Sua ordem moral se enraíza

---

14 Cf. *Epist.* 91.3-4.

15 *A Cidade de Deus*, XIX. 24.

explicitamente em uma ordem natural estabelecida pela razão especulativa. A justiça, no sentido mais elevado, prescreve a ordem correta de todas as coisas de acordo com a razão. Essa ordem exige a universal e completa subordinação do menor ao maior, tanto dentro do homem como fora dele. Existe quando o corpo é governado pela alma, quando os apetites inferiores são governados pela razão e quando a própria razão é governada por Deus. A mesma hierarquia é ou deve ser observada na sociedade como um todo e é encontrada quando os indivíduos virtuosos obedecem a governantes sábios, cujas mentes são, por sua vez, sujeitas à lei divina.[16] Essa é a harmonia que teria prevalecido se o homem tivesse perseverado no estado de justiça original. Nesse estado, os homens se beneficiariam de todas as vantagens da sociedade, sem nenhum de seus inconvenientes. Não teriam sido submetidos a outros homens contra sua vontade e, ao invés de disputar entre si pela posse de bens terrenos, partilhariam todas as coisas de forma equitativa em perfeita amizade e liberdade.

A Sagrada Escritura ensina que essa harmonia foi conturbada pelo pecado. Por meio do pecado, foram despertados a cobiça e o desejo soberbo do homem de afirmar seu domínio sobre seus semelhantes. A economia atual é marcada pela anarquia dos apetites mais baixos do homem e por uma invencível tendência para colocar o interesse próprio egoísta acima do bem comum da sociedade. É um estado de permanente revolta, que tem sua origem na revolta inicial do homem contra Deus. O protótipo dessa revolta é o pecado original, o pecado cometido por Adão e transmitido, de maneira misteriosa, a todos os seus descendentes. Como resultado, a liberdade que o homem um dia usufruiu na busca do bem deu lugar à opressão e à coerção. A coerção é visível na maioria das instituições típicas da sociedade civil, tais como a propriedade privada, a escravidão e o próprio governo, que, todos, se fazem necessários e são explicados pela incapacidade atual do homem de viver de acordo com os ditames da razão.[17] A própria existência dessas instituições constitui uma consequência e um permanente lembrete da situação caída do homem. Nenhuma delas fazia parte do plano original da criação, e todas são desejáveis apenas como um meio de inibir a propensão do homem para o mal. A posse privada dos bens temporais tanto gratifica como refreia a ganância inata e insaciável do homem. Ao excluir os outros homens da posse dos mesmos bens, remove as condições externas para aquisição ilimitada e, por conseguinte, a possibilidade dela; mas não cura o desejo interior por ela. O mesmo é verdadeiro sobre a escravidão e todas as outras formas de dominação do homem pelo homem. Mesmo a sociedade civil, tal como a conhecemos, é uma punição para o pecado. Se pode ser considerada natural, o é somente em referência à natureza caída do homem. Tal como a propriedade privada, também é determinada por Deus como mais uma forma de controlar seu insaciável desejo de dominação. Todo governo é inseparável da coerção e, portanto, despótico. O conjunto da sociedade política torna-se punitivo e corretivo em sua natureza e finalidade. Seu papel é essencialmente negativo: castigar os malfeitores e restringir o mal entre os homens pelo uso da força.

---

16 Cf. *A Cidade de Deus*, XIX. 21; *Contra Faust. Man.*, XXII. 27.

17 Cf. *A Cidade de Deus*, XIX. 15.

A justiça não é nem a tarefa nem o destino comum do homem caído. Mesmo o bem que é proporcional à sua natureza racional lhe escapa em sua maior parte. O remédio para essa situação não está entre os recursos próprios da natureza humana. A salvação do homem, inclusive sua salvação política, advém a ele não da filosofia, como indicara Platão, mas de Deus. A graça divina, e não a justiça humana, constitui o laço entre a sociedade e a verdadeira fonte da felicidade.[18] Entretanto, por definição, essa graça é concedida de forma imerecida; pode ser recebida pelo homem, mas não é merecida por ele, pois os méritos do homem são o próprio efeito e não o princípio da graça concedida. No estado atual da humanidade, a tarefa de garantir a boa vida recai especificamente sobre a Igreja como instrumento de instituição divina e visível da graça de Deus. É extrema a limitação do âmbito da sociedade civil em comparação com o que lhe é atribuído pela filosofia clássica. Na melhor das hipóteses, a sociedade civil pode, por sua ação repressiva, manter uma relativa paz entre os homens e, desta forma, assegurar as condições mínimas em que a Igreja é capaz de exercer a sua missão de ensino e de salvação. Por si só é incapaz de conduzir à virtude.

O veredicto de Agostinho sobre o caráter fundamentalmente imperfeito da justiça humana é corroborado e esclarecido por sua análise das leis no Livro I do tratado *Sobre o Livre-Arbítrio*. Agostinho começa por distinguir nitidamente entre a lei eterna, que é a norma suprema da justiça, e a lei temporal ou humana, que adapta os princípios comuns da lei eterna às várias necessidades de cada sociedade em particular. A lei eterna é definida de forma muito geral como a lei "em virtude da qual é justo que todas as coisas sejam perfeitamente ordenadas" e se identifica com a vontade ou a sabedoria de Deus, que direciona todas as coisas a seu fim apropriado.[19] Constitui a fonte universal de justiça e retidão, e dela se origina o que é justo ou bom em outras leis. O próprio Deus imprimiu essa lei na mente humana. Todos são capazes de conhecê-la e devem obedecê-la em todos os momentos. É também por força da lei eterna que os bons são recompensados e os maus, punidos. Finalmente, a lei eterna é a mesma sempre e em toda parte e não é sujeita a exceções.

Ao contrário da lei eterna, que é totalmente imutável, a lei temporal pode, sem injustiça, variar de acordo com as circunstâncias de tempo e lugar.[20] Como uma lei, é promulgada para o bem comum e é, necessariamente, uma lei justa, pois uma lei que não é justa não é uma lei.[21] No entanto, uma lei temporal pode diferir das outras leis temporais e até mesmo ser contrária a elas. Se, por exemplo, a maioria dos cidadãos de uma determinada cidade fosse virtuosa e dedicada ao bem público, a democracia seria uma exigência da justiça e uma lei que impusesse a escolha dos magistrados dessa cidade pelo povo seria uma lei justa. Da mesma forma, em uma cidade corrupta, seria também uma lei justa aquela que estipulasse que apenas o homem virtuoso e capaz

18 *Epist.* 137.5, 17.
19 *Sobre o Livre-Arbítrio*, I. 6, 15.
20 *Ibid.*, 1.15, 31; cf. *De Vera Relig.*, XXX. 58.
21 *Sobre o Livre-Arbítrio*, I. 5, 11.

de liderar os demais para a virtude fosse nomeado para os cargos públicos. Embora se excluam mutuamente, ambas as leis derivam sua justiça da lei eterna, segundo a qual é sempre bom que as honras sejam distribuídas para os homens virtuosos e não para os homens ímpios; pois nem a compulsão, nem o acaso, nem qualquer emergência jamais tornarão injusta a distribuição equitativa dos bens dentro da cidade.[22] Esta lei temporal variável é exatamente o que distingue uma cidade de outra e dá a cada uma a sua unidade e especificidade. As cidades e os povos nada mais são do que uma associação de seres humanos ligados e vivendo sob uma única lei temporal.[23]

Se a lei temporal é uma lei justa, é, também, em muitos aspectos, uma lei imperfeita. Sua existência tem por fim, primordialmente, os virtuosos, que, por sua própria iniciativa, aspiram aos bens eternos e estão sujeitos somente à lei eterna, mas visa os imperfeitos, que ambicionam os bens temporais e agem com justiça somente quando compelidos a fazê-lo por uma lei humana.[24] Na medida em que leva em conta, como deve, as necessidades e reivindicações de homens moralmente inferiores, a lei temporal representa um ajuste entre o que é mais desejável em si mesmo e que é possível em qualquer momento dado, permitindo males menores com a finalidade única de evitar os males maiores e mais flagrantes.[25] Sua eficácia tem origem direta no apego do homem aos bens terrenos. É apenas porque os homens são escravos desses bens terrenos que a lei tem qualquer poder sobre eles. Assim, de acordo com a justiça estrita, só o homem que usa a riqueza de modo justo tem direito à sua posse. No interesse da paz e como uma concessão à fraqueza humana, porém, as leis temporais sancionam a propriedade privada dos bens materiais, não importa o modo como sejam empregados por seu proprietário. Ao mesmo tempo, por ameaçar privar os homens injustos dos bens que já possuem como punição por suas transgressões, as leis temporais agem como um impedimento para mais injustiças e asseguram o que pode ser considerado como uma aproximação à atribuição equitativa dos bens temporais.[26] O máximo que se pode dizer em nome da lei temporal é que astutamente se aproveita da perversidade do homem para promover e manter uma justiça limitada na sociedade. Basta este motivo para torná-la indispensável, mas a justiça que personifica não passa de uma imagem ou uma diluição da justiça perfeita.

Mesmo dentro da sua própria esfera, e apesar de seus objetivos limitados, a lei temporal muitas vezes não consegue alcançar os fins para os quais foi instituída. Em primeiro lugar, não é ilógico supor que os homens cometam muitas injustiças que não são detectadas e que, portanto, ficam impunes. Digamos que alguém confiou uma grande quantia de dinheiro a um amigo e faleceu de repente, sem ter tido a chance de recuperar seu depósito. Partindo do princípio de que ninguém está a par da transação,

---

22 *Ibid.*, I. 6, 14-15.
23 *Ibid.*, I. 7, 16.
24 *Ibid.*, I. 5, 12.
25 *Ibid.*, I. 5, 12.
26 *Ibid.*, I. 15, 32; cf. *Epist.* 153.6, 26; *Sermo* 50.2, 4.

o que impediria que o depositário, se assim o desejasse, se apropriasse do dinheiro, em vez de devolvê-lo ao legítimo herdeiro?[27] Em segundo, mesmo quando se sabe que foi cometido um crime, é frequente a impossibilidade de identificar o criminoso. Sábios e bons juízes com facilidade cometem erros. Apesar de todas as suas precauções para garantir uma administração correta da justiça, inadvertidamente sentenciam homens inocentes à morte. Na esperança de apurar a verdade, por vezes recorrem à tortura; entretanto, é frequente que a tortura pouco mais faça do que causar sofrimento a pessoas inocentes sem favorecer a descoberta dos culpados. De maneira dramática, também, revela até que ponto a justiça humana está envolta em trevas.[28] Por último, e mais importante, a lei temporal apenas prescreve e proíbe atos externos. Não se estende aos motivos ocultos desses atos e se preocupa ainda menos com os atos puramente internos, tais como o desejo de cometer homicídio ou adultério.[29] Por esse motivo, se não por outros, não se pode afirmar que inspire a virtude. A genuína virtude exige não apenas que se executem atos justos, mas que sejam realizados pelo motivo certo. Isso implica, por parte do praticante, um desejo para o bem imposto pela lei. Deste modo, portanto, pressupõe que se tenha renunciado ao fluir desmedido dos bens terrenos e ordenado as paixões de acordo com o bem da razão. O mero cumprimento da lei temporal não é garantia de bondade moral, pois é possível cumprir a lei e, ainda assim, agir por motivos inteiramente egoístas e utilitários. A lei permite, por exemplo, que se mate um agressor injusto em legítima defesa. Por assim fazer, tem como meta o bem comum e, em si, é totalmente isenta de paixão. Porém, o homem que se aproveita da liberdade que lhe é assim conferida poderia facilmente estar satisfazendo um desejo egoísta de vingança pessoal; neste caso, o seu ato, embora externamente justo, seria moralmente condenável. É verdade que, ao exigir atos justos de todos, a lei temporal predispõe os homens para a aquisição da virtude. Contudo, pode ir mais longe. Necessita, desta forma, ser complementada por uma "lei maior e mais secreta",[30] ou seja, a lei eterna, que abrange todos os atos do homem, incluindo seus atos internos, e que por si só é capaz de produzir a virtude e não apenas o que assim parece.

Até agora, o tratamento que Agostinho aplica a toda essa questão é análogo ao do *Tratado das Leis* de Cícero e possui até muitas semelhanças textuais com ele. A parecença termina no momento em que chegamos à questão da providência divina, a qual, na mente de Agostinho, está intrinsecamente ligada à noção de uma lei eterna. A distância que separa os dois autores neste aspecto manifesta-se, em parte, pela divergência na terminologia que empregam. Tanto Cícero como Agostinho distinguem a lei eterna ou natural a partir da lei temporal ou humana; contudo, enquanto Cícero fala habitualmente da primeira como a "lei natural", Agostinho deixa transparecer uma nítida preferência pela expressão "lei eterna". Esta lei eterna não só indica o que os homens

27 Cf. *En. in Psal.* 57.2.
28 Cf. *A Cidade de Deus*, XIX. 6.
29 *Sobre o Livre Arbítrio*, I. 3, 8.
30 *Ibid.*, I. 5, 13.

devem fazer ou evitar se quiserem ser felizes ou bons, mas emite ordens e proibições. Deve, portanto, ser acompanhada de sanções adequadas, pois, caso contrário, seria ineficaz, tanto mais que abarca os atos internos da vontade, da qual os outros seres humanos não são juízes competentes. Como é óbvio, a partir da experiência, que homens inocentes sofrem muitas vezes de forma injusta e que os crimes dos ímpios nem sempre são punidos aqui na Terra, não se pode conceber a lei eterna sem uma vida futura na qual são corrigidas as injustiças e é restaurada a perfeita ordem da justiça. Fica implícita a existência de um Deus justo, previdente e onisciente que recompensa e pune cada um de acordo com seu justo merecimento. Sendo eterno e perfeito, Deus não está sujeito a mudanças nem no seu ser, nem em suas ações. Não pode adquirir novos conhecimentos e deve saber com antecedência, por assim dizer, todas as ações a serem realizadas pelos homens através dos tempos e até mesmo seus mais recônditos pensamentos.

Esta doutrina de sanções divinas estava eivada, desde o início, de grandes dificuldades teóricas. Se assumirmos que Deus sabe todas as coisas antes que venham a existir, segue-se necessariamente que os homens agem sempre em conformidade com o conhecimento divino, mas, nessas condições, é difícil compreender como se pode pensar que permaneçam livres. Estaríamos, portanto, defronte de duas alternativas, nenhuma delas aceitável do ponto de vista da sociedade política. Pode-se afirmar que os homens sejam livres e negar que Deus tenha qualquer conhecimento dos crimes cometidos contra a lei eterna ou dos atos justos efetuados de acordo com ela; porém, sendo assim, a lei eterna fica sem fiador e, portanto, privada de qualquer meio pelo qual pudesse efetivamente reprimir potenciais infratores e promover hábitos virtuosos. Ou, então, pode-se insistir na presciência divina e negar o livre-arbítrio; mas, nesse caso, os homens não podem mais ser responsabilizados por seus atos, as leis perdem sua razão de ser, a exortação passa a ser inútil, o enaltecimento e a culpa se revelam insignificantes e deixa de haver qualquer justiça na distribuição das recompensas para os bons e castigos para os maus; enfim, é subvertida toda a economia da vida humana.[31]

Segundo a interpretação de Agostinho, Cícero tentou escapar deste dilema ao professar de público e reservadamente negar a doutrina da presciência divina. Na muito pública discussão efetuada no tratado *Da natureza dos deuses*, toma partido do piedoso Lucílio Balbo, que defende os deuses contra o ateu Cota, que os ataca; mas, em sua obra menos popular, *Da adivinhação*, afirma, com aprovação, e explana, em seu próprio nome, a teoria que simula rejeitar no tratado anterior. Por meio deste subterfúgio, com habilidade, evita minar a crença salutar da multidão em recompensas e castigos divinos sem se comprometer com ensinamentos que os instruídos acreditam serem incompatíveis com a liberdade humana e que, em todo caso, podem dispensar com facilidade, pois não precisam de tais incentivos para agir com justiça. Assim, conclui Agostinho, "ao tentar fazer os homens livres, ele os torna sacrílegos".[32]

---

31 Cf. *A Cidade de Deus*, V, 9 e 10.

32 *Ibid.*, V. 9.

Ao contrário de Cícero, Agostinho insiste tanto que Deus sabe todas as coisas antes que ocorram quanto que os homens fazem por seu livre-arbítrio tudo o que sabem e percebem que é feito por eles só porque esta é sua vontade. Longe de anular o livre-arbítrio, o conhecimento de Deus na verdade o institui. A resposta à pergunta sobre como reconciliar essas duas perfeições reside na eficácia suprema da vontade divina. Deus sabe todas as coisas porque conhece suas causas; e conhece suas causas porque sua vontade se estende a todas elas, conferindo a cada uma a capacidade não apenas de agir, mas de agir em conformidade com a circunstância adequada. As causas naturais exercem uma causalidade necessária e as causas voluntárias, uma causalidade livre. Assim como não existe poder nas causas naturais que não esteja contido em Deus, o autor da natureza, e não seja concedido por Ele, do mesmo modo não há nada na vontade do homem que não seja encontrado em Deus, o criador dessa vontade, e não possa ser conhecido por Ele. Caso contrário, seria necessário postular a existência, nas criaturas, de determinadas perfeições que estão ausentes em Deus, a fonte universal de toda a perfeição. O que é verdadeiro das causas naturais e voluntárias é também verdadeiro das causas fortuitas ou acaso. Acaso não é apenas um nome para a ausência de uma causa. O que os homens denominam acaso é, na verdade, para Agostinho, uma causa latente atribuível a Deus ou às substâncias distintas. Ainda poderia ser suscitado um problema em relação ao mal, que não pode ser atribuído a Deus como sua causa. Mas o fato de que Deus não causa o pecado de modo algum reduz a sua perfeição, pois um ato pecaminoso, como algo pecaminoso, é uma imperfeição explicável apenas em termos de causalidade deficiente.[33] Tampouco pressupõe que Deus deva permanecer na ignorância dos pecados que os homens cometem. Se Deus sabe o que o homem pode e vai fazer, também sabe o que deve ou não fazer. É verdade, claro, que as ações dos homens são realizadas no tempo e, assim, pertencem ao passado, ao presente ou ao futuro. Contudo, nem isso impede Deus de conhecê-los imutavelmente. Uma vez que está acima do tempo e fora dele, Deus sabe tudo por toda a eternidade, por meio de um conhecimento que não é medido pelas coisas, mas é em si mesmo a medida de todas as coisas e de sua perfeição.

Tendo dito isso, Agostinho tem plena consciência da obscuridade que continua a cercar nosso conhecimento da essência divina e de suas operações. Sua explicação pode deixar muitas perguntas sem resposta, mas, por motivos puramente racionais, considera a sua não mais difícil de aceitar que a de Cícero, e tem diante dos olhos a vantagem de tornar possível que os homens não apenas "vivam bem", mas "creiam bem".[34]

As opiniões de Agostinho sobre a justiça humana e o direito fundeiam e motivam seu julgamento sobre as sociedades do passado e, acima de tudo, seu julgamento de Roma, o último dos grandes impérios e epítome das mais brilhantes conquistas políticas do mundo pagão.[35] Mais uma vez, as bases para sua longa discussão deste assunto foram

33 Cf. *ibid.*, XII. 6-8.
34 *Ibid.*, V. 10.
35 Cf. *ibid.*, V. 12.

lançadas, em parte, por Cícero. Em vez de fundar uma cidade perfeita no discurso, como fizera Platão, Cícero procurou reavivar o interesse pela vida política ao se voltar para o exemplo da antiga república romana. De acordo com esta abordagem mais tradicional e mais prática, foi conduzido a engrandecer as glórias passadas de seus conterrâneos. Agostinho, por outro lado, se propõe a desvendar seus vícios. Em lugar algum tais vícios são tão evidentes como nas relações de Roma com outras nações. Uma vez que não há justiça interna na cidade, não há justiça externa tampouco, pois uma cidade que não está em paz consigo mesma não pode estar em paz com seus vizinhos. Os chamados reinos deste mundo são pouco mais que gigantescos latrocínios. Diferem das gangues de assaltantes não pela eliminação da cobiça, mas pela magnitude de seus crimes e pela impunidade com que os cometem. Do ponto de vista essencial da justiça, o que fez Alexandre em grande escala e com uma enorme frota não é melhor do que o feito por um pirata em escala muito menor e com um só navio.[36] Mesmo a Roma republicana, pela qual Agostinho professa um respeito muito maior do que pela Roma da época imperial, está incluída na condenação comum que abarca todas as cidades terrestres. Roma "nunca foi uma república, porque jamais tiveram lugar nela a verdadeira justiça e o direito."[37] A seção correspondente de *A Cidade de Deus* apresenta-se como uma tentativa de restaurar, contrariamente ao embelezamento pelos filósofos e historiadores romanos, o que Agostinho considera como uma imagem verdadeira e fiel da Roma antiga.

Para diagnosticar o caráter de um povo, basta consultar o objeto de seu amor.[38] Os antigos romanos não eram justos e sua cidade não era uma verdadeira cidade, pois o objeto de sua paixão não era a virtude. Sem dúvida, os romanos eram mais dignos de admiração do que qualquer uma das nações que subjugaram. De modo algum era vil a meta pela qual se empenhavam. Enaltecia a coragem e colocava o autossacrifício e a devoção ao país acima de todas as comodidades de uma vida tranquila e confortável.[39] Mas, mesmo assim, tratava-se de um objetivo meramente terreno. Os esforços despendidos nessa ocupação tinham a marca da grandeza, mas não da virtude. Roma, ela própria, a senhora do mundo, foi dominada pela ânsia da conquista. Seus grandes homens eram, na melhor das hipóteses, cidadãos proeminentes de uma cidade ruim. A maioria deles nem sequer possuía virtudes genuinamente políticas. Sua determinação em distinguir-se não se alimentava pelo desejo de servir a seus compatriotas, mas pela sede de glória pessoal. Praticadas por um motivo que era, afinal, egoísta, suas virtudes supostamente heroicas eram, na verdade, pouco mais do que vícios resplandecentes.[40] Na medida em que os romanos renunciaram ao prazer e à satisfação de seus apetites mais baixos, tinham direito a alguma recompensa. Deus lhes concedeu essa recompensa quando permitiu que Roma consolidasse sua supremacia sobre todas as outras

---

36 *Ibid.*, IV. 4.
37 *Ibid.*, II. 21.
38 *Ibid.*, XIX. 24; cf. II. 21.
39 *Ibid.*, V. 13 e 14.
40 *Ibid.*, V. 12; cf. XIX. 25.

nações.[41] Assim, estendendo suas conquistas aos limites do mundo civilizado, Roma foi capaz de satisfazer às suas aspirações mais profundas e atingir a meta implícita em todas as ambições terrenas, a dominação universal. Mas aqui se encerra a argumentação. Em oposição a uma longa e, na altura, ainda poderosa tradição cristã apologética, Agostinho não estaria disposto a admitir que foi atribuído um papel especial ao império romano na economia da salvação e que, ao agregar o mundo inteiro em uma comunhão de governo e de leis, teria, ainda que de longe, aberto caminho para o cristianismo, a única religião verdadeira e universal.[42]

A polêmica de Agostinho contra Roma surpreende ainda mais por ser ele alguém que está obviamente impressionado com o espetáculo da antiga grandeza de Roma. O relato que faz Tito Lívio dos feitos gloriosos dos Cévolas e Cipiões, de Régulo e Fabrício ainda despertava sua imaginação, e é grande seu deleite em narrar suas façanhas.[43] Embora possam ser reputadas admiráveis por outros padrões, essas façanhas pertencem a um passado irrecuperável, cuja memória desperta certa tristeza na mente do espectador, mas que o cristianismo condenou para sempre. Cristo, o sol da justiça, eclipsou o brilho dos mais luminosos faróis do mundo antigo. Seu advento destruiu para sempre o palco no qual se movia o herói pagão. O verdadeiro heroísmo é o cristão, mas já não é mais o mesmo tipo de heroísmo. Sua renovação é evidenciada pelo fato de que nossos "heróis" são chamados de "mártires", ou testemunhas, em vez de "heróis".[44] Desde então, as conquistas dos romanos mais nobres só têm duas finalidades: revelam, juntamente com as profundezas da ganância humana, o caráter efêmero e, afinal, autoaniquilante de qualquer realização meramente humana, e lembram aos cristãos que, se os romanos estavam dispostos a se submeter a tais sofrimentos pelos ganhos terrenos, eles próprios deveriam estar preparados para fazer ainda mais sacrifícios em prol de uma recompensa eterna.[45]

Por seu ataque devastador à virtude pagã, Agostinho, mais do que qualquer outro, é responsável pela depreciação de Roma que se tornou a marca registrada de qualquer discussão sobre a política romana em todo o mundo cristão. A melhor maneira de exprimir a magnitude de sua realização talvez seja enfatizar que, quase sozinho, Agostinho criou uma nova imagem de Roma, a qual, a partir daquele momento, tomou o lugar, nas mentes de estadistas e escritores políticos, da imagem elaborada por historiadores romanos e, em especial, por Tito Lívio, o arauto da eterna grandeza de Roma. Foi só no Renascimento que se encontrou uma nova tentativa de recuperar o espírito da Roma pagã e seu modo de vida peculiar que jazia sob a pesada e inexorável acusação de *A Cidade de Deus*.

---

41 *Ibid.*, V. 15.

42 *Ibid.*, XVIII. 22.

43 Cf. *ibid.*, II. 29.

44 *Ibid.*, X. 21; cf. V. 14.

45 Cf. *ibid.*, V. 16-18; *Epist.* 138.3, 17.

O Monoteísmo e o Problema da Religião Civil

De acordo com Agostinho, o verdadeiro motivo pelo qual o esquema clássico é incapaz de tornar os homens virtuosos e é condenado por suas próprias normas não é ser irreligioso, mas estar intrinsecamente ligado a uma falsa concepção da divindade. Esta falsidade é revelada de modo mais evidente no politeísmo pagão. Grande parte do que Agostinho escreveu sobre o tema da sociedade civil, inclusive toda a primeira parte de *A Cidade de Deus*, é, na verdade, pouco mais do que uma longa e detalhada crítica da mitologia pagã.

Seguindo Varrão, Agostinho divide toda a teologia pagã em três formas básicas: mítica, natural ou filosófica, e civil ou política.[46] A teologia mítica é a teologia dos poetas. Apela diretamente para a multidão e seus vários deuses e deusas são reverenciados por causa dos bens temporais ou vantagens materiais que os homens esperam obter deles nesta vida. A teologia natural é a teologia dos filósofos e é monoteísta. Repousa sobre uma noção verdadeira de Deus e, como tal, é muito superior tanto à teologia mítica quanto à civil, mas permanece inacessível para todos, exceto alguns poucos indivíduos excepcionalmente dotados e eruditos e, portanto, é incapaz de exercer uma influência benéfica sobre a sociedade como um todo. A teologia civil, como seu nome indica, é a teologia oficial da cidade. Difere da teologia natural por ser politeísta, e da teologia mítica por prescrever a adoração dos deuses pagãos por conta da vida após a morte e não desta vida. É a teologia que todos os cidadãos e, em particular, os sacerdotes são obrigados a conhecer e administrar. Ensina que deus ou deuses cada homem pode adorar de modo apropriado e que ritos e sacrifícios sagrados lhes são compatíveis. Embora a teologia civil imponha o culto de falsos deuses, é, no entanto, mais tolerável do que a teologia mítica, pois se preocupa com o bem da alma e não com o do corpo e aspira tornar os homens melhores por favorecer o desenvolvimento das virtudes políticas.

O mais abalizado expoente da teologia civil romana é Varrão, a quem Agostinho, citando Cícero, se refere invariavelmente como um homem de grande perspicácia e erudição.[47] O método de Agostinho consiste em usar contra si mesmo o testemunho de Varrão a fim de provar a imperfeição da teologia civil. Varrão defendeu esta teologia não porque fosse verdadeira, mas por ser útil. Ele próprio não a aceitava e não levava a sério seus deuses. Dava-o a entender pelo fato de distinguir nitidamente entre a teologia civil e a teologia natural. A mesma conclusão é corroborada por uma análise de sua obra *Antiguidades*,[48] na qual o tratamento dos assuntos humanos precede o dos assuntos divinos. Ao adaptar esse sistema, Varrão dá a entender que os deuses da cidade não existem independentemente do homem, mas são, eles próprios, os produtos da mente humana. É este, afirma Agostinho, o segredo de seu livro. Dessa maneira sutil, Varrão assinalou

---

46 *A Cidade de Deus*, VI. 5; cf. *ibid.*, IV. 27.

47 *Ibid.*, IV. 1; IV. 31; VI. 2; VI. 6; VI. 8; VI. 9; VII. 28.

48 **N.T.:** Marco Terêncio Varrão (*Marcus Terentius Varro*, 116 a.C. – 27 a.C.), *Antiquitates rerum humanarum et divinarum.*

sua relutância em dar prioridade ao erro sobre a verdade. Se estivesse lidando com o verdadeiramente divino ou com a natureza divina em sua totalidade, a qual considerava superior à natureza humana, não teria hesitado em inverter essa ordem. Sendo assim, apenas expressou uma louvável preferência pelos homens em lugar das instituições dos homens, ou, em suas próprias palavras, pelo pintor em lugar da pintura.[49]

As opiniões de Varrão quanto a este assunto em nada diferiam das de outros filósofos pagãos e, em particular, das de Sêneca. Porque a filosofia o libertara, Sêneca não se abstinha de atacar a teologia civil em seus escritos; entretanto, tal como Varrão, continuou a fingir respeitar seus ritos e dogmas sagrados. Ao se conformar em atos, embora nem sempre em palavras, com as prescrições daquela teologia, demonstrou estar plenamente consciente do fato de estar fazendo o que a lei determina e não o que agrada aos deuses. Sêneca, também, não menos que Varrão, foi forçado a assumir uma incômoda posição em que devia realizar o que condenava ou devia cultuar o que censurava.[50]

O próprio Varrão foi mais cauteloso em seu discurso do que Sêneca. Por uma nobre consideração pela fraqueza das mentes inferiores, não se atreveu a censurar diretamente a teologia civil, mas se contentava em revelar seu caráter censurável ao denunciar sua semelhança com a teologia mítica.[51] Sua discussão da teologia civil é, em si mesma, civil ou política.[52] Leva em consideração, mais do que Sêneca, a necessidade prática de se acomodar às opiniões e aos preconceitos da multidão ou, o que dá no mesmo, à impossibilidade prática de estabelecer uma ordem política baseada inteiramente na razão ou na natureza. Caso Varrão tivesse podido fundar uma nova cidade, teria escrito de acordo com a natureza; porém, como abordava uma cidade já existente, só podia seguir seus costumes.[53] Como resultado de um meio-termo entre natureza e convenção, pode-se dizer que sua teologia civil ocupa uma posição intermediária entre a teologia mística, que exige muito pouco da maioria dos homens, e a teologia natural, que exige demais deles.[54] Seu nível é o do cidadão como cidadão e representa o único meio viável para que a maioria dos cidadãos obtenha o mais alto grau de virtude de que são capazes sem a graça divina.

Se, por um lado, Varrão sentiu-se obrigado, por razões práticas ou políticas, a respeitar, em aparência, a teologia civil de Roma, por outro, não tinha tais escrúpulos quando se tratava de sua teologia mítica ou fabulosa, na qual encontrava falhas abundantes, e que rejeitava tanto por ser indigna da natureza divina como por ser incompatível com a dignidade humana. Ao propagar mentiras sobre os deuses e descrever sua conduta como indecorosa e vil, não só os poetas cometem uma injustiça para com eles; encorajam a mesma imoralidade entre os homens e contribuem, mais do que quais-

49 *Ibid.*, VI. 4.
50 *Ibid.*, VI. 10.
51 *Ibid.*, VI. 7; VI. 8; VI. 10.
52 *Ibid.*, III. 4; VI. 2; VII. 17; VII. 23.
53 *Ibid.*, VI. 4; cf. IV. 31 e VI. 2.
54 *Ibid.*, VI. 6.

quer outros, para a corrupção de seus costumes.[55] O próprio Varrão estava de pleno acordo com os filósofos ao demandar a expulsão dos poetas de qualquer cidade bem ordenada. Infelizmente, a cidade com a qual se preocupava estava longe de ser perfeita. Tolerava esta não só a presença dos poetas em seu meio, mas, na verdade, dependia deles para sua sobrevivência. Os poetas são, ao mesmo tempo, um produto da sociedade civil e seus criadores. A moral que professam não é idêntica à moralidade antiga, nem totalmente diferente dela.[56] Na medida em que sua mitologia se sobrepõe à teologia civil, deve ser considerada como parte integrante da cidade. Em última análise, guarda com zelo e perpetua as mesmas falsidades.

O paradoxo está em que, não raro, a teologia mítica demonstra ser tão útil para a cidade quando esta se afasta de suas crenças tradicionais quanto no momento em que os reflete com fidelidade. Os poetas divertem o público e são mestres em fazê-los crer na excelência de seu bom gosto. O objeto de suas fábulas é, na maior parte, o agradável em oposição ao útil ou o nobre. Assim sendo, suas obras pertencem ao reino do lúdico e não ao dos assuntos sérios. O prazer privado e vicário que a maioria dos homens usufrui de seus espetáculos auxilia a compensar as inevitáveis desvantagens da vida política e proporciona uma liberação salutar das tensões que gera. Não obstante aparentar o contrário, os poetas não são revolucionários. Sua ação é, no fundo, conservadora, a tal ponto que até mesmo suas inovações contribuem de forma indireta para a estabilidade da sociedade civil. O simples fato de a cidade não poder prescindir de tais serviços pode ser tomado como mais uma prova de suas próprias limitações e de sua total incapacidade de resolver seus problemas apenas por meios humanos.

A teologia civil não é apenas semelhante à teologia mítica; na medida em que compartilha da razão, também se aproxima da teologia natural. Muitos de seus ensinamentos podem ser considerados como uma expressão popular ou pré-filosófica de uma verdade genuinamente filosófica.[57] Muitas vezes podem ser justificados em termos de natureza e, de fato, foram explicados nesses termos pelos filósofos pagãos. Por exemplo, não há nada que impeça alguém de contemplar Júpiter, o soberano dos deuses, como sinônimo poético de justiça, a rainha das virtudes sociais. Mas há limites óbvios para tais interpretações. A mitologia pagã, mesmo em sua forma oficial, jamais poderá ser plenamente racionalizada. Por esse motivo, sua influência sobre as mentes das pessoas é enfraquecida pelo progresso da ciência e pela inevitável, embora nem sempre salutar, difusão do conhecimento. Uma vez que repousa sobre uma base de mentiras plausíveis, não pode manter-se para sempre. Examinado desta perspectiva, o politeísmo revela-se, ao mesmo tempo, necessário à sociedade civil e incompatível com o seu desenvolvimento mais elevado. Seria possível colocar o argumento em termos um tanto diferentes, afirmando que o valor de qualquer sociedade é medido por sua capacidade de promover o bem do intelecto; mas, na medida em que tem sucesso em

55 *Ibid.*, VI. 7.
56 *Ibid.*, VI. 8.
57 *Ibid.*, VI. 8; cf. *Epist.* 91.5.

alcançar esse objetivo, tende a solapar as próprias bases. Nisto reside a falácia do sistema pagão. Por uma necessidade interior, e independentemente da influência externa do cristianismo, o politeísmo grosseiro da cidade pagã deve, mais cedo ou mais tarde, purificar-se por meio da transformação no monoteísmo.

Não se deve inferir, a partir do que foi exposto, que Agostinho aceite, sem quaisquer reservas, a doutrina monoteísta dos teólogos naturais. Antes de mais nada, nem todos os filósofos pagãos compartilham a mesma concepção de divindade. Alguns deles, inclusive Varrão, identificam a alma humana, ou sua parte racional, com a natureza divina, assim transformando o homem em um deus em lugar de fazer dele um servo de Deus.[58] Tal doutrina confunde a criatura com seu criador e é muito questionável do ponto de vista racional, na mesma medida em que a mutabilidade da mente humana não pode ser conciliada com a absoluta perfeição do ser supremo. Somente aqueles filósofos que distinguem com clareza entre Deus e a alma, ou entre o criador e a sua criação, alcançaram a verdade a respeito de Deus. O mais eminente entre eles é Platão.[59] Permanece sem resposta a indagação acerca do modo como Platão chegou a esse conhecimento. Agostinho abandona a questão, afirmando que o próprio S. Paulo apregoa a possibilidade de que os pagãos passem a ter um conhecimento genuíno de Deus.[60] Todavia, excetuando-se o fato de que, por vezes, os filósofos erram em seus ensinamentos a respeito de Deus, ainda há um elemento crucial que os separa do cristianismo, que é a sua recusa em aceitar Cristo como mediador e redentor. Como aquele que busca o conhecimento independente, o filósofo é, em essência, orgulhoso e se recusa a dever sua salvação a quem quer que seja, mas tão só a si mesmo. Todos os seus esforços são motivados, no final das contas, pelo autoelogio e pela autoadmiração.[61] Com base nisso, talvez seja correto dizer que o filósofo é o homem que mais se aproxima do cristianismo e, ao mesmo tempo, aquele que permanece mais longe dele.

As Duas Cidades e a Dicotomia entre Religião e Política

O ataque de Agostinho contra a religião pagã culmina naquela que pode ser considerada como sua contribuição mais singular para o problema da sociedade civil, a doutrina das duas cidades. A humanidade, como sabemos, divide-se em muitas cidades e nações, sendo cada uma delas claramente diferenciada de todas as outras por suas leis, seus costumes, seus ritos, sua língua e seu estilo de vida em geral. Porém, de modo mais fundamental, a Sagrada Escritura distingue apenas dois tipos de sociedades, às quais pertencem todos os homens, de todos os tempos: a cidade de Deus e a cidade terrena.[62] É apenas por analogia, no entanto, que essas sociedades são denominadas

58 *A Cidade de Deus*, IV. 31; VII. 5; VII. 6; VIII. 1; VIII. 5.
59 *Ibid.*, VIII. 4; VIII. 10-12.
60 *Ibid.*, VIII. 12; cf. XVIII. 41 *in fine*.
61 *Ibid.*, V. 20; cf. *Epist.* 155.1, 2.
62 *A Cidade de Deus*, XIV. 1; XIV. 4.

cidades. A cidade de Deus não é uma cidade independente, mas coexiste com outras cidades e é fundamentada na lei divina, tal como a teocracia judaica ou a basileia terrena[63] de Constantino e seus seguidores. Tanto a cidade de Deus quanto a cidade terrena se estendem para além das fronteiras de cidades individuais e nenhuma delas deve ser identificada com qualquer cidade ou reino em particular.[64] A distinção entre elas corresponde à distinção entre a virtude e o vício, com a implicação de que a verdadeira virtude é a virtude cristã. O que define um indivíduo como membro de uma ou outra dessas duas cidades não é a raça ou nação que possa reivindicar como sua, mas as metas que busca e que, em última análise, subordinam todas as suas ações.[65] A cidade de Deus não é outra senão a comunidade dos seguidores de Cristo e dos que adoram o Deus verdadeiro. É composta inteiramente de homens de Deus e toda a sua vida pode ser descrita como de piedosa aquiescência na palavra de Deus. Nela e somente nela será encontrada a verdadeira justiça. Porque o seu padrão é definido no céu e porque o seu perfeito estado só é alcançado na vida após a morte, a cidade de Deus é às vezes denominada a cidade celestial; mas, na medida em que, ao unir-se a Cristo, os homens têm agora a possibilidade de levar uma vida verdadeiramente virtuosa, tal cidade já existe aqui na Terra. Pela mesma razão, não deve ser confundida com a cidade ideal de Platão, que não tem existência a não ser no pensamento e na palavra.

Em contraste com a cidade celestial, a cidade terrena é guiada pelo amor-próprio e vive de acordo com o que a Escritura denomina a carne.[66] O termo "carne", no presente contexto, não deve ser tomado em seu sentido estrito, como referência apenas ao corpo e aos prazeres do corpo. Em seu uso bíblico, é sinônimo de homem natural e abarca todas as ações e desejos do homem, na medida em que não são dirigidos a Deus como sua finalidade suprema. Isso se aplica não só ao voluptuoso, que instala no prazer seu bem mais elevado, mas a todos aqueles que se entregam aos vícios e até mesmo ao sábio, na medida em que sua busca pela sabedoria é impulsionada por um falso amor a si mesmo e não pelo amor à verdade. Em seu sentido mais amplo e abrangente, a cidade terrena é caracterizada por sua simulação de total independência e autossuficiência,[67] e se apresenta como a antítese da vida de obediência ("a mãe e guardiã das virtudes")[68] e de reverência a Deus. Seu predecessor é o impenitente e não remido Caim, e sua rebelião contra Deus renova, à sua maneira, o pecado da desobediência que Adão cometeu quando transgrediu o comando divino.[69]

---

63 **N.T.:** "Basileia" – palavra empregada no Novo Testamento para indicar o reino do Messias. É usada 162 vezes no Novo Testamento, onde parece ser sempre traduzida por "reino".

64 *Ibid.*, XVIII. 2; XX. 11.

65 *Ibid.*, XIV. 28; cf. *De Gen. ad Litt.*, XI. 15.

66 Cf. *A Cidade de Deus*, XIV. 2 e 4.

67 *Ibid.*, XIV. 13 e 15.

68 *Ibid.*, XIV. 12.

69 *Ibid.*, XIV. 14.

Embora Agostinho por vezes equacione a cidade de Deus com a Igreja,[70] algumas outras declarações suas deixam perceber que nem todos os que são membros oficiais da Igreja visível a ela pertencem e, inversamente, muitas pessoas que não professam a fé cristã são, sem o saber, membros de uma mesma cidade sagrada. Na verdade, quem quer que se dedique à busca da verdade e da virtude pode ser considerado implicitamente um cidadão da cidade de Deus, e quem abandona a virtude em favor do vício está, *ipso facto*, excluído dela. Além disso, qualquer tentativa humana de discriminar, exceto de modo abstrato, entre as duas cidades torna-se precária pelo fato de ser impossível saber, com alguma objetividade, se um homem é ou não de fato virtuoso. Pode-se observar e narrar as ações de outra pessoa, mas não se pode atingir o núcleo de onde provêm.[71] Mesmo aquele que realiza atos virtuosos não é capaz de determinar com total certeza até que ponto está agindo por virtude, na medida em que é fácil enganar-se quanto à natureza de seus motivos. Estes motivos não dizem respeito apenas ao segredo do coração humano, que se poderia revelar caso isso fosse desejado, mas à intenção secreta do coração, que permanece obscura para todos, inclusive o próprio agente. Nesta vida, portanto, para todos os efeitos, as duas cidades estão inextricavelmente misturadas, como o trigo e o joio da parábola, que podem crescer juntos e devem aguardar a época da colheita antes que possam ser separados.[72]

O fato é que é apenas como membro da cidade de Deus, e em virtude da relação com uma ordem que transcende a esfera política, que se tem a possibilidade de alcançar a paz e a felicidade a que aspiram todos os homens, mesmo os mais perversos.[73] Isso não significa que a cidade de Deus aboliu a necessidade da sociedade civil. Sua finalidade não é substituir a sociedade civil, mas completá-la por meio do fornecimento, além dos benefícios por ela conferidos, dos meios de atingir uma meta que é mais elevada do que qualquer outra a que a sociedade civil possa conduzir. A própria sociedade civil continua a ser indispensável na medida em que obtém e administra os bens temporais ou materiais de que os homens precisam aqui na Terra e que podem ser utilizados como instrumentos para promover o bem da alma.[74] Assim, a cidadania na cidade de Deus não anula, mas preserva e complementa a cidadania em uma sociedade temporal. O que é típico da postura de Agostinho é, muito precisamente, a dupla cidadania pela qual um indivíduo é inscrito como membro da cidade de Deus sem deixar de organizar sua vida temporal no âmbito da sociedade civil e de acordo com suas normas. Na medida em que este posicionamento retira uma parte essencial da vida do homem da jurisdição da cidade e a reserva para uma autoridade superior, tal posição representa um afastamento da tradição clássica, mas, na medida em que alega

70 *E.g., A Cidade de Deus*, VIII. 24; XIII. 16; XVI. 2.

71 Cf. *De Ordine*, II. 10, 29.

72 *A Cidade de Deus*, XX. 9; cf. *ibid.*, I. 35; XI. 1; XVIII. 49; *Ad Donat. post Coll.*, VIII. 11; *Contra Duas Epist. Petil.*, II. 21, 46.

73 Cf. *A Cidade de Deus*, XIX. 12.

74 *Ibid.*, XIX. 17.

fornecer a solução para o problema da vida humana, procurada em vão pelos filósofos pagãos, pode ser vista como um prolongamento e realização daquela tradição.

A nítida distinção que faz Agostinho entre as esferas da autoridade eclesiástica e civil suscita a questão geral de sua relação e de imediato sugere a possibilidade de um conflito entre elas. Na melhor das hipóteses, o conflito é resolvido pela coincidência entre sabedoria cristã e poder político. É esta a situação que prevalece quando um cristão ocupa um cargo e exerce a sua autoridade, em conformidade com os princípios cristãos e para o bem comum de seus súditos. Tal é previsto expressamente por Agostinho no Livro V, capítulo 24 de *A Cidade de Deus*, que pode ser lido como um espelho dos príncipes cristãos.[75] Tal situação conduz a uma restauração da unidade da cidade no plano do cristianismo e é muitíssimo desejável do ponto de vista do bem-estar espiritual e temporal do homem; porém, não há qualquer garantia de que prevalecerá, ou, se vier a ocorrer, de que irá perdurar por longo tempo. Nada há na obra de Agostinho que indique que previu o triunfo permanente da cidade de Deus na Terra por meio de uma reconciliação definitiva entre os poderes espiritual e temporal.

Além das afirmações sem reservas que distinguiram e definiram os domínios do espiritual e do temporal e suas respectivas jurisdições, não se encontra em Agostinho uma teoria detalhada da Igreja e do Estado semelhante às elaboradas, supostamente com base em seus princípios, durante os séculos que se seguiram. Dadas as circunstâncias tão contingentes e imprevisíveis da existência da Igreja no mundo, é pouco provável que Agostinho tenha de fato contemplado a possibilidade de articular a natureza das relações entre estas duas sociedades de uma forma que não fosse apenas muito geral.

Há, no entanto, um aspecto a respeito do qual foi forçado a assumir uma posição definitiva e que merece ser mencionado, ainda que apenas por sua importância histórica, a saber, o recurso ao chamado braço secular para reprimir os hereges e cismáticos. A ocasião foi a controvérsia donatista, cujas raízes remontavam ao século III, e que paralisou a Igreja no norte da África durante a maior parte do século IV. Agostinho começou por defender a persuasão como meio adequado para assegurar o retorno dos dissidentes ao rebanho católico, mas opunha-se com firmeza a qualquer intervenção, por parte da autoridade temporal, em um assunto que poderia ser considerado, já de início, como exclusivamente eclesiástico. Os acontecimentos logo evidenciaram que medidas mais drásticas seriam necessárias para que fosse restaurada a ordem, em particular porque o cisma assumira, na época, a aparência de um movimento nacionalista, cujo rápido crescimento foi alimentado pelo perene ressentimento que nutria a população nativa na África contra a supremacia romana. A intratabilidade peculiar dos donatistas, sua constante agitação e os métodos terroristas a que com frequência recorriam fizeram deles uma ameaça persistente, não só para a unidade religiosa, mas para a estabilidade social das províncias do Norte Africano. Com relutância, e somente depois de ter esgotado todos os recursos, Agostinho concordou em entregar o assunto às

75 Ver também *A Cidade de Deus*, V. 19.

autoridades civis locais. Sua decisão de sancionar o uso da força parece ter sido ditada, em grande medida, pela natureza política da situação e não por argumentos teológicos. Ao tomar esta decisão, Agostinho expressava sua convicção de que ninguém deve ser constrangido a aceitar a fé contra sua própria vontade. Distinguiu, com cuidado, entre os donatistas que abraçaram o cisma de modo voluntário e aqueles que buscavam a verdade de boa-fé e eram donatistas apenas por terem nascido de pais donatistas.[76] Advertiu, também, contra a excessiva severidade na punição dos infratores e estipulou que as penalidades deveriam ser mitigadas em favor de todos aqueles que pudessem ser persuadidos a abjurar seus erros. Infelizmente, seu gesto estabeleceu um precedente cujas consequências ultrapassaram, em muito, quaisquer efeitos que ele mesmo pudesse prever. O que era, para ele, uma mera concessão à necessidade ou, no máximo, uma medida de emergência destinada a lidar com uma situação específica, foi, mais tarde, invocado como um princípio geral para justificar as represálias da Igreja contra os hereges e apóstatas. Sendo este o caso, Agostinho pode ser culpado, em parte, pela perseguição religiosa da Idade Média, que veio a ser encarada como um excelente exemplo da desumanidade promovida pela indevida exaltação de padrões morais e se tornou objeto de uma das principais críticas feitas à Igreja durante o período moderno.

CRISTIANISMO E PATRIOTISMO

Por motivos exclusivamente políticos, a solução de Agostinho para o problema da sociedade civil ficou exposta a uma objeção importante, da qual ele próprio tinha plena consciência e a qual foi repetidas vezes forçado a enfrentar. O cristianismo reivindicara seus direitos à superioridade por sua capacidade de tornar os homens melhores e, aos olhos dos incrédulos, pode-se dizer que resistiria ou cairia por conta dessa reivindicação. Para o observador imparcial, no entanto, não era de forma alguma evidente que o cristianismo tivera sucesso onde falhara a filosofia política pagã ou que a sua difusão fosse seguida por uma acentuada melhoria nas relações humanas. De fato, os distúrbios sociais e políticos que há muito flagelavam Roma, tanto interna como externamente, pareciam ter aumentado e não diminuído, apesar de o cristianismo, outrora perseguido e, enfim, tolerado, ter-se tornado a religião oficial do império sob Teodósio. "Não é verdade", pergunta Agostinho, "que, desde a vinda de Cristo, o estado das coisas humanas tem sido pior do que era antes e que os assuntos humanos eram muito mais auspiciosos do que agora?"[77] Um confronto aberto entre cristãos e pagãos já ocorrera em 382, quando Graciano ordenou que o Altar da Vitória fosse removido do Senado, contrariando a oposição da facção pagã, liderada por Símaco, que sustentava que, mais cedo ou mais tarde, qualquer desvio significativo dos cultos e práticas tradicionais de Roma revelar-se-ia prejudicial ao império. A queda de Roma nas mãos de Alarico e dos godos em 410 acrescentou um clímax dramático à situação.

---

76 *Contra Duas Epist. Petil.*, II. 83, 184; *Epist.* 43.1, 1.

77 *En. in Psal.* 136.9.

Os cristãos foram logo responsabilizados pelo desastre e a antiga acusação de que o cristianismo era hostil ao bem-estar da sociedade alastrou-se entre a população pagã. Foi mesmo para responder a essa acusação que Agostinho comprometeu-se a escrever *A Cidade de Deus*.[78] Roma, argumentava-se, devia sua grandeza ao favorecimento de seus deuses. Ao abandonar esses deuses por uma nova religião, incorrera em sua ira e se privou de sua proteção.

Assim, *grosso modo*, o argumento poderia ser combatido ao se mostrar que toda a história romana, desde seus primórdios, fora marcada por intermináveis guerras e conflitos civis e que, uma vez que estes males sociais eram anteriores ao cristianismo, a lógica não permitia que fossem atribuídos a ele. É óbvio, porém, que essa popular controvérsia contra o cristianismo apenas em parte desvendava o verdadeiro problema, cujo caráter era político e não religioso. Por trás da crença comum em divindades tutelares jazia a acusação mais grave de que o cristianismo acarretara um declínio na virtude cívica e poderia, com toda a aparência de boa razão, ser considerado ao menos indiretamente responsável pela deterioração da fortuna política do império. Ao recrutar homens para o serviço de "um país maior e mais nobre",[79] dividiu a cidade e enfraqueceu sua reivindicação incondicional da lealdade dos seus cidadãos. Inevitavelmente, a dupla cidadania que impôs a seus seguidores promoveu uma desvalorização de toda a ordem política e tornou mais difícil, senão impossível, a plena dedicação à cidade e a seu regime. Como observa o próprio Agostinho, "no que concerne à vida dos mortais, que se exaure e termina em poucos dias, que importa sob cujo domínio morrerá um homem, desde que aqueles que governam não o forcem à impiedade e à iniquidade?"[80] Pior ainda, muitos dos mais característicos ensinamentos da nova fé pareciam entrar em conflito aberto com os sagrados deveres e direitos da cidadania. Sua doutrina da fraternidade de todos os homens e de sua igualdade diante de Deus, bem como seus preceitos, que impõem o amor pelos inimigos e o perdão das ofensas, tendiam todos, à primeira vista, a solapar a força militar da cidade e a subtrair sua forma mais poderosa de defesa contra inimigos externos. Na mente dos contemporâneos de Agostinho, o perigo estava longe de ser ilusório. Confrontados com a aparente e quase trágica impossibilidade de conciliar o cristianismo com a lealdade a seu país, alguns dos próprios amigos de Agostinho por muitos anos recusaram o batismo, mesmo depois de terem sido instruídos na fé.[81]

Pode-se, claro, apontar para uma depreciação semelhante do puramente político na filosofia clássica, a qual colocou a felicidade, ou o bem mais elevado, do homem na vida teórica ou filosófica e não em uma vida de zelosa cidadania. Contudo, a filosofia se dirigia a uma elite natural e não a todos os homens. Por sua própria essência, destinava-se a permanecer como o reduto de um pequeno número de naturezas

---

78 Cf. *Retractationes*, II. 43, 1; *A Cidade de Deus*, I. 1.

79 *Epist.* 91.1.

80 *A Cidade de Deus*, V. 17.

81 Cf. *Epist.* 151.14 e 136.2.

bem-nascidas e bem-educadas. Por conseguinte, pouco perigo havia de que viesse a se tornar uma força política no mesmo sentido que o cristianismo ou de ter o mesmo impacto direto e imediato na vida da cidade.

De modo típico, a resposta de Agostinho a essa objeção geral funde argumentos retirados de fontes bíblicas e filosóficas. Consiste em dizer, em substância, que o cristianismo não destrói o patriotismo, mas o reforça, fazendo dele um dever religioso. Tanto os profetas do Antigo Testamento como os autores do Novo Testamento ordenam a obediência à autoridade civil e às leis da cidade. Resistir a essas leis é desafiar os próprios mandamentos de Deus, na medida em que o próprio Deus reputa como a finalidade da sociedade civil ser um remédio para o mal e a utiliza como um instrumento de misericórdia em meio a um mundo pecaminoso, como ensina S. Paulo no capítulo 13 da Carta aos Romanos, a qual Agostinho menciona diversas vezes neste contexto. Assim sendo, não é legítimo alegar o serviço de Deus como motivo para eximir-se de responsabilidades cívicas ou recusar a submeter-se a governantes temporais. Com efeito, o cristianismo deve ser entendido, acima de tudo, como uma fé e não como uma lei divinamente revelada que rege todas as nossas ações e opiniões, e convocada para substituir as leis humanas de acordo com as quais vivem os homens. É compatível com qualquer regime político e, em questões temporais, não impõe um modo de vida próprio, diferente daquele de outros cidadãos da mesma cidade. Sua universalidade é tal que pode conviver, sem dificuldades, com as mais diversas práticas costumeiras. As únicas práticas a que se opõe são aquelas que a própria razão denuncia como malévolas ou imorais. Na verdade, por censurar essas práticas e exortar seus seguidores a se absterem delas, atende aos mais propícios interesses da cidade. O julgamento que faz a respeito das limitações essenciais da sociedade civil não implica, não mais que o dos filósofos pagãos, um repúdio dessa sociedade. Apesar de todas as suas imperfeições manifestas, a sociedade civil ainda é o maior bem de seu tipo que os homens possuem. Seu objetivo é, ou deveria ser, a paz terrena, a qual buscam também os cristãos. Na procura desse objetivo comum, cristãos e não cristãos podem unir-se e viver juntos como cidadãos da mesma cidade.[82]

Além disso, qualquer desvalorização da pátria, se é que se pode mesmo falar de uma depreciação, é compensada pelo fato de que o cristianismo exige e, muitas vezes, obtém de seus seguidores um grau mais elevado de moralidade e virtude. Desta forma, ajuda a combater o vício e a corrupção, que são as verdadeiras causas da fraqueza e do declínio das cidades e nações. Por conseguinte,

> deixemos aqueles que dizem ser a doutrina de Cristo incompatível com o bem-estar da nação dar-nos um exército de soldados tais como a doutrina de Cristo exige que sejam; que nos deem súditos, maridos e esposas, pais e filhos, mestres e servos, reis, juízes, *in fine*, até mesmo contribuintes e arrecadadores de impostos tais como a religião cristã ensina que os homens deveriam ser; e, então, deixemos que se atrevam a dizer que é

82 *A Cidade de Deus*, XIX. 17; XV. 4.

prejudicial ao bem-estar da nação. Ao contrário, não lhes permitamos hesitar em admitir que tal doutrina, se fosse obedecida, seria a salvação da nação.[83]

Finalmente, é injusto afirmar, sem mais reservas, que o cristianismo provoca um desprezo pela bravura militar. O Novo Testamento não ordena que os soldados entreguem as suas armas, mas, ao contrário, elogia sua retidão e virtude.[84] A imposição de retribuir o mal com o bem não diz respeito tanto às ações externas quanto à disposição interior com que essas ações devem ser executadas. Procura assegurar que a guerra, se precisa ser travada, seja realizada com um fim benevolente e sem crueldade excessiva. Os homens são compelidos, a todo momento, a fazer o que mais provavelmente beneficiará seus semelhantes. Em alguns casos, atinge-se a paz e a punição dos transgressores com mais facilidade e maior perfeição por meio do perdão do que pelo castigo severo; enquanto, em outros casos, dar rédeas à injustiça e permitir que os crimes fiquem impunes seria o mesmo que consentir que os maus persistissem em seu mau caminho.[85] O que o cristianismo censura não é a guerra, mas os males da guerra, tal como o amor pela violência, a crueldade vingativa, o ódio feroz e implacável, a resistência selvagem e o desejo de poder. Ao sucumbir a esses males, os homens perdem um bem que é muito mais precioso que qualquer um dos bens terrenos que um inimigo pudesse lhes tomar. Ao invés de aumentar o contingente dos bons, limitam-se a expandir a multidão dos maus.[86] Assim sendo, são admissíveis as guerras justas, que devem ser travadas somente por necessidade e em prol da paz. A decisão de empreender uma guerra cabe ao monarca ou governante, a quem é confiado o bem-estar da nação como um todo. Quanto ao soldado raso, seu dever é obedecer a ordens. Ele próprio não é responsável pelos crimes que possam ser cometidos em casos em que não está claro se as ordens são justas ou injustas.[87]

Embora concorde que haveria menos conflitos entre os homens se todos compartilhassem a mesma fé,[88] Agostinho jamais concebeu a paz universal como uma meta que pode ser alcançada nesta vida; nem, tampouco, tirou desse monoteísmo a conclusão de que todos os homens devem unir-se politicamente de modo a formar uma sociedade mundial única. O único trecho em que o problema é retomado de modo explícito apresenta a situação mais feliz da humanidade, e a mais propícia à virtude, tal como aquela em que as cidades pequenas ou pequenos reinos existem lado a lado em vizinhança harmoniosa.[89] Mesmo tal situação, porém, jamais será concretizada de modo pleno ou definitivo. Quer os homens gostem ou não, a guerra é inevitável. Os maus travam guerras contra os justos apenas porque assim o querem, e os justos

83 *Epist.* 138.2, 15; cf. *Epist.* 137.5, 20 e *Epist.* 91.3.
84 *Epist.* 189.4; *Contra Faust. Man.*, XXII. 75.
85 Cf. *Epist.* 138.2, 13-14.
86 Cf. *Contra Faust. Man.*, XXII. 74; *Epist.* 138.2, 12.
87 *Contra Faust. Man.*, XXII. 75.
88 *Epist.* 189.5.
89 *A Cidade de Deus*, IV. 15.

guerreiam contra os ímpios porque precisam fazê-lo. Em ambos os casos, as cidades independentes e pequenos reinos afinal acabam por dar lugar a grandes reinos estabelecidos por meio da conquista dos mais fracos pelos mais fortes. O melhor que se pode esperar, na prática, é que a causa dos justos triunfe sobre a dos injustos, pois nada é mais prejudicial para todos, inclusive os próprios malfeitores, que a prosperidade desses últimos, que a usarão para oprimir os bons.[90]

As observações de Agostinho nesse sentido não se dirigem tanto contra seus críticos pagãos quanto a seus correligionários e, em alguns casos, seus próprios discípulos. Vários autores cristãos proeminentes desse período – Eusébio, Ambrósio, Prudêncio e Orósio entre eles – interpretaram em sentido literal ou temporal determinadas profecias do Velho Testamento relacionadas às bênçãos da era messiânica e previram uma era de paz e prosperidade sem precedentes sob os auspícios do cristianismo e como resultado direto de seu florescimento como religião mundial que une todos os homens no culto ao verdadeiro Deus. Alguns desses autores chegaram a comparar as perseguições cristãs, cujo número fora, de modo um tanto arbitrário, calculado em dez, às dez pragas do Egito e deduziram desse paralelo que a Igreja não teria mais de suportar tantas dificuldades até a grande perseguição do final dos tempos anunciada pela Sagrada Escritura. Para o cristão, foi prometido o melhor dos dois mundos, pois, de acordo com a interpretação proposta, não só o cristianismo oferecia a expectativa da bem-aventurança eterna no céu, como também fornecia a resposta ao problema mais urgente do homem aqui na Terra.

Agostinho descarta todas essas interpretações por serem ardilosas, mas não terem fundamento na Escritura e serem contrárias a seus ensinamentos.[91] Não nega que a arte e a indústria humanas realizaram "maravilhosos e espantosos avanços" no decorrer do tempo, mas acrescenta, em seguida, que este progresso material e intelectual não se faz necessariamente acompanhar por um aumento correspondente da bondade moral, pois, se essas invenções beneficiam o homem, podem também ser usadas para destruí-lo.[92] Também rejeita de imediato a visão de que os males desaparecerão ou mesmo diminuirão com a passagem do tempo. Deus, sendo todo-poderoso, poderia, decerto, extirpar todo o mal, mas não sem a perda de um bem maior para a humanidade. De maneira particular, os males que Deus permite contribuem para o avanço espiritual do homem. Servem como prova para os justos e castigo para os maus. Da mesma forma, asseguram que Deus será amado por Si mesmo e não apenas pelas vantagens materiais que revertem para os homens como consequência de suas boas ações; e a imposição ao homem da necessidade de superar esses males, tanto dentro como fora de si, permite-lhe atingir um nível cada vez mais elevado de virtude e perfeição moral.[93]

---

90 *Ibid.*, IV. 3; XIX. 7.
91 *Ibid.*, XVIII. 52.
92 *Ibid.*, XXII. 24.
93 *Ibid.*, I. 29; XXII. 22 e 23.

De modo mais geral, os males da existência humana são, eles mesmos, parte de um plano global que Deus executa entre os homens. Nesta medida, pode-se dizer que são racionais, mas sua racionalidade supera a razão humana. Além do simples fato, registrado pela Sagrada Escritura, de que a história segue seu curso não em ciclos, mas ao longo de uma linha reta[94] que avança por etapas sucessivas para atingir um objetivo preestabelecido, e que, com a vinda de Cristo, entrou na sua fase final,[95] há muito pouco ou nada que revele o significado interno ou os propósitos dos acontecimentos humanos. Para o observador na Terra, esses eventos conservam sua obscuridade fundamental, mesmo após terem ocorrido. Apreciada em sua totalidade, a vida das sociedades terrenas se revela não como uma progressão ordenada (*procursus*) em direção a um fim determinado, mas como um processo simples (*excursus*) pelo qual as duas cidades cumprem sua existência terrena, com sua mistura característica de sucessos e fracassos, mas sem garantia de salvação neste mundo;[96] pois "só no paraíso foi prometido o que na Terra buscamos".[97]

O cristianismo, como o entende Agostinho, de fato fornece uma solução para o problema da sociedade humana, mas não uma solução alcançada ou alcançável por meio da sociedade humana. Tal como a dos filósofos clássicos, embora de maneira diversa, esta solução continua a ser transpolítica em sua essência.

Leituras

A. St. Augustine, *The City of God.* Trans. Marcus Dods. New York: Modern Library, 1950. Bk XIX.
St. Augustine, *Letters* 91 e 138. Ph. Schaff, ed., *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, v. I: *The Confessios and Letters of St. Augustine.* Grand Rapids: Eerdmans, 1956.
B. St. Augustine, *The City of God*, Bks 11. 21-22; IV-VIII; XIV. 1-4; 11-15; 28.
St. Augustine, *On Free Will.* Trans. John H. S. Burleigh. *The Library of Christian Classics*, v. VI: *Augustine, Earlier Writings.* Philadelphia: The Westminster Press, 1953. Bk I.

---

94 Cf., *ibid.*, XII. 11-21.

95 Cf. *De Catech. Rud.*, XXII. 39; *DeGen. contra Man.*, I. 23-24; *A Cidade de Deus*, XXII. 30 *in fine.*

96 Ver a carta de Agostinho a Firmo, C. Lambot, ed., *Revue Benedictine* 51 (1939), p. 212. Também *A Cidade de Deus*, XV. 21; XIX. 5; *Retractationes*, II. 43.2.

97 *En. in Psal.* 48.6.

Alfarábi

~ ⁂ ~

circa 870-950

Alfarábi (al-Fārābi) foi o primeiro filósofo que tentou confrontar, relacionar e, tanto quanto possível, harmonizar a filosofia política clássica com o islã – uma religião revelada por um profeta legislador (Maomé) sob a forma de lei divina, que organiza seus seguidores em uma comunidade política e determina suas crenças, bem como estabelece princípios e normas detalhados para sua conduta. Ao contrário de Cícero, teve de enfrentar e resolver o problema da introdução da filosofia política clássica em um ambiente cultural radicalmente diferente; ao contrário de Agostinho, não dispunha de uma esfera relativamente livre nesta vida terrena em cuja organização a filosofia política clássica pudesse aplicar-se inconteste, mas precisava enfrentar e resolver o problema do conflito entre as reivindicações da filosofia política e da religião por todos os aspectos da vida do homem.

A relevância da posição que ocupa Alfarábi na história da filosofia política consiste em sua recuperação da tradição clássica e em torná-la inteligível dentro do novo contexto fornecido pelas religiões reveladas. Seus escritos mais conhecidos são as obras políticas preocupadas com os regimes políticos e com a obtenção da felicidade por meio da vida política. Essas obras apresentam o problema da harmonia entre a filosofia e o islã sob nova perspectiva – a da relação entre o melhor regime, em particular segundo o entendimento de Platão, e da lei divina do islã. Sua posição na filosofia islâmica corresponde à de Sócrates ou Platão na filosofia grega, pois é possível afirmar que sua principal preocupação é a relação entre a filosofia e a cidade. Alfarábi instituiu uma tradição que dependia dele e, através dele, de Platão e Aristóteles, para encontrar uma abordagem filosófica aplicável ao estudo e compreensão dos fenômenos políticos e religiosos. Suas obras inspiraram homens como Avicena, Averróis e Maimônides, que o admiravam como seu "segundo mestre" depois de Aristóteles, e foi o único pensador pós-clássico cuja autoridade conquistou seu respeito lado a lado com os antigos.

Ciência Divina e Ciência Política

Notáveis são as diversas semelhanças que existem entre algumas das características fundamentais do islã e do bom regime conjeturado pela filosofia política clássica,

em geral, e por Platão nas *Leis*, em particular. Ambos se iniciam com um deus como a causa primordial da legislação e consideram as crenças corretas sobre os seres divinos e o mundo da natureza como essenciais para a constituição de um bom regime político. Em ambos, essas crenças devem refletir uma imagem adequada do cosmos, tornar acessível aos cidadãos em geral (e de forma que possam compreender) a verdade sobre as coisas divinas e sobre os mais elevados princípios do mundo, ser propícias à ação virtuosa e fazer parte do aparato necessário para a obtenção da felicidade suprema. Ambos consideram ser as funções do fundador e legislador e, após este, de seus sucessores na liderança da comunidade, de importância absolutamente central para sua organização e preservação. Ambos se preocupam com a dádiva e a preservação das leis divinas. Ambos se opõem à visão de que a mente ou alma é derivada do corpo ou é, ela mesma, corpórea – uma visão que corrói a virtude humana e a vida comunitária – e à piedade timorata que condena o homem a se desesperançar da possibilidade de algum dia compreender o significado racional das crenças que é convocado a aceitar ou das atividades que é chamado a realizar. Ambos direcionam os olhos dos cidadãos para uma felicidade que está além das suas preocupações terrenas. Finalmente, ambos relegam a arte do jurista e do teólogo apologético para a posição secundária de preservar a intenção do fundador e de sua lei e de construir um escudo contra ataques.[1]

As relevantes obras políticas de Alfarábi (*A Cidade Virtuosa*, *A Religião Virtuosa* e *O Regime Político*) constituem um ponto de encontro entre o islã e a filosofia política clássica em que essas afinidades, e não as eventuais diferenças ou conflitos, ocupam o primeiro plano. Ao enfatizar tais afinidades, e incentivar, ou mesmo forçar, tanto o islã como a filosofia a darem um passo cada um na direção do outro, pretende evidenciar os elementos comuns em ambos e incentivar e orientar seu leitor muçulmano para que venha a entender os aspectos característicos da filosofia política clássica. Tal se revela, antes de tudo, pelo próprio estilo dessas obras e pelo modo como foram engendradas. Estilisticamente, assemelham-se tanto aos códigos legais quanto aos tratados filosóficos. Consistem, principalmente, em proposições afirmativas sobre os atributos de Deus, a ordem do mundo, o lugar do homem nele e a maneira como uma boa sociedade deve ser organizada e conduzida. Seguindo um padrão comum às *Leis* de Platão e ao Alcorão, muitas dessas afirmações são antecedidas por prelúdios que abrem caminho para a promulgação de sólidas leis que regulam a conduta dos governantes e prescrevem as crenças e ações dos cidadãos. Embora não sejam tratados filosóficos ou políticos ou promulgação de leis específicas, no sentido estrito, essas obras contêm os resultados das investigações filosóficas e políticas apresentados de forma útil para a prática – como base para a formulação de um plano para organizar um bom regime político. São obras cuja forma e intenção podem ser compreendidas com facilidade por um leitor muçulmano comprometido com a aceitação de uma visão verdadeira do mundo em geral e com a obediência às leis que promovem a virtude e conduzem à

---

1 Alfarabi, *The Enumeration of the Sciences*, ed. Osman Amine (2. ed.; Cairo: Dār al-Fikr al'Arabī, 1949), v; *The Virtuous Religion*, MS, Leiden, Cod. Or. No. 1002, fols. 53*v*-54*v*.

felicidade suprema. Mas também estão em conformidade com a intenção da filosofia política clássica na medida em que têm por objetivo apresentar uma explicação racional e convincente do mundo, expressa em termos compreensíveis para os cidadãos. Cumprem uma tarefa prática importante na medida em que indicam, com sua publicação, a possibilidade de uma compreensão racional que não destrói, mas conserva e explica as crenças e ações prescritas pela lei revelada; e realizam um trabalho preparatório na medida em que apontam uma direção em que se pode buscar essa compreensão racional.

As obras políticas de Alfarábi constituem um novo gênero na literatura política islâmica. Com habitual cautela, com discrição, o autor se abstém de citar diretamente, interpretar, ou mesmo referir-se ao Alcorão, a Maomé, ou a questões religiosas específicas do islã. Todavia, é inconfundível a primeira impressão que as obras de Alfarábi deixam em seus leitores: o autor tem a intenção de permitir que seus correligionários e, na verdade, todos os que comungam das religiões reveladas, percebam a vasta área de harmonia que existe entre sua lei divina e a intenção prática da filosofia política clássica. Esses leitores podem agora enxergar, na sua lei divina, uma realização prática das doutrinas dos mais proeminentes sábios da Antiguidade. Podem dedicar-se ao estudo desses filósofos não apenas com o intuito limitado de defender suas próprias crenças e práticas, ou com o propósito negativo de assegurar a si mesmos que a compreensão racional é impotente perante a autoridade superior da revelação e da lei divina, mas para elevar-se acima do estado servil de crédulos cegos e para descortinar as intenções secretas da revelação e da lei divina – para iluminar-se, por meio da compreensão da tradição mais respeitável da sabedoria humana, a respeito da sabedoria da sua religião. Alfarábi oferece-lhes, nessas obras, a possibilidade de assumir uma nova atitude para o estudo das obras de Platão e Aristóteles. Encoraja-os a não mais considerar esses filósofos como os criadores de uma tradição estrangeira capaz de solapar suas crenças e virtudes sociais, ou como uma tradição que deveriam estudar com o objetivo de refutá-la e combatê-la. Faz com que compreendam que esta tradição pertence a eles tanto quanto aos gregos, e que devem fazê-la sua, pois se interessa pelas questões mais caras a seus corações e mentes. Dá-lhes a esperança de uma melhor compreensão de sua mais elevada questão política e religiosa – os temas que constituem a essência da sua religião e seu modo de vida, que os distinguem de seus ancestrais pagãos e lhes propiciam sua reivindicação exclusiva de superioridade sobre outras comunidades.

O Regime Virtuoso

O tema central dos escritos políticos de Alfarábi é o regime virtuoso, a ordem política cujo princípio orientador é a realização da excelência humana ou virtude. O autor concebe a ciência humana ou ciência política como a investigação sobre o homem na medida em que este se distingue de outros seres naturais e de seres divinos, buscando compreender sua natureza específica, o que constitui a sua perfeição e o modo como pode atingi-la. Ao contrário de outros animais, o homem não se torna perfeito apenas por meio dos princípios naturais presentes nele e, ao contrário dos

seres divinos, não é eternamente perfeito, mas precisa atingir a perfeição por meio da atividade que provém da compreensão racional, da deliberação e da escolha entre as diversas alternativas que lhe são sugeridas pela razão. A presença inicial da capacidade para o conhecimento racional, e da escolha a ele vinculada, é a perfeição primeira ou natural do homem, a perfeição com que nasce e não escolhe. Para além daí, a razão e a escolha estão presentes no homem a fim de que sejam usadas para atingir sua meta ou a maior perfeição possível à sua natureza. Esta perfeição maior é idêntica à suprema felicidade à sua disposição. "A felicidade é um bem desejado por si mesmo, nunca se deseja alcançá-la para conquistar algo mais por meio dela, e não há nada maior além dela que o homem possa alcançar."[2]

Todavia, a felicidade não pode ser alcançada sem primeiro ser conhecida, e sem a realização de determinadas atividades disciplinadas (corporais e intelectuais) úteis ou que conduzem à conquista da perfeição. São estas as atividades nobres. A distinção entre as atividades nobres e vis é, assim, guiada pela distinção entre o que é útil e o que impede a perfeição e a felicidade. Para realizar bem uma atividade, com facilidade e de forma ordenada, é necessária a formação do caráter e o desenvolvimento de hábitos que tornem possíveis tais atividades. "São as virtudes as formas e estados de caráter das quais emanam essas [nobres] atividades; não são bens por si mesmas, mas bens apenas em prol da felicidade."[3] A distinção entre virtude e vício pressupõe um conhecimento do que é a perfeição humana, ou felicidade, bem como a distinção entre as atividades nobres e vis.

O regime virtuoso pode ser definido como o regime em torno do qual se agregam e cooperam os homens com o objetivo de se tornarem virtuosos, realizarem atividades nobres e alcançarem a felicidade. Distingue-se pela presença do conhecimento da perfeição última do homem, da distinção entre os nobres e os vis e entre as virtudes e os vícios e do esforço conjunto dos governantes e dos cidadãos para ensinar e aprender tais coisas e desenvolver as formas virtuosas ou estados de caráter dos quais emergem as atividades nobres que contribuem para alcançar a felicidade.

A conquista da felicidade significa a perfeição da potência da alma humana que é específica do homem, de sua razão. Esta, por sua vez, exige disciplinar os desejos inferiores para cooperarem e auxiliarem a razão na realização de sua atividade apropriada e também na aquisição das mais elevadas artes e ciências. Tal disciplina e aprendizado podem ser conquistados apenas por aqueles raros que possuem os melhores dons naturais e que têm também a sorte de viver em condições nas quais se podem desenvolver as virtudes necessárias e realizar as atividades nobres. Os demais homens só podem alcançar certo grau desta perfeição: e o ponto que conseguirão atingir no grau de perfeição de que são capazes é influenciado de modo decisivo pelo tipo de regime político em que vivem e pela educação que recebem. No entanto, todos os cidadãos do regime virtuoso devem ter algumas noções em comum sobre o mundo, o homem e a vida po-

---

2 *The Virtuous City*, ed. Fr. Dieterici (Leiden: Brill, 1895), p. 46; cf. *The Political Regime* (Hyderabad: Dā'irat al-Ma'ārif al-'Uthmāniyyah, 1345 A. H.), p. 42-45, 48.

3 *Virtuous City*, p. 46; cf. *The Political Regime*, p. 43-44.

lítica. Contudo, divergirão no que diz respeito ao caráter desse conhecimento e, portanto, no que diz respeito à sua quota de perfeição ou de felicidade. Podem dividir-se, em geral, nas três classes seguintes: (l) Os sábios ou filósofos que conhecem a natureza das coisas por meio de provas demonstrativas e por suas próprias percepções. (2) Os seguidores daqueles que conhecem a natureza das coisas por meio das demonstrações apresentadas pelos filósofos e que confiam no discernimento e aceitam o julgamento dos filósofos. (3) Os demais cidadãos, os muitos, que conhecem as coisas por meio de similitudes, algumas mais, outras menos adequadas, dependendo de seu *status* como cidadãos. Essas classes ou níveis devem ser ordenados pelo governante, que deve também ordenar a educação dos cidadãos, atribuir-lhes as suas funções especializadas, instituir suas leis e comandá-los na guerra. Deve procurar, pela persuasão e coerção, desenvolver em cada um as virtudes de que é capaz e ordenar hierarquicamente os cidadãos para que cada classe possa alcançar a perfeição de que é capaz e, ainda assim, servir à classe acima dela. É desta maneira que a cidade torna-se um conjunto semelhante ao cosmos e os seus membros cooperam para atingir a felicidade.

O regime virtuoso é um regime monárquico ou aristocrático não hereditário em que o melhor governo, com os demais cidadãos divididos em grupos que (dependendo de seu *status*) são governados e, por sua vez, governam, até chegar-se ao grupo mais inferior que só é governado. O único critério para a classificação de um cidadão é o caráter da virtude de que é capaz e que tem capacidade de desenvolver por meio de sua participação no regime e pela obediência a suas leis. Como o próprio regime, os seus cidadãos são virtuosos, primeiro, porque possuem, ou seguem, aqueles que possuem similitudes corretas do conhecimento dos seres divinos e naturais, da perfeição humana ou da felicidade, e dos princípios do regime concebido para auxiliar o homem a atingir esta felicidade; e, segundo, porque agem de acordo com esse conhecimento, pois seu caráter é formado com vistas à realização das atividades conducentes à felicidade.

Uma vez que estejam esclarecidas as principais características do regime virtuoso, passam a ser relativamente simples a compreensão das principais características e a classificação de todos os outros regimes. Alfarábi divide-os em três grandes tipos. (1) Os regimes cujos cidadãos não tiveram a oportunidade de adquirir qualquer conhecimento sobre os seres divinos e naturais, ou sobre a perfeição e a felicidade. Estes são os regimes ignorantes. Seus cidadãos buscam metas inferiores, boas ou más, no completo olvido da verdadeira felicidade. (2) Os regimes cujos cidadãos possuem o conhecimento dessas coisas, mas não agem de acordo com suas exigências. Estes são os regimes perversos ou imorais. Seus cidadãos têm a mesma opinião que os do regime virtuoso; todavia, seus desejos não atendem à porção racional deles, mas os desvia para a procura das metas inferiores buscadas nos regimes ignorantes. (3) Os regimes cujos cidadãos adquiriram algumas opiniões sobre tais coisas, mas opiniões falsas ou corrompidas, ou seja, opiniões que alegam ser sobre os seres divinos e naturais e sobre a verdadeira felicidade, quando, na verdade, não o são. As similitudes apresentadas a tais cidadãos são, portanto, falsas e corruptas e, assim, são também as atividades prescritas para eles. Estes são os regimes que foram desencaminhados ou os regimes equivocados.

Os cidadãos desses regimes não possuem o verdadeiro conhecimento ou as similitudes corretas e buscam, eles também, as metas inferiores dos regimes ignorantes. Os regimes equivocados podem ter sido fundados desta forma. Este é o caso dos regimes "cujo governante supremo é alguém que está sob a ilusão de ter recebido a revelação sem tê-lo feito, e quanto à qual emprega deturpações, enganos e ilusões".[4] Mas também podem ter sido regimes originalmente virtuosos que foram alterados pela introdução de pontos de vista e práticas falsos ou corrompidos.

Todos esses tipos de regimes se opõem ao regime virtuoso porque lhes falta seu princípio orientador, que é o conhecimento e a virtude verdadeiros ou a formação do caráter para as atividades conducentes com a verdadeira felicidade. Ao contrário, o caráter dos cidadãos é formado com vistas a alcançar uma ou mais das metas inferiores. Tais metas são estimadas por Alfarábi como seis, e cada um dos tipos gerais já mencionados pode ser subdividido de acordo com a meta que nele predomina. (1) O regime da *necessidade* (ou o regime *indispensável*), no qual o objetivo dos cidadãos limita-se às necessidades básicas da vida. (2) O regime *vil* (oligarquia), no qual o objetivo último dos cidadãos é a riqueza e a prosperidade por si mesmas. (3) O regime *ignóbil*, cujos cidadãos têm como objetivo o gozo dos prazeres sensoriais ou imaginários. (4) O regime de *honra* (timocracia), cujos cidadãos visam ser honrados, louvados e glorificados pelos demais. (5) O regime de *dominação* (tirania), cujos cidadãos visam oprimir e sujeitar os demais. (6) O regime de *associação compartilhada* (democracia), cujos cidadãos têm como objetivo principal serem livres para fazer o que bem entenderem.

O Rei Filósofo e o Legislador Profeta

Combinar a ciência divina e a ciência política é enfatizar a importância política de convicções sólidas sobre seres divinos e sobre os princípios do mundo. Vimos que tanto o islã como a filosofia política clássica estão de acordo sobre esta questão. Os muçulmanos acreditavam que a principal justificativa para sua existência como comunidade distinta era a revelação da verdade sobre as coisas divinas a Maomé e que, se este não tivesse vindo a eles com esta mensagem, teriam continuado a viver na miséria e incerteza sobre seu bem-estar neste mundo e no próximo. Era também devido a tais considerações que Platão acreditava que os reis deveriam tornar-se filósofos ou reis filósofos. Uma vez que a procura pelo melhor regime atinge a necessidade de combinar ciência divina e ciência política, torna-se necessário que o governante combine a arte de governar com a da profecia, ou da filosofia. O governante profeta ou o governante filósofo é o ser humano que oferece a solução para a questão da concretização do melhor regime, e as funções do governante profeta e do governante filósofo, sob este aspecto, parecem ser idênticas.

4 *Virtuous City*, p. 63; cf. *The Political Regime*, p. 74.

Alfarábi começa sua discussão sobre o governante supremo dando ênfase à função comum do governante filósofo e do governante profeta como governantes que são o elo entre os seres divinos superiores e os cidadãos que não têm acesso direto ao conhecimento desses seres. Este governante supremo é o mestre e guia "que dá a conhecer" aos cidadãos o que é a felicidade, que "desperta neles a determinação de" fazer o que for necessário para atingi-la, e "que não precisa ser governado por um homem em coisa alguma".[5] Deve possuir conhecimento, não precisar de nenhum outro homem para guiá-lo, ter excelente compreensão de tudo o que deve ser feito, ser excelente em guiar todos os outros naquilo que sabe, ter a capacidade de fazer os outros desempenharem as funções para as quais estão aptos, e ter a capacidade de determinar e definir o trabalho a ser executado por outros e direcionar esse trabalho para a felicidade. Evidentemente, essas qualidades demandam não só os melhores dotes naturais, mas também o pleno desenvolvimento da faculdade racional. (De acordo com a psicologia aristotélica tal como Alfarábi a apresenta em suas obras políticas, a perfeição da faculdade racional consiste em sua correspondência, ou "união", com o Intelecto Ativo.) O governante supremo deve ser um homem que põe em prática sua faculdade racional ou que está em união com o Intelecto Ativo.

> Este homem é o verdadeiro príncipe de acordo com os antigos; é o único de quem se deve dizer que recebe a revelação. Pois o homem recebe a revelação somente quando atinge esse *status* – isto é, quando já não há intermediário entre ele e o Intelecto Ativo. ... Ora, uma vez que o Intelecto Ativo emana do ser da Causa Primeira [Deus], pode-se dizer, por esse motivo, que é a Causa Primeira que produz a revelação para este homem por meio da mediação do Intelecto Ativo. O governo deste homem é o governo supremo; todos os demais governos humanos são inferiores a ele e dele derivam.[6]

Esse governante supremo é a fonte de todo o poder e conhecimento no regime, e é por meio dele que os cidadãos tomam conhecimento do que devem saber e fazer. Assim como Deus ou a Causa Primeira do mundo dirige tudo o mais, e como tudo o mais é direcionado para Ele, "deve ocorrer o mesmo na cidade virtuosa: de forma ordenada, todas as suas partes deveriam, em suas atividades, seguir o exemplo das metas de seu governante supremo".[7] O governante supremo possui poderes ilimitados e não pode ser submetido a qualquer ser humano ou regime político ou leis. Tem o poder de confirmar ou revogar leis divinas anteriores, de promulgar novas e "de alterar para outra uma lei que tivesse instituído em algum momento, se julgar melhor assim fazê-lo".[8] Somente ele tem o poder de ordenar as classes de pessoas no regime e de atribuir-lhes seus níveis. E é ele quem lhes oferta o que precisam saber.

---

5 *The Political Regime*, p. 48-49.

6 *Ibid.*, p. 49-50.

7 *Virtuous City*, p. 56-57; cf. *Political Regime*, p. 53-54.

8 *Political Regime*, p. 50-51.

Para a maioria das pessoas, esse conhecimento tem de assumir a forma de uma representação imaginativa da verdade em vez de uma concepção racional dela. Tal ocorre porque a maioria das pessoas não é dotada, ou não pode ser treinada, para conhecer as coisas divinas em si, mas é capaz apenas de compreender suas imitações, que devem ser adaptadas para caber em seu poder de compreensão e em suas condições e experiência específicas como membros de um determinado regime. A religião é um desses conjuntos de representações imaginárias, sob a forma de uma lei divina, instituída para um determinado grupo de homens, e necessária devido à incapacidade da maioria dos homens de conceber as coisas de forma racional e à sua necessidade de acreditar na imitação de seres divinos, e da felicidade e da perfeição, tal como lhes é apresentada pelo fundador de seu regime. O fundador não deve, portanto, apresentar uma explicação racional ou conceitual de felicidade e dos princípios divinos só para os poucos, mas também representar ou imitar adequadamente essas mesmas coisas para os muitos. Todos os cidadãos devem aceitar e preservar aquilo que ele lhes confia: "os que perseguem a felicidade tal como a entendem e aceitam os princípios [divinos] tal como os conhecem são os sábios; e aqueles em cujas almas se encontram estas coisas sob a forma de imagens, e que as aceitam e as seguem como tais, são os fiéis".[9]

Até aqui, Alfarábi cria uma identificação entre o governante profeta e o governante filósofo. Ambos são governantes supremos absolutos, e ambos têm autoridade absoluta no que diz respeito a legislar sobre crenças e ações. Ambos adquirem essa autoridade em virtude da perfeição de suas faculdades racionais, e ambos recebem a revelação de Deus por meio da interferência do Intelecto Ativo. De que maneira, então, o governante profeta difere do governante filósofo?

A primeira e principal qualificação que o governante do regime virtuoso deve possuir é um tipo especial de conhecimento das coisas divinas e humanas. Ora, o homem possui três faculdades para o conhecimento: sensação, imaginação e razão (teórica e prática), e estas se desenvolvem nele nessa ordem. A imaginação tem três funções: (1) Age como um reservatório de impressões sensíveis após o desaparecimento dos objetos sensórios. (2) Combina impressões sensíveis para formar uma imagem sensível complexa. (3) Produz imitações. Tem a capacidade de imitar todas as coisas não sensíveis (desejos humanos, temperamento, paixões) por meio das impressões sensíveis ou de determinadas combinações delas. Mais tarde, quando se desenvolve a faculdade racional e o homem começa a compreender o caráter, a essência, ou a forma dos seres naturais e divinos, a faculdade da imaginação recebe e imita essas formas racionais também, isto é, representa-as sob a forma de impressões sensíveis. Neste aspecto, a imaginação é subordinada à faculdade racional e depende dela para obter os "originais" que imita; não tem acesso direto à essência dos seres naturais e divinos. Além disso, nem todas as imitações[10] que fabrica são cópias perfeitas: algumas

---

9 *Ibid.*, p. 56.

10 **N.T.:** Todas as citações nestas notas referem-se aos textos em árabe; algumas das obras mencionadas foram traduzidas para o inglês. As traduções, que reproduzem a paginação dos textos árabes, são enumeradas na lista de Leituras no final deste capítulo. As traduções para o inglês no correr do capítulo foram feitas pelo autor.

podem ser mais verdadeiras e mais próximas aos originais; outras, defeituosas em alguns aspectos, e outras, ainda, extremamente falsas ou enganosas. Finalmente, apenas a faculdade racional que apreende os próprios originais é que pode julgar o grau de veracidade dessas cópias e de sua semelhança com os originais. A faculdade racional é a única faculdade que tem acesso ao conhecimento dos seres divinos ou espirituais, e deve exercer um controle rigoroso para garantir que as cópias oferecidas pela faculdade imaginativa sejam imitações boas ou aceitáveis. Pode acontecer, em casos raros, que esta faculdade imaginativa seja tão poderosa e perfeita que supere todas as outras faculdades e passe diretamente a receber ou formar imagens de seres divinos. Este caso raro é o caso da profecia:

> Não é impossível que o homem, quando seu poder imaginativo atinge a perfeição máxima, deva receber em suas horas de vigília do Intelecto Ativo ... as *imitações* de inteligíveis distintos [imateriais] e todos os outros seres nobres [sagrados] e os divise. Em virtude dos inteligíveis que recebeu, terá, assim, [o poder de] profecia sobre as coisas divinas. Este, então, é o mais perfeito estágio alcançado pelo poder da imaginação e mais perfeito estágio que o homem atinge em virtude de seu poder imaginativo.[11]

A descrição da natureza da profecia, portanto, conduz à distinção entre a faculdade da imaginação e a faculdade racional. Explica a possibilidade da profecia como a perfeição da faculdade da imaginação, e essa imaginação é por pouco capaz de dispensar a faculdade racional e receber as imagens de seres divinos diretamente e sem a mediação desta última. Há dois poderes por meio dos quais o homem pode comunicar-se com o Intelecto Ativo: sua imaginação e sua faculdade racional, ou o seu intelecto. Quando se comunica com o Intelecto Ativo por meio de sua imaginação, é "um profeta que adverte sobre o que vai acontecer e que informa sobre o que está acontecendo agora"; enquanto, quando se comunica com o Intelecto Ativo por meio de sua faculdade racional, é "um homem sábio, um filósofo, e tem inteligência completa".[12]

Parece, então, que se pode dizer que tanto o governante profeta como o governante filósofo possuem a qualidade de conhecimentos necessária para serem o governante supremo da cidade virtuosa; ou que são possíveis dois tipos de regimes igualmente virtuosos, um governado por um profeta sem filosofia e o outro governado pelo filósofo sem profecia. Todavia, em seus escritos políticos, Alfarábi nem sequer examina a possibilidade de um regime virtuoso governado por um profeta que não possua uma faculdade racional desenvolvida. A distinção entre a profecia e a filosofia é psicológica e é útil para a compreensão da natureza da profecia e da filosofia, respectivamente. Mas, ao discutir a qualidade dos conhecimentos exigidos pelo governante supremo, Alfarábi é explícito em exigir a perfeição de ambas as faculdades: o governante supremo não é chamado de profeta perfeito ou filósofo perfeito, mas de "ser humano perfeito". Para começar com o filósofo, até mesmo a filosofia ou a sabedoria

---

11 *Virtuous City*, p. 52.
12 *Ibid.*, p. 58-59.

que busca permanecem incompletas enquanto não dispõe da maestria perfeita da imitação do conhecimento racional ou teórico que possui a fim de transmiti-lo aos jovens ou apresentá-lo à multidão. Esta falta torna-se um defeito fundamental quando ele se depara com a tarefa de governar e educar uma cidade. Seus próprios atributos como filósofo (isto é, como alguém que se dedica ao conhecimento teórico, independentemente de seu emprego, ou relação, com a cidade) desqualificam-no como governante. Não é possível ser governante filósofo sem o poder da imaginação do qual o profeta é o representante mais exímio.

Quanto ao profeta, enquanto seu poder imaginativo parece torná-lo particularmente apto para governar, o funcionamento de sua imaginação não usufrui do benefício do controle racional: falta-lhe a verificação constante do grau de veracidade ou verossimilhança das imitações produzidas por seu poder de imaginação, uma função que somente a faculdade racional pode executar. O melhor governante para a cidade virtuosa deve ser, portanto, um governante filósofo profeta. Alfarábi não diz se o profeta Maomé foi também filósofo, mas exige a combinação da profecia e da filosofia, ou o exercício da imaginação e dos poderes racionais, no governante supremo da cidade virtuosa. A filosofia ou sabedoria é indispensável para governar uma cidade virtuosa. "Se acontecer, a qualquer momento, que a sabedoria não tenha qualquer participação no governo, e [a autoridade governante] tiver preenchido todas as outras condições, a cidade virtuosa continua sem um príncipe, o governante que cuida dos negócios desta cidade não será um príncipe, e a cidade estará vulnerável à perdição. Assim, se não ocorrer que haja um homem sábio para associar-se a ele, então, após algum tempo, a cidade decerto perecerá."[13]

LEI E SABEDORIA DE VIDA

A sabedoria ou filosofia é uma condição indispensável para a fundação e sobrevivência da cidade virtuosa. A profecia, por outro lado, é indispensável para a fundação de uma cidade virtuosa, mas não para sua sobrevivência. Ao enumerar as qualidades do governante supremo ou do fundador da cidade virtuosa, Alfarábi estipula a coincidência de excelentes faculdades racionais e proféticas. Esta exigência é imposta para a organização da cidade virtuosa como comunidade política, isto é, o fato de que deve ser composta por dois grandes grupos: (1) os poucos que são filósofos, ou a quem é possível dirigir-se por meio da filosofia, e a quem se pode ensinar as ciências teóricas e, portanto, o verdadeiro caráter dos seres divinos e naturais tal como são; (2) os muitos que (por lhes faltarem os dotes naturais necessários ou por não terem tempo suficiente para o treinamento) não são filósofos, que vivem pela opinião e persuasão, e para quem o governante deve imitar tais seres por meio de similitudes e símbolos.

---

13 *Ibid.*, p. 61.

Enquanto é possível fazer com que os poucos entendam racionalmente o significado da felicidade e da perfeição humanas e a base racional ou justificação das atividades virtuosas que conduzem o homem ao seu fim último, os muitos são incapazes de tal entendimento e têm de ser ensinados a realizar essas atividades por persuasão e compulsão, ou seja, por explicações que poderiam ser entendidas por todos os cidadãos, independentemente de sua capacidade racional, e por recompensas e punições prescritas de um tipo tangível imediato. O governante supremo ensina os poucos com sua autoridade de filósofo e apresenta similitudes e prescreve recompensas e punições para os muitos com sua autoridade de profeta. Para serem acreditadas e praticadas por muitos, essas similitudes e prescrições devem ser formuladas pelo profeta e aceitas pelos cidadãos como verdadeiras, fixas e permanentes; isto é, os cidadãos devem esperar recompensas e punições definidas para a crença e a descrença, e para a obediência e a desobediência. A faculdade profética culmina, então, em promulgar leis relativas tanto às crenças quanto às práticas dos muitos, e o profeta que assume esta função torna-se um profeta legislador. A faculdade racional, em contrapartida, culmina no ensino das ciências teóricas para os poucos. Em seu resumo das *Leis* de Platão, Alfarábi também entendeu afirmar Platão que esses poucos virtuosos "não têm qualquer necessidade de práticas e leis fixas; no entanto, são muito felizes. Leis e práticas fixas são necessárias somente para aqueles cuja moral é deturpada".[14]

É somente do modo como são encaradas pelos sujeitos que as leis se tornam fixas e de autoridade divina inquestionável. Vimos que o governante supremo do regime virtuoso é senhor e não servo da lei. Não apenas homem algum o governa, como tampouco é regido pela lei. É a causa da lei, que cria, revoga e altera como bem entende. Possui essa autoridade por causa de sua sabedoria e sua capacidade de decidir o que é melhor para o bem comum em determinadas condições; e podem ocorrer situações nas quais alterações da lei não sejam apenas salutares, mas imprescindíveis para a sobrevivência do regime virtuoso. Ao fazê-lo, o governante supremo deve ter extrema cautela para não perturbar a fé dos cidadãos em suas leis, e deve levar em conta os efeitos adversos que têm as modificações ao serem incorporadas à lei. Deve fazer uma cuidadosa avaliação das vantagens de mudar a lei, contra as desvantagens de tais alterações. Assim, deve possuir não só a autoridade para modificar as leis sempre que necessário, mas também a perícia de minimizar o risco das alterações para o bem-estar do regime. Porém, uma vez que constata que é necessário alterar a lei e toma as devidas precauções, não há dúvida quanto à sua autoridade para mudar a lei. Portanto, enquanto viver, a faculdade racional tem soberania e as leis são preservadas ou alteradas em função de seu julgamento como filósofo.

É esta coincidência de filosofia e profecia na pessoa do governante que garante a sobrevivência do regime virtuoso. Enquanto os governantes que possuírem estas qualidades se sucederem sem interrupção, prevalecerá a mesma situação.

14 *Plato's Laws*, ed. Franciscus Gabrieli (London: Warburg Institute, 1952), p. 41.

> O sucessor será aquele que decidirá sobre o que seu antecessor deixou em aberto. E não apenas isso. Pode mudar grande parte do que seu antecessor legislara e tomar uma decisão diferente a respeito quando entender que é o melhor em seu tempo – não porque seu antecessor tivesse cometido um erro, mas porque decidira de acordo com o que era melhor em seu próprio tempo, e o sucessor decide de acordo com o que é melhor para um momento posterior. Caso seu antecessor pudesse observar [as novas condições], também modificaria [sua própria lei].[15]

É muito rara a coincidência entre filosofia e profecia, e o acaso nem sempre favorece o regime virtuoso por tornar disponível um homem que possua todos os dons naturais necessários e cuja formação evidencie ser bem-sucedida. Assim, surge a questão de saber se a cidade virtuosa pode sobreviver na ausência de um homem com todas as qualificações exigidas do governante supremo, e em particular as da filosofia e da profecia. Admitindo que a melhor configuração possível exija a existência de todas essas qualificações em um homem que deve governar, seria possível o regime originado por tal governante sobreviver em sua ausência? A única qualificação que Alfarábi está disposto a abandonar em *A Cidade Virtuosa* é a profecia, mas, mesmo assim, só se forem tomadas providências para a presença de substitutos adequados para a legislação profética. Os substitutos consistem em (1) o conjunto de leis e costumes estabelecidos pelos "verdadeiros príncipes" e (2) uma combinação de novas qualidades no governante que o fazem dominar a "arte da jurisprudência", isto é, o conhecimento das leis e costumes de seus antecessores, a disposição de sua parte para obedecer a essas leis e costumes ao invés de mudá-los, a capacidade de aplicá-los às novas condições pela "dedução" de novas decisões a partir das leis e costumes consagrados, ou a "descoberta" de novas aplicações para eles, e a capacidade de reagir a cada nova situação (para a qual não há decisões específicas disponíveis) por meio da compreensão da intenção de legisladores anteriores, e não pela promulgação de novas leis ou por uma alteração formal das antigas. No que concerne às leis, este novo governante é um jurista legislador, em lugar de um profeta legislador. Deve, porém, possuir todas as outras qualidades, incluindo a sabedoria ou filosofia, que o capacitam a discernir e promover o bem comum de seu regime no período específico durante o qual governa.

No caso de não existir qualquer ser humano que possua todas essas qualificações, então Alfarábi sugere uma terceira possibilidade: um filósofo e um outro homem (que possua as demais qualidades, com exceção da filosofia) devem governar em conjunto. Caso nem isso seja atingível, sugere, afinal, um governo comum de um determinado número de homens que possuam essas qualificações em separado. Contudo, esse governo comum não afeta a presença dos requisitos necessários, mas apenas sua presença em um só homem. Desta forma, a única qualificação cuja própria presença pode ser dispensada é a profecia. Os substitutos da profecia são a preservação das leis antigas e a capacidade de descobrir novas aplicações para as leis antigas. Para promover o bem comum e a preservação do regime sob novas condições à medida que surgem, nem a coin-

15 *Virtuous Religion*, fol. 54r.

cidência entre a filosofia e a profecia no mesmo homem, nem a coincidência da filosofia e da jurisprudência revelam-se condições indispensáveis. Basta a filosofia estar presente na pessoa de um filósofo que governe em conjunto com outro homem ou grupo de homens que possuam, entre outras coisas, a capacidade de criar novas aplicações para as leis antigas. Ao contrário da profecia, não se pode prescindir da filosofia, e nada pode tomar seu lugar. Ao contrário da ausência da profecia, a ausência da filosofia é fatal para a existência do regime de virtuoso. Não existe substituto para a sabedoria de vida.

A Guerra e os Limites da Lei

Além da filosofia e da profecia (ou então a proficiência na arte de jurisprudência), há uma terceira qualificação indispensável que deve estar presente no governante do regime virtuoso ou em um dos grupos que o governam em conjunto: a saber, ousadia e virtude guerreira. Esta qualificação é necessária para o cumprimento da responsabilidade do governante como educador supremo de todos os cidadãos, ou seja, para formar e aperfeiçoar seu caráter moral. Uma vez que nem todos os homens podem ser convencidos ou incentivados a realizar atividades virtuosas por meio de discursos persuasivos e apaixonados, não é suficiente o método da persuasão ou do consentimento. Tal como faz o pai com seus filhos e o professor com os jovens na escola, assim o governante tem de usar a força e a coerção para com aqueles que, por natureza ou por hábito, não podem ser educados ou persuadidos, de forma espontânea, a obedecer à lei. Por conseguinte, o governante precisa empregar dois grupos de educadores: um grupo que educa os cidadãos pela persuasão e por meio de argumentos e um grupo de guerreiros para coagir os preguiçosos, os ímpios e os incorrigíveis a obedecerem às leis pela força. O governante supremo ou os governantes devem liderar, dirigir e supervisionar as atividades dos dois grupos. Para comandar o segundo grupo, devem possuir uma natureza ousada e sobressair na arte da guerra.

A natureza e a extensão da coação e força a serem aplicadas dentro de um determinado regime depende do caráter dos cidadãos: quanto mais virtuosos forem, menos necessidade haverá de aplicar força. Mas há casos em que o governante pode ter de conquistar toda uma cidade e forçá-la a aceitar sua lei divina ou virtuosa, ou em que o uso da força poderia encurtar em muito o tempo necessário para estabelecer sua lei, enquanto a questão da persuasão é demasiado incerta e as suas perspectivas demasiado longínquas. A coerção é legítima dentro do regime no que diz respeito aos cidadãos cuja natureza é intratável ou que têm maus hábitos, e com relação a uma cidade inteira como um prelúdio para a criação de uma nova lei divina onde esta esteja ausente. A força física, a opressão ou a guerra são um "elemento fundamental" da lei e um dos "prelúdios" básicos para estabelecê-la. Alfarábi parece favorecer não apenas a guerra defensiva, mas também a guerra ofensiva; e fala da guerra conduzida pelo governante do regime virtuoso como uma guerra justa e de seus propósitos bélicos como um objetivo virtuoso.

Ademais, embora, como Platão e Aristóteles, Alfarábi considere "a cidade" a primeira ou menor unidade que constitui um todo político e em que o homem pode atingir

sua perfeição política, ao contrário deles, não parece considerar a cidade também como a maior unidade possível em que se pode esperar o florescimento do regime virtuoso. Ao contrário, fala de três associações humanas "perfeitas". A de maiores dimensões é a associação de todos os homens em todo o mundo habitado, a intermediária é a associação de uma nação com uma parte do mundo habitado e a menor é a associação dos habitantes de uma cidade em uma porção de terra habitada por uma nação. Se combinarmos seus ensinamentos sobre a guerra e a conquista justas ou virtuosas com a ideia de uma associação humana perfeita que se estende por todo o mundo habitado, podemos ser levados a concluir que Alfarábi modificou deliberadamente os ensinamentos de Platão e Aristóteles no que se refere a uma questão importante com a intenção de fornecer uma justificativa racional para o conceito islâmico de guerra santa, cujo objetivo era propagar a lei divina em todos os cantos da Terra[16] e que defendia uma guerra de civilização pela qual uma nação mais avançada justifica a conquista de nações mais atrasadas, ou que pregava a ideia de um estado universal ou mundial. Essas conclusões devem agora ser analisadas à luz das opiniões de Alfarábi acerca da guerra e do caráter da lei.

Alfarábi menciona duas visões extremas da guerra. A primeira é a visão de que subjugar e dominar os outros é o estado natural do homem e de que a guerra é, portanto, a única conduta universalmente justa. A segunda é de que o estado natural do homem é a paz universal e a coexistência pacífica é, portanto, a única conduta justa. Esta última visão pode, por sua vez, ter o corolário de que somente na guerra defensiva, na guerra forçada pela conduta anormal de um inimigo guerreiro, existe uma causa justa para se pegar em armas. Estas são, segundo Alfarábi, as opiniões dos habitantes das cidades "ignorantes e equivocadas" que se opõem ao regime virtuoso.[17] Estas dão origem a dois tipos de regimes: "tiranias" e "regimes amantes da paz". Estes últimos não são considerados suficientemente importantes; e é evidente que sua opinião, embora incorreta, não é perigosa. De qualquer forma, Alfarábi não os inclui na lista como uma subdivisão principal dos regimes que se opõem ao regime virtuoso, o que se deve, em parte, ao fato de que, ao contrário da guerra, a paz não é uma das principais "metas" perseguidas pelos homens, mas um meio para outros fins, como o prazer ou o ganho.

A guerra, as conquistas, a subjugação e escravização de outros, e a tirania sobre eles, são, em contrapartida, uma das metas supremas perseguidas pelos homens. Dão origem ao "regime tirânico" em que os homens se associam uns com os outros, participam de atividades bélicas, elaboram suas leis e ordenam seu regime com o objetivo principal de escravizar um ao outro ou a outros regimes. Não escravizam e matam para atingir outros fins, mas para atender a uma finalidade suprema comum a todos eles, "o amor pela tirania". De fato, os maus regimes, ao buscar outras metas, tais como a riqueza, honra ou prazer, em muitos casos são transformados em tiranias quando estes outros fins são alcançados. A satisfação desses desejos parece libertar os cidadãos de regimes maus para buscar o pior mal de regimes "ignorantes e equivocados", isto é, a

---

16 Ver adiante, p. 289ff.

17 *Virtuous City*, p. 75-80.

visão de que "a tirania é o bem". A guerra como um fim em si mesma é, para Alfarábi, o vício supremo que não pode ter lugar no regime cuja meta é a suprema virtude.

Tendo utilizado as vantagens da guerra e da compulsão para estabelecer sua lei divina e refrear os maus e os incorrigíveis, o governante do regime virtuoso deve voltar-se para a promoção da amizade entre os cidadãos e à tarefa pacífica de persuasão e livre consentimento. Para convencer a maioria dos cidadãos, tem de produzir similitudes dos seres divinos e naturais, e da virtude e da felicidade, que sejam adequados em relação à sua proximidade com as formas originais dessas coisas, mas que também sejam adequadas no que diz respeito àqueles que devem ser persuadidos por elas. As similitudes devem ter alguma relação com a natureza, a experiência passada e os hábitos dos cidadãos. Ao contrário da atividade bélica, a persuasão pacífica exige que o legislador faça concessões ao caráter dos governados, ao seu grau de preparação para as leis virtuosas, às diferenças entre eles e ao ponto até o qual os cidadãos podem ser aperfeiçoados. Estas são as condições pré-legais que o legislador não cria, mas deve pressupor e que não pode mudar, exceto de forma limitada e mesmo gradativa.

Além disso, o legislador não pode produzir similitudes e utilizar métodos persuasivos projetados para atender à natureza peculiar e hábitos de cada cidadão individualmente; a lei não pode tratar cada homem como um caso em si mesmo. Devem ser prescritas crenças e práticas gerais para todos os cidadãos, as quais devem corresponder ao seu caráter distintivo como um grupo. Entretanto, o que é adequado para um grupo e, por conseguinte, justo em relação a ele, pode ser inadequado para outro grupo e, por conseguinte, injusto em relação a ele. Legislar para todos os homens com respeito pela "natureza humana" ou pelo que têm em comum significa ser injusto para com a maioria, se não para com todos os homens. Portanto, se, de fato, o mundo habitado é dividido em nações e cidades, e esta divisão não se baseia em distinções arbitrárias, mas em distinções naturais ou distinções que são de alguma forma relacionadas com a natureza, tais distinções poderiam estabelecer os limites dentro dos quais poderiam ser prescritas crenças e práticas gerais que sejam ao mesmo tempo eficazes e justas.

Alfarábi qualifica sua declaração sobre as três associações perfeitas (a cidade, a nação e a associação de todos os homens em todo o mundo habitado) com a observação de que a associação de todos os homens em todo o mundo habitado é dividida em nações. "As nações são distintas umas das outras por duas coisas naturais – a configuração natural e o caráter natural – e por algo que é um composto (é convencional, mas tem uma base nas coisas naturais), a saber, a linguagem".[18] Essas distinções são o produto de diferenças geográficas entre as diversas partes da Terra (temperatura, alimentos e assim por diante) que, por sua vez, influenciam o temperamento de seus habitantes. Mas, embora constituam a nação como uma unidade natural, essas semelhanças nacionais naturais não constituem uma ligação política suficiente em prol da qual os membros de uma nação deveriam gostar uns do outros ou não gostar de outras

18 *The Political Regime*, p. 40.

nações. Os objetos próprios para os gostos e desgostos são as perfeições ou as virtudes, e estas não são oferecidas pela natureza, mas pelo Intelecto Ativo, pela ciência e pela legislação. A nação, por sua vez, divide-se em cidades ou cidades-Estados que se diferenciam por seus regimes e leis.

Apenas a cidade é comparada por Alfarábi ao corpo vivo perfeito. Os órgãos do corpo vivo não apenas cooperam para um fim comum; ocupam diferentes níveis, dos quais cada um é perfeito quando executa sua função própria (seja ela subordinada ou superior), e todos são regidos pelo mais perfeito órgão. Aplicada à nação e à associação de todos os homens em todo o mundo habitado, essa similitude exigiria a subordinação das cidades uma à outra, e das nações entre si, de acordo com seu grau de perfeição. Todavia, Alfarábi jamais menciona a subordinação como legítima, salvo dentro de uma só cidade; e as cidades opostas à cidade virtuosa não são investigadas com vistas a serem subordinadas a uma cidade virtuosa, mas a serem transformadas em tal cidade. Uma nação virtuosa não é um grupo de cidades governado por uma cidade virtuosa ou perfeita, mas a nação "com a qual *cooperam todas* as suas cidades em relação às coisas por meio das quais a felicidade é alcançada"; e a associação de todos os homens em todo o mundo habitado é virtuosa "somente quando as nações nele *cooperam* para alcançar a felicidade".[19] A comunidade virtuosa de todos os homens pressupõe nações virtuosas, e a nação virtuosa, por sua vez, pressupõe cidades virtuosas.

Esse exame do caráter e da função específicos da faculdade profética e da lei divina aponta para a conclusão de que a religião deveria ser particularmente sensível às limitações impostas pelas diferenças naturais e convencionais entre as nações e cidades. Se uma religião ou lei divina não é espúria, obscurantista ou fanática, não favorece, mas suprime e transcende as metas perseguidas em regimes ignorantes (incluindo a tirania) e as substitui pelas metas que podem ser procuradas somente por meio da crença em similitudes adequadas ou salutares de seres divinos e naturais e por meio de comandos e proibições que promovam a virtude e a felicidade em um determinado grupo pronto para sua mensagem. Deveria, portanto, abandonar a meta do regime tirânico, cujo objetivo é a tirania absoluta e universal, e restringir o uso da força àquele que for necessário para estabelecer um novo regime e conter os maus e os incorrigíveis desse regime. Caso contrário, será forçado a legislar crenças e práticas que possam ser aceitas e praticadas por todos os homens, ou seja, baixar seus padrões para se conformar com a capacidade natural da esmagadora maioria dos homens em vez de defender aqueles que ajudam a cidade ou nação relativamente boa a alcançar a verdadeira virtude ou felicidade. O objetivo alternativo de promover a virtude ou a felicidade entre os melhores ou os eleitos em cada cidade e nação é eliminado porque esta não é a função própria da religião, mas da filosofia. Lembramos a distinção que faz Alfarábi entre as funções da profecia e da filosofia no regime virtuoso. Aos poucos que são dotados de natureza rara e recebem treinamento adequado são oferecidas não similitudes, mas o conhecimento teórico dos próprios seres divinos e naturais, e da virtude e da felicidade, enquanto as crenças e práticas legisladas na lei divina têm como alvo os muitos.

---

19 *Virtuous City*, p. 54.

Ora, as distinções naturais e quase naturais entre as cidades e as nações não precisam erigir-se em uma barreira contra a transmissão de conhecimentos teóricos. Tal conhecimento pressupõe a presença de uma tradição de investigação teórica e de indivíduos raros; mas, uma vez que estas condições sejam atendidas, pode ser livremente transplantado de uma cidade para outra e de uma nação para outra. A comunidade universal dos homens superiores de cada cidade e nação ou dos reis sem coroa da humanidade não é uma comunidade dos que creem em um determinado conjunto de dogmas. É a comunidade de amantes da única e verdadeira sabedoria. Pela sua própria natureza, de acordo com Alfarábi, uma religião não pode servir de base para essa comunidade. A religião surge por causa da incapacidade dos muitos de compreender o verdadeiro caráter dos seres e da felicidade humana. Remedia esta situação ao apresentar-lhes similitudes que levam em conta as limitações de seu entendimento e suas características naturais e convencionais como um grupo distinto. Da mesma forma, porque são invariáveis os verdadeiros princípios da natureza e os verdadeiros princípios políticos, são também inflexíveis e não podem eles mesmos ser ajustados para o grau de compreensão e o caráter particular de um grupo político distinto. Similitudes, em contraste, podem ser adaptadas para essa finalidade, pois podem estar mais próximas, ou mais distantes, da realidade. Além disso, pode haver uma grande quantidade de boas similitudes da mesma realidade. Essas similitudes são todas boas ou virtuosas se conseguirem tornar bons ou virtuosos os membros do grupo político em particular para os quais foram projetadas. "Consequentemente, pode haver várias nações virtuosas e várias cidades virtuosas cujas religiões sejam diferentes."[20] A abordagem de Alfarábi para com a religião conduz a uma ciência filosófica das leis divinas. Ao apresentar as leis divinas, a jurisprudência e a teologia como partes da ciência política, indica a possibilidade de uma discussão neutra de todas as religiões ou "seitas"[21] e das características comuns a todas elas.

A Democracia e o Regime Virtuoso

Dos seis regimes que se opõem ao regime virtuoso, o primeiro e o último, ou seja, os regimes da necessidade e da democracia, ocupam a posição privilegiada de fornecer o mais sólido e melhor ponto de partida para o estabelecimento do regime virtuoso e para o governo de homens virtuosos. O regime da necessidade (como contrapartida da cidade de suínos na *República* de Platão) oferece a oportunidade para introduzir um regime virtuoso entre os cidadãos que ainda não estão corrompidos pelo amor ao dinheiro ou à honra, pela entrega aos prazeres, ou pelo desejo de glória. Mas, uma vez que todos esses existem na democracia, não fica claro, à primeira vista, que contribuição poderia dar a democracia ao regime virtuoso.

20 *The Political Regime*, p. 56; *Virtuous City*, p. 70.
21 Ver adiante, p. 278.

Seguindo a descrição de Platão (*República* VIII), Alfarábi estabelece o primeiro princípio da democracia (isto é, da democracia pura, ou da democracia extrema, assim denominada por Aristóteles) como a liberdade, e chama o regime democrático, também, de regime "livre". A liberdade significa a capacidade de todos buscarem tudo o que desejam e terem liberdade para fazer tudo o que acharem conveniente na busca da satisfação de seus desejos. O segundo princípio é a igualdade, a qual significa que nenhum homem é superior a outro em coisa alguma. Estes dois princípios definem os alicerces da autoridade, a relação entre o governante e o governado e a atitude dos cidadãos uns para com os outros. A autoridade só se justifica com base na preservação e no incentivo à liberdade e à igualdade. Quaisquer que sejam as realizações do governante, ele governa somente pela vontade dos cidadãos, não importando até que ponto sejam, governante ou governados, desprovidos de talento: o governante deve atender os desejos dos governados e satisfazer seus caprichos. Os cidadãos respeitam apenas aqueles que os conduzem à liberdade e à realização do que quer que lhes permita a fruição de seus desejos, aqueles que preservam esta liberdade e lhes possibilitam usufruir seus desejos diferentes e conflitantes e que os defendem contra inimigos externos. Se tais homens são capazes de executar essas funções e ainda se manterem satisfeitos, eles próprios, com as necessidades básicas da vida, então são considerados virtuosos e são obedecidos. Os demais governantes são funcionários que prestam serviços pelos quais recebem homenagens ou remunerações financeiras adequadas; e os cidadãos que lhes pagam por esses serviços consideram-se, por isso, superiores a esses governantes a quem apoiam. Esse também é o caso daqueles a quem o público permite governar, ou porque simpatizam com eles, ou porque querem recompensá-los por um serviço prestado por seus antepassados. Apesar dessas diferenças, uma investigação mais profunda do regime democrático revela que, em última análise, de fato não há governantes e governados; há uma vontade suprema, que é a dos cidadãos, e os governantes são instrumentos a serviço dos desejos e anseios dos cidadãos.

Ao contrário dos outros cinco regimes, não há um objetivo único ou dominante cobiçado ou almejado pelos cidadãos do regime democrático. Formam estes inumeráveis grupos, similares e dissimilares, de caráter diverso, com uma variedade de interesses, objetivos e desejos. No que se refere às suas metas, a democracia é um regime composto: vários grupos, intentando metas que caracterizam os outros regimes, existem lado a lado e adotam diferentes modos de vida; formam uma conglomeração cujas partes diferentes se entrelaçam umas com as outras e são livres para cumprir suas finalidades distintas de forma independente ou em cooperação com outros.

Visto como o regime democrático torna possível, preserva, protege e promove todos os tipos de desejo, todos os tipos de homens vêm a admirá-lo e considerá-lo como o estilo de vida feliz. Passam a apreciar a democracia e a gostar de viver nela. Um grande número migra para a democracia vindo de diferentes nações, e residentes e estrangeiros se encontram, se misturam e se casam. O resultado é a maior diversidade possível entre os tipos de caráter natural, criação, formação e estilo de vida; todavia, todos os tipos de homens são incentivados, ou têm permissão, para obter o que desejam,

na medida em sua capacidade o admite. Um regime democrático verdadeiramente desenvolvido apresenta um espetáculo colorido de infinita diversidade e luxo.

Mas isso significa que, dentre todos os regimes que se opõem ao regime virtuoso, o regime democrático contém a maior quantidade e variedade de coisas boas e más, e quanto mais se expande e se aperfeiçoa, mais bondade e maldade nele se encontram. Por conseguinte, também abrange diversas partes da cidade virtuosa. Alfarábi menciona, em especial, a possibilidade do surgimento de homens virtuosos e da presença de homens sábios, retóricos e poetas (ou seja, homens que lidam com a ciência demonstrativa, a persuasão e a imitação) em todos os tipos de coisas. Se o regime da necessidade contribui com cidadãos incorruptos por desejos e prazeres não essenciais, o regime democrático, cujos cidadãos são, na maioria, corrompidos pelo luxo, oferece as ciências e artes altamente desenvolvidas essenciais para o estabelecimento do regime virtuoso. E, na ausência do regime virtuoso em que essas ciências e artes têm a maior oportunidade de se desenvolverem na direção certa, o regime democrático é o único regime que oferece ampla oportunidade para seu desenvolvimento e permite que o filósofo satisfaça seus desejos com relativa liberdade.

Leituras

A. Alfarabi. *The Political Regime*, in *Medieval Political Philosophy*. Ed. Ralph Lerner and Muhsin Mahdi. New York: The Free Press, 1963. Selection 2, p. 39-76.

Alfarabi. *The Enumeration of the Sciences*, in *ibid.*, Selection 1, chap. v.

Alfarabi. *Plato's Laws*, in *ibid.*, Selection 4. Introduction and Discourses I-II.

Alfarabi. *The Attainment of Happiness*, in *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*. Trans. Muhsin Mahdi. New York: The Free Press, 1962. Part I.

Alfarabi. *The Philosophy of Plato*, in *ibid.*, part II.

Moisés Maimônides

~ * ~

1135-1204

Uma discussão da filosofia política judaica medieval parece enfrentar uma dificuldade grave, talvez intransponível. Haveria sequer um motivo para supor que exista tal disciplina? Há poucos elementos na atual literatura histórica que sugiram isso. Quando figuram nas atuais histórias, se tanto, os filósofos judeus medievais marcam sua presença sobretudo pela posição que ocupam na cronologia, como elos na corrente de transmissão de ideias. São negligenciados de modo ainda mais evidente nas histórias do pensamento político; os autores judeus medievais parecem ser reputados irrelevantes. Não seria difícil encontrar um motivo plausível para este menosprezo: um povo que, por mais de um milênio, foi incapaz de levar uma vida política autônoma e que, em grande parte, foi categoricamente excluído do governo e da administração pública, não é uma fonte provável de reflexão política independente. Todavia, a despeito de sua grande plausibilidade, esta hipótese é falsa; a realidade é que são discutidos nas obras dos judeus medievais problemas reconhecíveis como inerentes ao campo da filosofia política. A especulação acerca dos assuntos políticos nunca foi um terreno exclusivo dos estadistas e dos cidadãos de pleno direito.

Podemos ir mais longe na tentativa de entender por que os judeus medievais preocupavam-se com a filosofia política. Para começar, a Diáspora, ou dispersão dos israelitas, foi considerada como uma situação anormal pelos próprios judeus já na época de Filão (m. 54 d.C.). Em termos tradicionais, não políticos, o exílio era visto como uma punição divinamente ordenada para a iniquidade do povo. Tão certo como a pecaminosidade acarretara a destruição da nação judaica, assim também o arrependimento propiciaria sua restauração. Ninguém seria capaz de prever quando chegaria ao fim essa situação anormal, mas jamais houve dúvidas de que chegaria ao fim. Deste ponto de vista, pelo menos, a reflexão sobre questões políticas não era considerada como um exercício absolutamente árido. Um impulso mais forte para a especulação desse tipo seria encontrado nas preocupações de estudiosos judeus da Torá e do Talmude. Ao contrário da escolástica cristã, a filosofia política medieval judaica desenvolveu-se no contexto de uma revelação divina que assumiu a forma de lei, e não de dogma ou fé. Esta lei, como pode observar qualquer leitor do Pentateuco, visa prescrever e regulamentar, até o mais ínfimo detalhe, a conduta e as crenças de toda uma comunidade. O

fator crucial não é apenas que os assuntos políticos tenham papel de destaque tanto na Torá como no Talmude; ainda mais importante como estímulo à investigação política e como fator que determinou em parte o modo como foi conduzida tal investigação é a natureza legislativa dessas obras. Pelo menos por essas razões, os homens devotaram-se a examinar questões políticas em um momento em que havia pouca coisa na vida cotidiana que indicasse serem úteis ou adequadas tais especulações.

No entanto, outra dificuldade, não menos desconcertante, surge quando nos voltamos para as obras dos estudiosos judaicos medievais. Não parecem ter escrito tratados políticos em si, e não existe, de fato, muito material caracterizado como um tratamento temático de fôlego acerca de assuntos políticos. Via de regra, a filosofia política judaica medieval advém de uma discussão de algum outro tema: a interpretação da Bíblia, as principais características da lei divina, o significado de determinados termos bíblicos, a reformulação sistemática da legislação talmúdica, a defesa do judaísmo. Já foi apontado o motivo para isso: as próprias circunstâncias mencionadas que, entre outras, impulsionaram alguns estudiosos judeus para a filosofia política também afetaram o modo como filosofaram ou como apresentaram seus ensinamentos. A apresentação não temática de sua filosofia política deriva, em parte, da necessidade dos filósofos judeus (tal como seus contrapartes muçulmanos) de justificar sua atividade filosófica perante o tribunal da lei revelada. Nenhum deles teria ousado começar um trabalho com a pergunta que abre a *Summa Theologica*: "Se, além das disciplinas filosóficas, ainda é necessária qualquer outra doutrina?".

No judaísmo, ainda mais que no islã, a defesa da filosofia precisava ser feita e conquistada antes que se pudesse filosofar em público. Dito de outra forma, aquilo que vulgarmente se diz ser a principal preocupação da filosofia política medieval – demonstrar a harmonia entre os ensinamentos revelados e os ensinamentos de Aristóteles – pressupõe a legitimidade do filosofar. Como ficou evidente a partir do capítulo sobre Alfarábi, estabelecer a legitimidade da atividade filosófica requer argumentos que não derivam nem dos ensinamentos revelados nem dos ensinamentos aristotélicos. A primeira necessidade era entender a lei revelada de forma que permitisse – e até mesmo demandasse – a filosofia. No que concerne ao judaísmo, o esforço decisivo nesta tarefa foi realizado por Moisés ben Maimón (Maimônides). Sua predominância na filosofia judaica medieval é tal que se pode, sem injustiça imerecida para com os outros, conceber seus ensinamentos como o núcleo e levar em conta outros pensadores judeus onde aprofundam, ou se desviam, de seus ensinamentos políticos em algum aspecto significativo. Ao considerar seus ensinamentos políticos, é bom lembrar-se de que, de modo algum, a filosofia constitui o núcleo da religião judaica. A filosofia surgiu muito tardiamente no judaísmo e jamais alcançou um *status* que lhe proporcionasse aceitação irrestrita. No entanto, de acordo com o plano desta obra, a presente discussão se limitará à filosofia política propriamente dita.

A fim de discutir os objetos e o caráter da lei, deve-se partir de uma compreensão dos seres em prol dos quais são elaboradas as leis. Assim faz Maimônides; em seu *Guia dos Perplexos*, analisa a necessidade das leis antes de apresentar sua discussão temática

delas. Dentre todas as espécies, é o homem, e o homem apenas, que é estritamente um animal político. De fato, há animais aos quais podemos corretamente denominar sociais, mas nenhum outro animal além do homem necessita da reflexão ou da presciência a fim de sobreviver. Se fosse permitido que o homem levasse a vida dos animais, pereceria de imediato; isolado, suas faculdades animais estariam muito aquém do que é necessário para sua sobrevivência. É somente através de sua faculdade racional, por meio da qual exerce o pensamento e a presciência, que o homem pode realizar o que é necessário para a autopreservação. Alimento, abrigo, vestuário – tudo isso exige o emprego de alguma arte sobre as matérias-primas da natureza a fim de prepará-las para o uso do homem. Uma vez que as artes, por sua vez, pressupõem o uso de ferramentas e a existência de homens capazes de utilizá-las, segue-se que a sobrevivência do homem depende da divisão do trabalho e de uma organização social ordenada em que cada indivíduo pode dedicar-se a uma tarefa em particular, na certeza de que sua contribuição para a preservação de seus companheiros é correspondida pelas contribuições deles para sua preservação.[1]

A necessidade dos homens de viver em uma sociedade organizada é reforçada pela variedade de grandeza única predominante entre eles, pois a gama de diferenças de comportamento é tão extrema que dois indivíduos podem dar a impressão de pertencerem a duas espécies diferentes. Diante de tal variedade, os homens não seriam capazes de viver juntos sem a supervisão e o controle de alguém que reprimisse e moderasse os excessos individuais. Assim como a natureza do homem parece exigir a sociedade, assim a perfeição da sociedade exige um governante "que meça as ações dos indivíduos, aperfeiçoando o que é deficiente e reduzindo o que é excessivo, e que prescreva ações e hábitos morais para que todos os pratiquem sempre da mesma forma, até que a diversidade natural esteja oculta por muitos pontos de acordo convencionados, e assim a sociedade torna-se bem-ordenada". Os meios pelos quais se faz desaparecer essa variedade natural é a lei. Essa lei, que Maimônides afirma ter "uma base no que é natural", embora não sendo natural, deve ser examinada em mais detalhes.[2]

As próprias circunstâncias que demandam uma legislação suscitam sua preocupação tanto com ações quanto com opiniões. Mas há uma multiplicidade de leis, humanas e divinas, e este fato apenas – sem mencionar seu caráter mutuamente exclusivo – exige que sejamos capazes de distinguir um tipo de lei do outro. Considerando os possíveis objetos de legislação, Maimônides conclui que correspondem à dupla perfectibilidade dos seres humanos: a perfeição do corpo e a perfeição da alma. Uma lei pode preocupar-se apenas com o estabelecimento da boa ordem na cidade. Tentaria evitar maus procedimentos por parte dos cidadãos pela restrição e direcionamento de suas ações; procuraria abolir a injustiça e assegurar a tranquilidade pública; procuraria inculcar certas qualidades morais na população – qualidades que facilitam a vida social pacífica; procuraria possibilitar que os homens alcançassem a felicidade ou, mais precisamente, que alcançassem o que o legislador imagina como felicidade. O único objetivo dessa lei é o bem-estar do

---

1 Moses Maimonides, *Guide of the Perplexed*, I 72; III 27.

2 *Ibid.*, II 40.

corpo. Sua preocupação total com a boa ordem da cidade é equilibrada por sua absoluta indiferença pelo tipo de opiniões dominantes na cidade (desde que estas sejam compatíveis com a vida civil pacífica). Maimônides chama essa lei de *nomos*.[3]

Em contraste, a lei pode procurar promover ambas as perfeições do homem: tal como o *nomos*, prescreveria as medidas necessárias para uma vida social decente, permitindo assim que os homens não apenas preservassem a si mesmos, mas vivessem no melhor estado corpóreo possível. Indo além disso, pretenderia promover uma perfeição correspondente da alma, inculcando opiniões corretas em cada um de acordo com sua capacidade individual. Essa preocupação com o bem-estar da alma (assim como a do corpo), esse esforço para desenvolver a compreensão de cada homem de tudo o que existe, tanto quanto for possível, é a característica distintiva de uma lei divinamente revelada.[4]

Em suma, Maimônides distingue entre um *nomos* cujo objeto é a felicidade imaginária e uma lei divina cujo objeto é a verdadeira felicidade. Mas a própria possibilidade de assegurar este objetivo mais nobre – ou seja, de aperfeiçoar as almas dos homens, ajudando-os a adquirir opiniões corretas – está condicionada à obtenção do bem-estar do corpo. Embora possam ser inferiores quanto à sua dignidade, as necessidades do corpo (e, por extensão, a ordem descendente da sociedade, o que torna possível que tais necessidades sejam atendidas) têm prioridade no tempo. O bem-estar político é a condição indispensável para a suprema perfeição do homem.[5]

Para Maimônides, a perfeição do homem está muito distante de qualquer preocupação com o corpo. Os assuntos que figuram com preeminência em todos os códigos legislativos – as ações humanas e as qualidades morais – não fazem parte dela. A perfeição do homem consiste, ao contrário, na sua obtenção de opiniões corretas, opiniões às quais é conduzido pela especulação e que estabelece como verdadeiras por meio das ciências teóricas. As leis ocupam uma posição de importância crucial, pois suas prescrições ordenam a vida dos homens de tal forma que lhes permite exercer sua perfeição máxima. Uma vez que a vida social é tornada possível, os homens podem devotar-se à única atividade privada que lhes permitirá atingir sua finalidade correta. Em certo sentido, é verdade que as leis ou o estudo das leis é "uma coisa pequena". Mas, em outro sentido, é "o grande bem" que a divindade fez transbordar sobre o mundo. Todas as ações prescritas pela lei divina, sejam atos de culto ou úteis hábitos morais, destinam-se a regular as relações sociais dos homens. Maimônides observa, repetidas vezes, que as prescrições deste tipo não partilham da dignidade da finalidade mais elevada do homem, mas são apenas os preparativos, ainda que necessários, para a consecução desse fim.[6]

De modo algum é reduzida a importância da lei por essa visão. Na verdade, poderíamos dizer que, para Maimônides, a mais elevada forma de revelação é a mais elevada em virtude da sua natureza jurídica. Deus fez Sua vontade manifesta aos ho-

---

3 *Ibid.*, II 40; III 27.
4 *Ibid.*, II 39-40; III 27.
5 *Ibid.*, III 27.
6 *Ibid.*, III 27-28, 54; *Code*, *Yesodei ha-Torah*, iv.13.

mens, tanto antes como depois de Moisés, mas as profecias dos outros homens diferem radicalmente das de Moisés. A diferença é tão grande, um deles era tão superior aos demais, que Maimônides declara que o termo "profeta" não pode ser aplicado a ambos com o mesmo significado. A discussão detalhada sobre a superioridade da profecia de Moisés é reservada para as obras jurídicas de Maimônides, o *Comentário sobre a Mishná* e o *Código*; é apenas mencionada no *Guia*.[7]

No entanto, sua intenção, no *Guia*, leva Maimônides, em pelo menos mais duas ocasiões, a fazer uma distinção maior entre a profecia de Moisés e a dos outros profetas. Os profetas anteriores, por exemplo, Abraão ou Noé, foram abordados por Deus no que diz respeito exclusivamente a seus assuntos particulares; o fim em vista era a perfeição de si mesmos e de seus descendentes. Enquanto Abraão de fato dirigiu-se a outros homens também, o seu apelo a eles consistia em discursos eloquentes e provas especulativas por meio das quais esperava instruir os homens na verdade que apreendera. Em suma, o que Abraão recebeu de Deus não tinha a forma de lei; seus esforços de persuasão não dispunham de meios para compelir. O caráter essencialmente privado de todas as profecias anteriores a Moisés significa que não houve qualquer tentativa explícita por parte daqueles profetas para forjar ou aperfeiçoar uma ordem social e política. A distinção fundamental entre as profecias mosaicas e pré-mosaicas é precisamente esta: o que foi dado a Moisés tinha a forma de lei. Nenhum de seus antecessores conhecidos jamais se apresentou ao povo e declarou: "Deus me enviou a vós e me ordenou que vos dissesse tais e tais coisas; Ele vos proibiu de fazer isso e ordenou que fizésseis aquilo". Embora os profetas anteriores a Moisés instruíssem o povo, sua convocação para o povo não assumiu a forma de legislação divina; os profetas que se seguiram a Moisés estavam preocupados principalmente em induzir o povo a obedecer à sua lei. O que distingue Moisés e destaca sua superioridade em relação aos profetas que o precederam e sucederam consiste em ser ele o único profeta legislador.[8]

Daí resulta que a lei mosaica é a única lei divina ou, pelo menos, a única lei divina perfeita, embora alguns homens possam continuar a profetizar e apreender verdades sobre Deus e os anjos. Da mesma forma, consequentemente, para Maimônides essa lei divina de Moisés é imutável e inalterável. Em seu caráter de lei, não dá atenção ao caso isolado ou raro; não pode preocupar-se com o ser humano específico que sofre por causa da generalidade da lei. De fato, como já observamos, é parte dos objetivos da lei obscurecer a diversidade natural dos homens pela imposição de uma espécie de harmonia convencionada que promove a paz cívica. A lei deve ser absoluta e universal em suas prescrições e proibições, muito embora o que a lei exige seja adequado somente na maioria dos casos e apesar de mudarem os tempos e as circunstâncias. Negar esse princípio e tentar moldar a legislação segundo o padrão da medicina, na qual se toma em devida conta as características particulares do indivíduo, implicaria a corrupção de toda a tessitura da lei.

---

7 *Guide*, II 35. (Cf. *Commentary on the Mishnah*, *Sanhedrin* X, Introduction, article 7, and *Code*, *Yesodei ha-Torah*, vii.6.)

8 *Guide*, I 63; II 39; *Code*, *De'oth*, i.7.

Ao contrário de Alfarábi, a quem considerava inferior apenas a Aristóteles entre os filósofos, Maimônides não discute de modo explícito a possibilidade do governo da sabedoria de vida em lugar de leis escritas fixas. Quando as circunstâncias o exigem, os regulamentos precautórios podem ser fixados pelo Grande Tribunal de Justiça, que representa o julgamento dos homens de saber de um determinado período; tais regulamentos assumem a forma de acréscimos permanentes à lei divina. No caso extremo, as prescrições ou proibições da lei divina podem ser temporariamente suspensas pelo Grande Tribunal de Justiça. Mas, afora essas exceções, ninguém pode efetuar qualquer mudança na lei divina; essa lei permanece intacta e inalterável, o exemplo único e perfeito de seu tipo.[9]

Essa conclusão de Maimônides é negada de modo peremptório por José Albo (d. 1444). Em seu *Livro dos Princípios*, no qual distingue os vários tipos de lei e examina os princípios da lei divina, Albo verifica que tem havido uma série de leis divinas. Cita como exemplos as leis de Adão, Noé, Abraão e Moisés, com a clara implicação de que esta lista pode não ser exaustiva. Pelos mesmos motivos por que um só *nomos* não seria adequado para todos os homens do mundo, uma só lei divina seria também inadequada para todos os homens em toda parte. Os temperamentos humanos diferem cabalmente devido à hereditariedade e ao habitat, e estas diferenças, por sua vez, implicam diferentes costumes e convenções. Após análise, as leis divinas revelarão determinados princípios fundamentais compartilhados por todos eles – indicativos da unidade do doador dessas leis – e, ao mesmo tempo, grandes diferenças em suas prescrições detalhadas – que refletem a heterogeneidade dos destinatários dessas leis. As leis divinamente reveladas podem coexistir em qualquer momento dado, embora difiram na abrangência e rigor de seus regulamentos. A lei de Noé e a lei de Moisés, por exemplo, são igualmente divinas; ambas conduzem à felicidade humana, embora em graus diferentes. O fato de uma lei divina ser suplantada por outra lei divina para um povo em particular não revela nenhum defeito ou alteração no doador e não constitui, de forma alguma, prova de que as opiniões mudam. O que mudou foi o caráter dos destinatários. Como um médico ou professor que sabe que aquilo que é bom em um determinado momento não será suficiente para sempre, Deus dá uma lei divina apenas com vistas a preparar os homens para um sistema mais rígido. A sucessão de leis divinas no mundo efetuou grandes mudanças no que é permitido aos homens e o que é proibido a eles; estas alterações têm sido feitas para se harmonizar com a mudança dos tempos e com a mudança do caráter humano.[10]

Albo não vê motivo para pensar que tais alterações na lei divina não possam ocorrer de novo, permitindo algumas coisas que agora são proibidas. Não só nega que haja qualquer evidência para a alegação de Maimônides de que a imutabilidade é uma raiz da lei mosaica, mas nega que haja qualquer prova ou qualquer necessidade de considerar a lei divina em geral ou a lei mosaica, em particular, como fundamentalmente

---

9 *Guide*, II 39-40; III 34, 41, 46.
10 Joseph Albo, *Book of Roots*, I 4, 25; III 13-14.

imunes a alterações ou revogação. É seguro afirmar apenas que a crença na veracidade da missão de Moisés implica a crença de que a lei mosaica não será alterada ou suplantada por outra lei divina apresentada por um outro profeta.[11]

A filosofia política judaica, como a do islã, atribuía uma importância muito grande à profecia. Ao contrário de Tomás de Aquino, cujas discussões da profecia não fazem qualquer menção à legislação,[12] Maimônides considera que o profeta exerce uma função política decisiva. A crença na lei divina pressupõe uma crença incondicional na profecia, "pois, se não há profeta, não pode haver lei divina". Pode-se afirmar isso de outra forma: uma vez que a sobrevivência humana depende da existência da sociedade, e como a sociedade se baseia numa harmonia que deve ser imposta sobre temperamentos humanos opostos, a sabedoria divina dotou determinados indivíduos humanos com a faculdade de governar. Incluídos nesta ordem de homens que têm a capacidade de governar outros estão determinadas ordens de profetas. Em suas manifestações mais perfeitas, a inspiração do profeta atende a fins públicos ou políticos, ao contrário de uma finalidade privada. Experimentalmente, pode-se dizer que tais metas sejam o aperfeiçoamento da ordem social.[13] Após rever a definição de profecia de Maimônides, voltaremos a examinar a relação entre os objetos da lei divina e o objeto da mais elevada forma de profecia.

Os ensinamentos de Maimônides sobre a profecia são idênticos aos dos filósofos islâmicos em quase todos os aspectos relevantes. O próprio Maimônides distingue três opiniões, no que se refere à profecia, que são iguais às daqueles que admitem a existência da deidade. A primeira é a do vulgo, sejam eles pagãos ou judeus: Deus escolhe quem quer que deseje e o transforma em profeta. Segundo essa visão, as únicas precondições para a profecia são uma certa bondade e sólida moralidade. A segunda opinião é identificada por Maimônides como a dos filósofos: a profecia é o resultado natural de um indivíduo perceber em si a mais elevada perfeição que é potencial em toda a espécie humana. Se um homem superior atingiu a perfeição em suas qualidades morais e racionais e em sua faculdade imaginativa, e se foi submetido a preparação adequada, deve necessariamente tornar-se profeta. A terceira é "a opinião de nossa lei": tal como a segunda opinião, sustenta que "o natural é que todos os que estão aptos por sua disposição natural e que treinam a si mesmos em sua educação e estudos tornar-se-ão profetas". Segundo Maimônides, o equipamento e a formação naturais são condições necessárias, mas não – como o são de acordo com os filósofos – suficientes, para a profecia: um homem pode estar apto e preparado para a profecia, porém, *milagrosamente*, não se tornar profeta.

A profecia é definida como um transbordamento de Deus para a faculdade racional do homem e, mais tarde, em direção à sua faculdade imaginativa. Para receber essa emanação divina, o homem deve ter atingido a máxima perfeição da razão, da moral e

11 *Roots*, III 14-16 (cf. 19).
12 Cf., *e.g.*, *Summa contra Gentiles*, iii.154.
13 *Guide*, II 37, 40; III 45.

da imaginação que é possível para a espécie humana. Seu intelecto é aperfeiçoado por meio do estudo das ciências especulativas; deve ser aperfeiçoada a disposição natural original de sua imaginação – não pode ser sanado um defeito natural desta; sua moral é aperfeiçoada por meio de uma preocupação consciente e habitual com as coisas nobres e divinas e através da libertação de seus pensamentos de qualquer desejo de prazeres físicos e de dominação sobre os outros. Aquele que atingiu essas perfeições é o homem de tipo mais elevado. Não pode existir maior perfeição na espécie humana; um profeta, como tal, é superior ao mais sábio filósofo.[14]

Antes de passar à discussão da profecia por Maimônides, é necessário traçar a relação entre esta perfeição tríplice e a função do profeta. A crença na lei divina pressupõe a crença na profecia porque a revelação da lei ocorre por meio da instrumentalidade do profeta. A lei divina, como vimos, visa assegurar dois grandes objetivos: o bem-estar do corpo e o bem-estar da alma, ou, em outras palavras, a ordenação decorosa da sociedade e a aquisição de opiniões corretas e verdadeiro conhecimento por meio da especulação. A lei divina é dirigida a um grande número de homens, mas eles são desiguais nas suas capacidades de compreensão e de aperfeiçoamento; a lei divina deve, de alguma forma, dirigir-se a uma grande variedade de tipos humanos e deve, de alguma forma, ser apropriada para uma grande variedade de situações humanas.

Essas dificuldades são resolvidas por meio das características do mensageiro divino ou profeta que comunica a lei divina aos homens. Por causa da perfeição de seu intelecto, o profeta tem conhecimento direto de verdades especulativas. Ao contrário dos filósofos, não precisa recorrer a premissas e inferências a fim de compreender. Mais do que isso, o profeta é capaz de compreender direta e imediatamente o que os homens não proféticos só alcançam de maneira incompleta ou não são capazes de alcançar. O homem como homem é limitado ao conhecimento direto do mundo sensível ao seu redor. Assim, por exemplo, enquanto os ensinamentos de Aristóteles a respeito deste mundo sublunar estão corretos em todos os aspectos, seus ensinamentos sobre o mundo superior, o mundo além da esfera lunar, o mundo de Deus e dos anjos, não é perfeitamente correto. Aqui, só o profeta tem conhecimento direto. O profeta, então, é superior ao filósofo exatamente naquele aspecto em que o filósofo é superior a todos os homens não filosóficos.[15]

A perfeição moral, que Maimônides cita como outra condição da profecia, está ligada de modo mais direto à superioridade intelectual do profeta; pois, enquanto o desejo de conhecimento especulativo e sua obtenção, até certo ponto, não dependem da perfeição moral, a preocupação com os prazeres sensuais desvia os pensamentos do homem do mundo superior. O profeta se distingue dos outros homens por sua completa devoção às coisas divinas. "Interessado apenas no conhecimento da deidade e na reflexão sobre Suas obras e sobre o que se deve crer com relação a isso", um homem

---

14 *Ibid.*, II 32, 36 (cf. 23).
15 *Ibid.*, II 22, 38 (cf. I Introduction).

perfeito desse tipo "verá somente Deus e Seus anjos".[16] Mais do que qualquer outro homem, o profeta devota-se totalmente à compreensão de tudo o que existe.

Em virtude da perfeição de seu intelecto, o profeta é o mestre de todos os homens. Mas não se podem ensinar todos os homens da mesma forma; eles não têm igual capacidade de receber do profeta as verdades especulativas que este apreendeu a respeito de Deus e dos anjos. De fato, o conhecimento devastador que o profeta atingiu confundiria e desnortearia a todos, menos o intelecto mais perfeito. Esse conhecimento ou, pelo menos, suas conclusões gerais, deve ser apresentado aos homens, em particular aos homens não filosóficos, de maneira que possam entendê-lo. Por meio de sua imaginação perfeita, que, por meio de seu intelecto, recebeu uma emanação divina, o profeta é capaz de representar essas verdades especulativas por metáforas. Esta apresentação metafórica do conhecimento teórico deriva da compreensão prática do profeta.

Maimônides interpreta o versículo de Provérbios "Como maçãs de ouro em salvas de prata, assim é a palavra dita a seu tempo" à luz dessa análise da profecia. Explica o versículo da seguinte forma: uma frase pronunciada com vistas a dois significados é como uma maçã de ouro revestida de filigrana de prata com furos diminutos. Seu significado externo deveria ser tão belo quanto a prata, ao passo que seu significado interno deveria ser ainda mais belo, sendo, em comparação com o exterior, como o ouro é para a prata. Seu significado externo deveria fornecer algum indício do que se encontra por dentro, embora o observador distraído vá confundi-lo com "uma maçã de prata". Se considerarmos as parábolas que abundam nos discursos dos profetas, veremos que possuem tanto um significado externo como um sentido interno. "O significado externo contém a sabedoria que é útil em muitos aspectos, entre os quais o bem-estar das sociedades humanas. ... Seu significado interno contém a sabedoria que é útil para as crenças relativas à verdade tal como ela é." Essa perfeição intelectual que qualifica o profeta para ser o mestre de todos os homens encontra correspondência naquela perfeição de sua imaginação que o qualifica para ser o líder dos homens. O profeta é o homem que tem perfeita compreensão teórica e prática.[17]

Essa doutrina pode ser expressa em outras palavras: como resultado de seu intelecto perfeito e imaginação perfeita, o profeta reúne em si os traços de homens que atingiram a perfeição em apenas uma ou outra faculdade. A emanação divina afeta somente a faculdade racional no caso dos homens de ciência que estão envolvidos na especulação. Afeta somente a faculdade imaginativa no caso da classe de homens que governam as comunidades políticas – os legisladores, os adivinhos e assim por diante. Tal como a classe referida antes personifica o entendimento teórico, assim esta última representa o entendimento prático. Ao receber um transbordamento divino que afeta tanto seu perfeito intelecto como sua perfeita imaginação, o profeta se torna, a um só tempo, filósofo e estadista, bem como legislador e adivinho. Mais exatamente, a união de ambas as perfeições permite que o profeta supere qualquer um dos homens não

16 *Ibid.*, II 36.
17 *Ibid.*, I Introduction; III 28.

proféticos. Como o emissário da lei divina, o profeta se torna o mestre dos homens e, por conseguinte, também dos filósofos; torna-se o líder dos homens, e, por conseguinte, também dos governantes das comunidades políticas.

É com o objetivo específico desta função política da profecia que Maimônides fala da necessidade do profeta de ter altamente desenvolvidas as faculdades da coragem e da divinação. Sua "ascensão" ao conhecimento das coisas divinas é seguida por uma "descida, com qualquer que seja o decreto do qual o profeta foi informado – com vistas a governar e ensinar o povo da Terra". Em virtude da sua superioridade, o profeta é obrigado a profetizar – ou seja, a instruir os homens em assuntos práticos ou em matérias especulativas. Incapaz de resistir ao transbordamento divino que os impele, os profetas se veem expostos a graves perigos por parte dos injustos e dos desobedientes a quem dirigem seu apelo. A coragem é, portanto, um pré-requisito indispensável para todos os profetas. Quando presente em sua forma mais desenvolvida, "o indivíduo solitário, tendo apenas o seu cajado, dirigiu-se com ousadia ao grande rei para salvar uma comunidade religiosa da aflição da escravidão, e não tinha medo ou temor, porque foi dito a ele: 'Eu estarei contigo'".[18] Já mencionamos a discussão de Maimônides do homem como animal político. Aquilo que exige a sociedade exige igualmente a lei para governar a sociedade. Que certos indivíduos humanos possuem a faculdade de governar é um sinal da sabedoria divina na perpetuação da espécie. No primeiro nível daqueles que Maimônides cita como possuidores desta faculdade está o profeta ou aquele que traz o *nomos*. Estes homens proclamam a lei; a aplicação da lei proclamada é a província do rei. É assim que o profeta surge não só como mensageiro divino, mas como legislador e fundador de uma sociedade política.[19] Para explorar melhor esse papel do profeta, devemos nos voltar para a discussão de Maimônides da lei dada por esse "indivíduo solitário", Moisés.

Em uma declaração sobre a ciência política que ocorre em seu *Tratado sobre a Arte da Lógica*, Maimônides, após constatar que os filósofos escreveram muitos livros sobre ciência política, afirma: "Nestes tempos, tudo isso – quero dizer, os regimes e os *nomoi* – foram dispensados, e os homens são regidos por comandos divinos." Ao dizer isso, sugere que os ensinamentos práticos dos filósofos, em questões que tenham a ver com política, são agora supérfluos; Maimônides não faz essa inferência com relação às obras dos filósofos sobre a ética e a filosofia política. A mudança que tornou supérfluos os ensinamentos políticos práticos dos filósofos "nestes tempos" é a predominância da religião revelada. Sua afirmação evidencia a importância política decisiva da lei divina. A discussão de Maimônides da lei mosaica no *Guia dos Perplexos* apoia esta interpretação. A lei divina visa garantir o bem-estar tanto do corpo como da alma. Ao visar a esses objetivos, a lei mosaica trata de assuntos políticos – de questões que têm a ver com o governo dos homens – de modo extenso, preciso e detalhado; a Torá, entretanto, fala apenas de forma resumida da matéria especulativa. Em outras palavras, uma vez que a

18 *Ibid.*, I 15; II 37-38, 45.
19 *Ibid.*, II 40.

Torá é o repositório de todas as informações necessárias que têm a ver com o governo da família e o governo da cidade, não há necessidade, aqui, de se voltar para as obras dos filósofos em busca de orientação. É apenas porque a Torá trata de forma concisa essas opiniões corretas através das quais os homens podem atingir a sua perfeição maior que os indivíduos que estão equipados para fazê-lo precisam direcionar sua atenção para as ciências teóricas.[20] A questão decisiva é que Maimônides considera a lei dada pelo mais elevado profeta como sem dúvida superior à lei do filósofo. A cidade fundada pelos filósofos e governada segundo as suas leis é inferior à cidade fundada por um profeta e governada segundo as suas leis, pois o filósofo legislador é inferior ao profeta legislador.

Anteriormente, quando discutimos a relação entre os objetos da revelação e o objeto da profecia, concluímos, de modo experimental, que a meta do profeta era aperfeiçoar a ordem social. Pode-se agora contemplar esta afirmação como insuficiente. A lei divina destina-se a conduzir os homens a opiniões corretas sobre Deus e os anjos, mas faz isso, primordialmente, pela apresentação de conclusões. Seu principal esforço é voltado para estabelecer determinado tipo de comunidade política. Se refletirmos sobre as ações dos Patriarcas e de Moisés, fica claro que "a meta de seus esforços durante sua vida foi produzir uma comunidade religiosa que conhecesse e adorasse a Deus". O objeto da revelação, "o grande bem" que Deus faz sobrevir ao mundo sublunar, é a fundação de uma comunidade religiosa perfeita. Este objetivo só pode ser alcançado se as mentes e as ações de todos os homens puderem ser alcançadas por essa revelação. Se deve ser cumprido o propósito divino, a revelação deve assumir a forma de lei – uma lei perfeita, que funcione como a constituição, por assim dizer, da nação perfeita. Além disso, a revelação deve ser apresentada de forma a que todas as pessoas – inclusive os jovens e as mulheres – possam compreendê-la. É por isso que "a Torá fala de acordo com a língua dos filhos do homem". É por isso que é necessário um homem da mais extrema perfeição do intelecto e da imaginação para proclamar a lei perfeita. A mais elevada forma de profecia é a legislativa, e Moisés é o maior profeta porque sua profecia é a única profecia legislativa genuína. O maior profeta é o fundador e legislador da cidade perfeita.[21]

É típico dos ensinamentos de Maimônides enfatizar mais as considerações políticas que as explicações milagrosas. Esta tendência fica evidente não apenas em seus ensinamentos sobre a profecia, mas também em suas discussões de dois temas relacionados – a monarquia e a era messiânica – em seu *Código* legal. O título hebraico do *Código*, *Mishnê Torá* (Repetição da Torá), é a expressão tradicional que designa o quinto livro da Bíblia. O livro do Deuteronômio reafirma, e incrementa, a legislação dos três livros precedentes; preocupa-se com as necessidades de um povo que já não vaga pelo deserto e não mais é protegido e cuidado pela divina providência extraordinária, mas que, ao contrário, habita sua própria terra e se confronta com problemas decorrentes da agricultura, dos conflitos internos e da agressão externa. O *Código* de Maimônides tem caráter similar; nele, são retomadas as leis da Torá e do Talmude,

---

20 *Ibid.*, III 27-28, 51, 54; *Treatise on the Art of Logic*, xiv.

21 *Guide*, I 33; III 51; *Code, Yesodei ha-Torah*, iv.13.

sem se limitar às leis aplicáveis à vida na Diáspora. A *Mishnê Torá* de Maimônides, tal como a de Moisés, preocupa-se com as necessidades práticas de um Estado real, isto é, o Estado judeu antes da Diáspora e depois da vinda do Messias.

A monarquia é obrigatória em Israel; é uma necessidade sancionada, ou melhor, comandada, pela lei divina. Segundo Maimônides, o principal motivo para a nomeação de um rei é que ele "faz julgamentos e trava a guerra". A guerra está intimamente ligada à monarquia; dos 23 mandamentos discutidos na seção do *Código* intitulada "Leis Relativas aos Reis e suas Guerras", apenas cinco não tratam de algum aspecto da lei militar, enquanto todos os capítulos dedicados aos demais cinco mandamentos, que regulam a escolha e o modo de vida do rei, fazem alusão à guerra de modo mais ou menos franco. Depois de subjugar as nações contra as quais a Bíblia obriga à guerra, o rei tem liberdade para travar "guerras permissivas... contra as outras nações a fim de ampliar as fronteiras de Israel e para aumentar a sua grandeza e fama". O rei tem também poder avassalador de julgamento, ao contrário dos tribunais, que são cerceados pelas garantias processuais em casos de pena capital. Sempre que uma situação extrema o exigir, o rei pode sentenciar à morte muitos infratores em um único dia e, em seguida, pendurá-los para exibição durante o tempo que lhe aprouver, "para instilar o medo".

Não obstante essas prerrogativas do cargo, o rei continua a ser subordinado ao cumprimento da lei e, em vista disso, subordinado ao legislador e aos intérpretes dessa lei. Sua função é subsidiária à do profeta ou legislador; o rei obriga o povo a observar a lei divina ou o *nomos* estabelecido por esses homens. O medo e o temor que inspira e os fatores dissuasivos que tem à sua disposição estão a serviço dos juízes. De diversas maneiras, Maimônides sugere muito fortemente que o rei não é, de fato, o primeiro homem da nação. Afirma de modo explícito que o rei está sujeito à lei e, por conseguinte, aos tribunais de justiça. Chama a atenção para a subserviência do rei à palavra proferida por Deus, ao comando de Deus tal como expresso pelo profeta. De fato, até mesmo os maiores dos reis –, aqueles que, como Davi e Salomão, foram inspirados para falar de assuntos governamentais e divinos –, mesmo esses atingiram apenas os primeiros degraus que conduzem à profecia. Os maiores reis estão abaixo dos profetas.[22]

A análise feita por Maimônides da monarquia como instituição política e militar é bastante amenizada por Isaac Abravanel (1437-1508). Este, de modo similar, rejeita a visão de Maimônides do profeta como filósofo estadista. Inspirando-se na *Nonagésima Epístola* de Sêneca, Abravanel constrói seu argumento sobre premissas fundamentalmente antipolíticas. Para ele, a sociedade política como tal é uma artificialidade. A fundação de cidades, a instituição da propriedade privada, a subdivisão da raça humana em nações – são todas o produto da rebelião contra a ordem natural e divina. No início, os homens viviam em estado de inocência nos campos; todos desfrutavam os bens da natureza em comum; os homens viviam em um estado de liberdade e igualdade. Abravanel encontra um paralelo com este estado natural na vida dos Filhos de

22 *Guide*, II 40, 45; III 41; *Code*, *Melakhim*, i.1, 8; iii.1-7, 10; iv.10; v.1.

Israel durante suas andanças pelo deserto – quer dizer, em uma vida marcada por uma contínua proteção milagrosa por Deus. A vida política representa uma revolta contra Deus. Não surpreende que Abravanel, quase sozinho entre os comentaristas medievais judeus, negue que a Bíblia (em Deut. 17:14 s.) tenha feito a monarquia obrigatória em Israel. Sustenta que a monarquia é uma transgressão, que no próprio ato de investir um homem com um título real o povo "abandona os comandos do Senhor"; "o pecado jaz em sua rejeição do reino divino e na escolha pelo reino humano". O melhor que se pode dizer sobre a monarquia é que a lei divina a permitiu, reconhecendo-a como um ato do instinto do mal no homem e levando em conta essa fraqueza humana.

Apesar de seu julgamento adverso sobre a utilidade e conveniência da monarquia, Abravanel afirma que o próprio governo da nação judaica culmina no governo monárquico. Considera esse governo composto daquilo que, na doutrina cristã, é conhecido como as duas espadas, temporal e espiritual; cada um desses governos, por sua vez, contém elementos democráticos, aristocráticos e monárquicos. No topo do regime temporal misto está um homem como Moisés; "Moisés ... foi o primeiro rei a reinar sobre Israel". À frente do governo espiritual está um profeta. Os elementos predominantes do Estado judeu, no relato de Abravanel, são os sacerdotes e os profetas. Embora o profeta seja um governante, não é, propriamente falando, um político. O maior profeta, Moisés, teve de aprender como organizar a administração da justiça com um gentio que não era profeta (Jetro). Isso sugere que, para Abravanel, ao contrário de Maimônides, o governo do profeta não é uma preocupação adequada para a filosofia política. Para Abravanel, a profecia, sendo um dom divino, é sobrenatural; o profeta é suprapolítico. Bebendo na fonte dos escritores cristãos escolásticos, em particular daqueles cujos pontos de vista são papistas ao extremo, Abravanel chega a conclusões que estão em radical desacordo com as de Maimônides acerca da forma ideal de governo. Em lugar de um líder que incorpora os traços tanto do filósofo como do rei, Abravanel considera que o governante ideal um é o rei sacerdote.[23]

A sobriedade dos ensinamentos de Maimônides a respeito do Messias contrasta de modo acentuado tanto com os temas lendários dos quais se ocupara a tradição judaica anterior quanto com a especulação apaixonada sobre os milagres a serem realizados que caracteriza os escritos messiânicos de Abravanel. Vale ressaltar que a discussão temática do Messias está localizada nos capítulos finais da seção 14 e última do *Código*, que trata das leis que versam sobre os reis e as suas guerras. A tese fundamental de Maimônides é de que a era messiânica se distingue do presente apenas pela mudança no *status* político do povo judeu. "Que não se imagine que nos dias do Messias qualquer coisa no mundo vá mudar a sua forma ou haverá qualquer tipo de inovação na criação. O mundo permanecerá tal como é..." O caráter não miraculoso da era messiânica é enfatizado por Maimônides de diversas maneiras. Nesta parte do *Código*, o Messias parece ser, em primeiro lugar, um rei; nem uma vez sequer é aqui mencionado como "profeta". Falando de Bar Kochba, o líder da revolta judaica contra os romanos

---

23 Comentário sobre Gen. 11:1 ff., Exod. 18:13 ff., Deut. 17:14 f., I Sam. 8:6 ff., I Reis 1 e 3.

em 132 d.C., Maimônides o chama de "o rei", que foi considerado "o Rei Messias". Somente quando Bar Kochba foi morto é que os sábios judeus se deram conta de que tinham cometido um erro em assim considerá-lo. Maimônides não menciona, aqui, qualquer reivindicação que Bar Kochba pudesse ter em razão da capacidade de profetizar, e nega cabalmente que qualquer ação milagrosa seja necessária para autenticar o Messias. A questão é, ao contrário, reduzida ao sucesso político e militar: o Messias de Maimônides é um libertador bélico, cuja principal tarefa é romper os grilhões de Israel e restaurar a antiga ordem política.

A tendência dos ensinamentos de Maimônides é opor-se à noção tradicional do Messias como um profeta que realiza milagres e às especulações mais fantásticas sobre a era messiânica. O ponto até onde vai Maimônides ao dar uma interpretação política sobre o destino futuro e passado do povo judeu pode ser descortinado em sua carta aos rabinos do sul da França, a qual mostra por que os judeus perderam seu reino e foram em seguida dispersos. Segundo a visão tradicional, o exílio é um castigo infligido por Deus por um pecado. Entendia-se pecado como a idolatria ou, na sua manifestação mais comum, a astrologia. Os judeus, na época de seu reinado, preocupavam-se com a astrologia. "Erraram e foram atraídos por [tais assuntos], imaginando que fossem renomada ciência e de grande utilidade. Não se ocuparam com a arte da guerra ou com a conquista de terras, mas imaginaram que esses estudos iriam ajudá-los. Portanto, os profetas os chamaram de tolos e parvos. E eram tolos de fato, pois buscavam coisas confusas que não trazem proveito." Maimônides não ensina, aqui, que a astrologia seja uma transgressão da lei divina a ser punida pela intervenção direta de Deus. Sugere, ao contrário, que a parvoíce traz a sua própria punição. Ao dedicar seu tempo e energia a uma confusão inútil, os antigos judeus prepararam sua própria queda. O relato de Maimônides da futura restauração do Estado judeu é modelado por esta análise de sua queda. O libertador guerreiro que recebe o título de "Rei Messias" é conhecido por seus atos – políticos e militares – e confirmados por seus sucessos – vitórias políticas e militares. Em poucas palavras, o Messias é um Bar Kochba bem-sucedido, ou, mais exatamente, um filho de Davi: um general, e não um profeta.

O sucesso político, no entanto, não é um fim em si mesmo, mas está a serviço de algo mais elevado. Na proporção em que Maimônides considera o fim mais elevado como natural ou pertinente à capacidade humana, atribui grande importância à razão e à política. Os males que afligem esta vida emanam dos "objetivos, desejos, opiniões e crenças" dos homens, e todos estes derivam de alguma ignorância fundamental. A visão de paz universal em Isaías 11 depende de um verdadeiro conhecimento de Deus: "Porque através da cognição da verdade, a inimizade e o ódio são removidos...". Os "dias do Messias" serão diferentes do presente pelo fato de que os judeus voltarão à sua terra ancestral, com o auxílio de um líder militar vitorioso, e os homens deixarão de ferir um ao outro por ignorância. Essas duas mudanças estão relacionadas, pois uma das tarefas do Messias conquistador é "preparar o mundo inteiro para servir ao Senhor em harmonia". O Messias mostra ao mundo o verdadeiro caminho, mas não através de milagres; ele trava as batalhas do Senhor – e é vitorioso. A era messiânica é, de fato, um objeto de esperança,

mas a meta que então terá sido alcançada não é a finalidade mais elevada do homem, mas sim o estabelecimento de certas precondições políticas para este fim; a ação política em geral está a serviço do "mundo do porvir". A restauração do governo político para Israel significa que podem voltar a ser respeitadas essas leis intimamente ligadas à vida do povo na Palestina; livres da opressão tirânica, os judeus podem devotar-se ao estudo despreocupado da Torá e de sua sabedoria. Como resultado, está aberto o caminho para a recompensa total final, "o bem supremo": a vida no "mundo vindouro". Aqui, Maimônides relaciona "o mundo vindouro" com a imortalidade da alma que busca, como algo natural, uma vida dedicada à aprendizagem e à piedade. A possibilidade de alcançar o bem supremo aparece como uma consequência do sucesso político.[24]

É digno de nota que a filosofia política judaica medieval pouco fala da lei natural, se é que a menciona. Mas o problema indicado pelo termo "lei natural" é tratado, de modo geral, sob a forma de pergunta: Há leis racionais, distintas da lei revelada? O *locus classicus* judaico para esta distinção está no *Livro de Doutrinas e Crenças* de Saadia Gaon (892-928). Saadia fala, de início, a respeito de uma classe de mandamentos divinos cuja necessidade é ditada pela razão. Essas leis divinas racionais podem ser classificadas como impositivas do culto divino, proibitivas da idolatria e proibitivas dos atos de injustiça. A aprovação e desaprovação das ações específicas que são o objeto dessas leis são implantadas em nossa razão; desta forma, a especulação fornece uma confirmação independente de sua necessidade. Os ditames categóricos das leis reveladas, por outro lado, não têm essa verificação independente. Aparentemente, ao repetir sua discussão, Saadia fala de leis racionais que são sugeridas pela sabedoria. Este segundo debate apresenta um relato simplificado da utilidade social das leis racionais. Essas leis são agora enumeradas como a prevenção dos homicídios, a proibição do adultério, a proibição do roubo e a imposição de falar a verdade. A razão é neutra ou se cala a respeito de questões tais como festas religiosas ou a proibição de ingerir determinados alimentos ou do casamento dentro de determinados graus de parentesco. No entanto, a maioria das leis reveladas tem alguma utilidade prática evidente. De acordo com Saadia, a revelação profética é necessária para estabelecer ambas as classes de leis: as racionais e as reveladas. Enquanto a razão, por si só, é suficiente para formular os mandamentos racionais, é incapaz de estabelecer todos os pormenores concretos da legislação. Assim, por exemplo, "a razão considera correto que todos os crimes sejam punidos de acordo com sua medida, mas não define a sua medida". A revelação é necessária para resolver esses detalhes, sem o que os homens jamais concordariam com coisa alguma além dos princípios gerais.[25]

Em sua discussão desse problema, Maimônides não só assume uma posição contrária aos ensinamentos de Saadia ou de uma parte deles, mas, também, até certo ponto, distancia-se da visão tradicional ortodoxa. Na carta já referida, Maimônides declara que, no *Guia*, ofereceu motivos claros para todos os mandamentos bíblicos. Em

24 *Guide*, III 11; *Code*, *Teshubah*, ix; *Melakhim*, xi.1, 3-4; xii.1, 4; *Letter on Astrology*.

25 Saadya Gaon, *Book of Doctrines and Beliefs*, III 2-3.

silêncio, rejeita a visão ortodoxa de que é uma boa coisa que a Bíblia não indique as razões subjacentes a seus mandamentos; a obediência total, de acordo com a religião tradicional, exige a aceitação de um mandamento sem conhecer ou buscar o motivo para ele. Todavia, ao sugerir que cada mandamento tem o seu motivo e que seu motivo está ao alcance do intelecto humano, Maimônides está ainda muito longe de admitir a possibilidade de mandamentos racionais. Observa que as proibições contra as ações que são em geral consideradas como más, tal como o derramamento de sangue, o roubo, a ingratidão e o desrespeito para com os pais, são chamadas de "mandamentos" pelos sábios judeus. "Alguns de nossos sábios posteriores" – tem em mente Saadia, entre outros – "que sofreram da doença dos *Mutakallimün* [teólogos muçulmanos dialéticos] chamaram-nos mandamentos racionais".

Qual é, então, o *status* dos princípios morais? Em seu *Tratado sobre a Arte da Lógica*, Maimônides descreve como meramente convencionais ou aceitas em geral as afirmações de que descobrir as partes íntimas é vil e de que compensar um benfeitor com generosidade é nobre. No *Guia dos Perplexos*, afirma que apenas os dois primeiros mandamentos do Decálogo – aqueles que proclamam a existência e a unicidade de Deus são cognoscíveis pela especulação humana desassistida. Os demais mandamentos não têm qualquer fundamento racional; pertencem à classe de opiniões em geral aceitas e adotadas em virtude da tradição. Em dado momento, Maimônides declara que o que é inato no homem prescreve boas ações e condena as más; o homem é recompensado ou punido de acordo, independentemente dos comandos específicos de um profeta. Mas isso não quer dizer que tais prescrições e proibições sejam racionais. Por força de seu intelecto, o homem só conhece a distinção entre verdade e falsidade. A distinção entre o – nobre e o vil – princípio moral – pertence à classe das coisas em geral aceitas como conhecidas, mas não à classe de coisas conhecidas pelo intelecto. São apenas as últimas que permanecem verdadeiras de modo imutável. Os princípios da moralidade, por outro lado, são, na melhor das hipóteses, apenas prováveis; Maimônides sugere que o *status* das virtudes morais é derivado de sua importância na manutenção da paz no mundo. A virtude moral também é necessária para a perfeição última do homem, isto é, a compreensão teórica, uma vez que a preocupação com os prazeres dos sentidos ou o desejo de dominação sobre os outros seriam um obstáculo a tal perfeição. Mas é principalmente tendo em vista a sua função política que Maimônides compreende as virtudes morais. Estigmatizar como "enfermos" aqueles que afirmaram a existência de mandamentos racionais e seus esforços estudados para apontar para a função política e de caráter convencional do princípio moral constitui uma negação tácita de que a lei natural seja, estritamente falando, racional.[26]

Judá Halevi (1085-1141) é, entre os escritores judeus, talvez o crítico mais proeminente dos filósofos. Seus ensinamentos positivos baseiam-se, de forma global, na revelação; aqui, porém, a discussão limita-se apenas ao que afirma acerca dos filósofos.

26 *Guide*, I 2; II 33, 36; III 17; *Logic*, viii; *Eight Chapters*, iv, vi. (Cf. *Guide*, II 40; III 27-28, 46.)

Em seu diálogo, o *Kuzari*, declara a existência de *nomoi* racionais, porém o resultado final de seu argumento é algo muito diverso da lei natural de, digamos, Tomás de Aquino. Halevi designa pelo termo "*nomoi* racionais" tanto os códigos humanos dos pagãos (como, por exemplo, as *Leis* de Platão) quanto a estrutura indispensável de qualquer código, elaborado pelo homem ou divino. Para sermos mais exatos, identifica, por um lado, a parte do código do filósofo que rege a conduta social do filósofo para com os não filósofos com aquele conjunto de normas que prescrevem a moralidade mínima necessária até mesmo para a forma mais inferior de vida comunal, pelo outro; e denomina ambos *nomoi* racionais. Por meio de sua identificação dos dois, Halevi sugere que as porções governamentais do código do filósofo são apenas meios para o fim mais elevado da especulação e, desta forma, não devem ser compreendidas como normas categóricas, mas, ao contrário, como normas de conduta prudentes que, na sua maioria, são válidas. De modo semelhante, sugere que faltam validade e universalidade universais ao arcabouço indispensável a todo código (ou, poder-se-ia dizer, a toda lei natural). Sugere, ainda, da mesma forma, que uma lei natural ou código moral que se apliquem igualmente a filósofos que vivem na sociedade política e a um bando de ladrões não criam obrigatoriedade absoluta junto aos homens nem são verdadeiramente racionais.[27]

A rejeição da noção de uma lei natural racional por Halevi e Maimônides é apresentada com grande franqueza por José Albo. Embora Albo fale inequivocamente de uma lei natural, sua descrição dela é mais próxima da de Hobbes do que da de Aquino. Em conteúdo, a lei natural de Albo assemelha-se à segunda formulação das leis racionais: incorpora aquele mínimo de controle social sem o qual os homens seriam incapazes de viver juntos. A lei natural de Albo preocupa-se com uma justiça rudimentar que impede os homens do roubo, assalto e assassinato. É uma lei que não se preocupa com o que é nobre e se cala sobre a adoração divina. A lei natural de Albo corresponde, de forma grosseira, à segunda Tábua do Decálogo se não considerarmos o décimo mandamento. Tal como os *nomoi* racionais de Halevi, volta-se apenas para a perfeição do corpo. Albo sugere que esta lei natural não é totalmente necessária para que o homem viva na sociedade política; mais ainda, sugere que a validade desta lei natural depende de sua instituição por um indivíduo humano. Ao apontar a possibilidade de vida fora da cidade, Albo lança dúvida sobre o caráter obrigatório da lei natural. Ao distinguir, mais ainda, entre o objetivo desta lei natural e a perfeição que é própria do homem, Albo, com efeito, nega que a lei natural seja, estritamente falando, natural.[28] Este ponto, quanto ao qual concordavam os filósofos políticos medievais judeus, foi reafirmado para o mundo cristão por Marsílio de Pádua.

---

27 *Kuzari*, II 48; III 7; IV 19.

28 *Roots*, I 5, 7; III 7, 26.

LEITURAS

A. Maimonides, Moses. *Guide of the Perplexed*, in *Medieval Political Philosophy*. Ed. Ralph Lerner and Muhsin Mahdi. New York: The Free Press, 1963. Selection 12. Part I, chap. 71; Part 11, chaps. 32, 36-40, 45; Part III, chaps. 27-28, 34.

B. Maimonides, Moses. *Treatise on the Art of Logic*, in *ibid.* Selection II. Chap. xiv.

Maimonides, Moses. *Letter on Astrology*, in *ibid.* Selection 13.

Albo, Joseph. *Book of Roots*, in *ibid.* Selection 14. Bk. I, chaps. 5-10.

Abravanel, Isaac. *Commentary on the Bible*, in *ibid.* Selection 15. Gen. 11:1-9; Exod. 18:13-27; Deut. 17:14-15; I Sam. 8:4-7; I Reis 3:10-12.

S. Tomás de Aquino

1225-1274

Tomás de Aquino ocupa uma posição única na história do pensamento político como o mais ilustre de todos os aristotélicos cristãos. Sua carreira literária coincide, em linhas gerais, com o grande impacto da obra de Aristóteles no mundo ocidental e, em alguns casos, com o momento inicial de seu resgate. Tanto a *Política* como o texto completo da *Ética*, em particular, foram os primeiros a ser traduzidos para o latim durante sua vida. Através de seus comentários detalhados sobre quase todos os principais tratados aristotélicos e da ampla utilização que faz dos textos aristotélicos em sua obra teológica, Aquino fez mais do que qualquer outro para estabelecer Aristóteles como a principal autoridade filosófica do Ocidente cristão. Para melhor entender sua filosofia política própria, convém apreciá-la como uma modificação da filosofia política de Aristóteles, à luz da revelação cristã ou, de modo mais preciso, como uma tentativa de integrar Aristóteles a uma tradição anterior do pensamento político ocidental representada pelos Pais da Igreja e por seus seguidores medievais e composta, na maior parte, por elementos retirados da Bíblia, da filosofia platônico-estoica e do direito romano.

O esforço de Aquino para reinterpretar Aristóteles com base na fé cristã e para reformar a teologia cristã em termos de filosofia aristotélica pode ser comparado ao dos filósofos islâmicos e judaicos da Idade Média, que também consideravam Aristóteles como o maior dos filósofos pagãos e que, de modo semelhante, se defrontavam com o problema de harmonizar a filosofia grega e a religião revelada. Aquino compartilhava a herança desses filósofos islâmicos e judeus, que incluía o *Organon*, a *Metafísica* e a *Física* juntamente com vários outros tratados de filosofia natural e a *Ética a Nicômaco*. Como eles, estava em dívida para com Aristóteles pela distinção entre ciência especulativa e ciência prática, bem como pela divisão da ciência prática em ética, economia e política. Mas, enquanto a filosofia natural de Aquino, sua ética e sua filosofia política foram todas inspiradas por Aristóteles, a filosofia política do islã e das comunidades judaicas que viviam em países islâmicos baseavam-se predominantemente na *República* e nas *Leis* de Platão. Ambas essas obras haviam sido traduzidas para o árabe já no século X, pelo menos, mas só vieram a circular no Ocidente no século XV. Alfarábi escreveu comentários sobre a *República* e as *Leis*, e Averróis escreveu um comentário sobre a *República*. Não se conhece nenhum comentário árabe ou judeu sobre a *Política*

de Aristóteles produzido na Idade Média, enquanto nada menos que sete comentários foram escritos sobre esta obra por autores cristãos desde o momento da primeira versão latina do texto (*ca.* 1260) até o final do século XIII.

É possível, e até provável, que esta primeira e mais evidente diferença entre as tradições cristã e judaico-árabe deva-se a outros fatores além do mero acidente histórico da disponibilidade ou indisponibilidade das fontes literárias em causa, seja no mundo latino ou no árabe. As evidências disponíveis sugerem que a *Política* de Aristóteles fora traduzida para o árabe mais cedo, mas, seja como for, seu conteúdo era conhecido pelos filósofos islâmicos e judeus através de excertos da obra, bem como através da *Ética a Nicômaco* e de outras obras aristotélicas. Da mesma forma, a existência de parte da essência da *República* e das *Leis* era conhecida dos autores ocidentais por meio da *Política* de Aristóteles e de adaptações romanas e cristãs anteriores ou de discussões sobre as obras de autores como Cícero e Agostinho. No entanto, ao contrário do que se fazia, em geral, em casos semelhantes, nenhum dos dois grupos parece ter-se esforçado muito para obter cópias ou traduções dos textos que faltavam. Baseando-se nesses e outros indícios, é razoável supor que o uso da *Política* pelos autores cristãos, e da *República* e das *Leis* por filósofos árabes e judeus, foi, ao menos em parte, resultado de uma escolha ponderada ditada pelas circunstâncias da vida política nessas diferentes comunidades religiosas.

Sabemos, por Alfarábi, que suas próprias obras tinham como motivação um interesse de apresentar a filosofia a uma sociedade da qual esta estava ausente ou de restaurá-la quando toldada ou destruída.[1] A situação específica para a qual essas obras se voltam requeriam uma defesa pública da filosofia ou sua justificação perante o tribunal da opinião comumente aceita e da crença religiosa. Impunha ou atraía uma abordagem para o estudo da política que consegue conviver, ou tenta superar, a hostilidade inata das instituições políticas e religiosas para com qualquer ciência que questiona e, ao fazê-lo, ameaça minar seus alicerces. Assim, apresentava um claro parentesco com a situação confrontada por Platão, cuja filosofia desenvolveu-se, ela mesma, dentro de um contexto predominantemente político.

Ao contrário de Alfarábi e seus sucessores, raramente foi Aquino forçado a lidar com uma propensão antifilosófica por parte das autoridades eclesiásticas. Para ele, como cristão, seria simples assumir a filosofia sem se envolver publicamente em qualquer argumento favorável ou contrário a ela. Não só a filosofia já era credenciada no Ocidente com a sanção oficial do Direito Canônico, mas se exigia algum conhecimento dela de todos os estudantes de teologia. É típico da sociedade cristã da Idade Média, em contraste com as comunidades islâmica e judaica, que seus clérigos fossem também escolásticos. Nas obras de Aquino, é a teologia que precisa de justificação diante do tribunal da razão ou da filosofia. O primeiro artigo de sua obra mais conhecida, a *Summa Theologiae*, não pergunta se o estudo da filosofia é admissível e desejável, mas se, além das disciplinas filosóficas, é necessária outra ciência, ou seja, a doutrina sagrada.

---

1 Alfarábi, *A Busca da Felicidade*, 63.

Também esclarecedor do mesmo ponto de vista é o fato de que as razões que Maimônides invocara para justificar a ocultação de verdades filosóficas da multidão puderam ser empregadas por Tomás de Aquino, para mostrar, ao contrário, por que, além de verdades sobrenaturais, Deus escolheu revelar determinadas verdades naturais ou verdades que são acessíveis à razão humana e à experiência desassistidas.[2] Esta situação peculiar parece ter gerado uma preferência pela *Política* de Aristóteles, o que pressupõe maior concordância entre a filosofia e a cidade e, por conseguinte, maior abertura para a filosofia por parte da cidade do que na *República* de Platão. O estatuto canônico que a filosofia desfrutava no mundo cristão ajuda a explicar, ao mesmo tempo, por que Aquino foi capaz de descartar como desnecessário ou irrelevante o esoterismo comum a grande parte da antiga tradição filosófica e propositalmente simulada por muitos dos Pais da Igreja, com cujas obras estava familiarizado.[3]

É impossível, no entanto, explicar no todo o firme caráter platônico do pensamento político judeu-árabe e o firme caráter aristotélico do pensamento político cristão pela simples menção do fato de que a filosofia era em geral aceita na sociedade cristã, enquanto era muitas vezes desaprovada ou rejeitada pelas comunidades islâmica e judaica da Idade Média. É preciso perguntar, ainda, em primeiro lugar, como a filosofia veio a ser recebida pelo cristianismo e por que o aristotelismo de Aquino e de seus discípulos veio a substituir o platonismo dos Pais da Igreja como a forma tradicional da teologia cristã. Em última análise, a chave para este problema mais profundo deve ser procurada na diferença entre o cristianismo e o islamismo ou o judaísmo e as sociedades religiosas e políticas. A característica mais marcante do islã e do judaísmo é que ambos se apresentam, acima de tudo, como Leis divinamente reveladas ou como ordens sociais de total abrangência que regulam todos os segmentos da vida pública e privada dos homens e inibem, desde o início, qualquer esfera de atividade em que a razão possa agir independentemente da lei divina. O cristianismo, por outro lado, emerge como uma fé ou doutrina sagrada que exige o respeito a um conjunto de crenças fundamentais, mas, de resto, deixa seus seguidores livres para organizar sua vida social e política em conformidade com normas e princípios que não são especificamente religiosos. Esta diferença básica está em sintonia com a diferença que se observa em relação à ordem das ciências sagradas dentro de cada comunidade religiosa. A mais elevada ciência do islã e do judaísmo era a jurisprudência (*fiqh*), sobre a qual recaía a tarefa vital da interpretação, aplicação e adaptação das prescrições da lei divina e à qual a teologia dialética (*kalam*) sempre teve nítida subordinação. No cristianismo, a mais elevada ciência era a teologia, cujo enaltecimento em muito ultrapassava qualquer prestígio atribuído à especulação teológica nas tradições judaica e árabe. A mesma diferença crucial acarretava a consequência de que a sociedade cristã, e só ela,

2 *Summa Contra Gentiles*, I. 4; *Summa Theologiae*, I, qu. 1, a. 1; I-II, qu. 99, a. 2, ad 2m; *De Veritate*, qu. 14, a. 10. Maimônides, *Guia dos Perplexos*, I. 34.

3 In *Lib. de Divinis Nominibus*, Proemium, 2. Cf. *In Boethium de Trinitate*, qu. 2, a. 4; *Summa Theologiae*, III, qu. 42, a. 3.

era governada por dois poderes distintos e dois códigos legais distintos, um eclesiástico ou canônico e outro civil, cada um com sua própria esfera de competência e, em princípio, cada um usufruindo relativa liberdade de interferência por parte do outro. Ao primeiro, cabia a tarefa de orientar os homens para o seu fim sobrenatural; ao segundo, o de direcioná-los para o seu fim terreno ou temporal. Como resultado, era possível, em geral, estudar os fenômenos políticos apenas à luz da razão, sem direta contestação da autoridade religiosa estabelecida e sem correr o risco de um confronto aberto com ela. Em decorrência disso, questões específicas tais como a origem das leis divinas e humanas, a relação entre as duas e a comunicação das leis divinas por meio de profecia ou revelação, que, como observa Avicena,[4] são discutidos como temas políticos por Platão, mas não por Aristóteles, não eram mais consideradas tão pertinentes para os filósofos cristãos como tinham sido para seus contrapartes muçulmanos e judeus. Em suma, a própria estrutura da sociedade cristã, com sua distinção clara entre as esferas espiritual e temporal, ostentava uma grande afinidade com a maneira restrita e de relativa independência com que as questões políticas são tratadas na *Política* de Aristóteles.

As observações feitas até agora a respeito das características gerais da filosofia política dentro das tradições judaico-árabe e cristã apontam para um problema final que era de suma importância para ambos os grupos: a questão da relação entre filosofia e religião revelada. A solução de Aquino para este problema se propõe a fazer justiça para com as reivindicações da razão, bem como as da Revelação. Difere daquela da maioria dos filósofos muçulmanos, que, apesar de aparentemente proclamarem a supremacia da Lei, consideravam a filosofia como a ciência perfeita e o único juiz da verdade revelada; da mesma forma, diverge da de Agostinho e de seus demais antecessores cristãos, que tendem a discutir todos os problemas humanos à luz do fim último do homem, tal como é dado a conhecer por meio da Revelação e em cujas obras as ciências terrenas, na medida em que são cultivadas, fazem parte de um conjunto integrado ou único de sabedoria iluminada pela fé. Aquino começa por fazer uma clara distinção entre os domínios da fé e da razão ou entre a filosofia e a teologia, cada uma delas sendo concebida como uma ciência completa e independente.[5] A primeira atua à luz dos princípios naturalmente conhecidos e autoevidentes e representa a perfeição da compreensão pelo homem da ordem natural do universo. Culmina na metafísica ou filosofia primeira, que reina suprema em seu próprio domínio e não é destronada pela teologia como a rainha das ciências humanas. Mesmo sem a graça divina, a natureza é completa em si mesma e possui sua própria perfeição intrínseca pelo fato de que tem dentro de si mesma aquilo por meio de que é capaz de atingir o seu fim ou voltar ao seu princípio. A teologia, por outro lado, oferece uma explicação abrangente do início e fim de todas as coisas tal como aparecem à luz da Revelação divina. Suas premissas são derivadas da fé e ela faz uso das doutrinas filosóficas que possam ser relevantes para seus propósitos, não realmente como princípios, mas como instrumentos em sua investigação metódica do conteúdo da Revelação.

---

4 Avicenna, *On the Divisions of the Rational Sciences*, in R. Lerner e M. Mahdi, eds., *Medieval Political Philosophy: a Sourcebook*, New York, 1963, p. 97.

5 *Summa Contra Gentiles*, II. 4; *Summa Theologiae*, I, qu. 1, a. 6-7.

Longe de destruir a natureza, a graça divina a pressupõe e aperfeiçoa, alçando-a para um fim que é mais elevado do que qualquer outro a que poderia aspirar pelos seus próprios meios. Por conseguinte, entre as verdades da Revelação e o conhecimento adquirido pelo uso exclusivo da razão e da experiência, há uma distinção, mas não pode haver discordância fundamental. A harmonia preestabelecida entre as duas ordens se fundamenta teoricamente no pressuposto de que Deus, o revelador da verdade divina, é também o autor da natureza.[6] Qualquer discrepância entre a Bíblia e os ensinamentos dos filósofos remonta à imperfeição da mente humana, que ou interpretou incorretamente o que é dado pela Revelação ou errou em sua busca pela verdade natural. A alma humana é a mais fraca das substâncias intelectuais. Todos os conhecimentos do homem se originam com os sentidos e são obtidos por abstração das coisas sensíveis. Como tais, englobam uma multiplicidade de conceitos e apresentam necessariamente um caráter fragmentado e digressivo. O que distingue o homem como ser inteligente é a "razão" distinta do "intelecto" ou do fato de que o homem não compreende a verdade de modo intuitivo e de uma só vez, mas chega a ela aos poucos por meio de um complexo processo racional pelo qual a mente passa, de forma ordenada, do conhecido para o desconhecido.[7] Por causa das diferenças individuais decorrentes da sua natureza corpórea, nem todos os homens possuem os mesmos dons intelectuais nem têm disposição igual para a obtenção do conhecimento.[8] Também não há qualquer garantia de que o mais talentoso dentre eles, de forma geral, tenha à sua disposição o lazer ou os meios para se dedicar inteiramente à busca da verdade. Além disso, embora o mal moral, ao qual o homem é sempre propenso, não comprometa de imediato a sua faculdade de raciocínio ou diminua sua capacidade de aprender, torna a aquisição da ciência extrinsecamente mais árdua pela desordem que provoca em seu apetite.[9] Dadas as limitações intrínsecas da mente humana e os obstáculos externos com os quais deve lutar na sua busca pelo conhecimento, não é de estranhar que até mesmo os filósofos caíssem em erro e discordassem entre si. Na medida em que ficam aquém da verdade, por vezes seus ensinamentos estão em desacordo com a fé; mas a verdade é que nem a própria razão é capaz de demonstrar a impossibilidade da Revelação, nem pode provar a sua real possibilidade. O máximo que pode ser dito, do ponto de vista de Aquino, é que os argumentos fornecidos pelos filósofos contra a Revelação divina como um todo ou qualquer parte dela jamais oferecem qualquer comprovação de que a mente seja forçada a concordar com eles.[10]

Apesar de Aquino reputar a filosofia aristotélica como a mais perfeita expressão da verdade natural e como a filosofia mais congruente com a verdade do cristianismo, só foi plenamente capaz de coordenar essa filosofia com a fé cristã ao transformá-la

---

6 *Summa Contra Gentiles*, I. 7; *De Veritate*, qu. 14, a. 10, ad 7^{m} and ad 9^{m}.

7 *Summa Theologiae*, I, qu. 85, a. 3; *Summa Contra Gentiles*, II. 98; *Commentary on the Posterior Analytics*, Proemium, n. 4.

8 *Summa Theologiae*, I, qu. 76, a. 5; *Quaest. Disp. de Anima*, a. 8; *De Malo*, qu. 5, a. 5; *In II Sent.*, Dist. I, qu. 2, a. 5.

9 *Summa Theologiae*, I-II, qu. 85, 1-2.

10 *Summa Contra Gentiles*, I. 9.

tanto em conteúdo como em espírito. Para os fins do presente artigo, o melhor modo de ilustrar a natureza exata dessa transformação talvez seja mencionar o fato de que, enquanto Aristóteles nunca menciona a lei natural, mas fala apenas do direito natural, Aquino, em geral, passou a ser considerado como o expoente clássico da teoria do direito natural no Ocidente.

Cristianismo e Política: A Natureza do Regime Político

A pedra fundamental da filosofia política de Aquino é a noção aristotélica de natureza. Mais do que todos os outros animais, o homem é um ser político e social.[11] A sociedade civil é natural para ele, não como algo dado por natureza, mas como algo a que é propenso por natureza e que é necessário para a perfeição de sua natureza racional. O homem, o produto mais extraordinário da natureza, é trazido ao mundo mais desamparado e carente do que qualquer outro animal – descalço, despido e desarmado. Em vez disso, a natureza forneceu-lhe a razão, a fala e as mãos, com os quais, com o tempo, é capaz de prover a sua subsistência e satisfazer às suas necessidades na medida em que surjam.[12] Está além da capacidade do indivíduo, no entanto, obter tudo o que é necessário para seu sustento. A fim de sobreviver durante os anos que precedem o desenvolvimento da razão e a aquisição de habilidades manuais, bem como para viver de forma mais conveniente nos anos posteriores, o homem depende necessariamente da ajuda que recebe de outros homens.

A primeira sociedade a que pertence, e sem a qual não poderia viver, muito menos viver bem, é a família, cujo objetivo específico é satisfazer às necessidades da vida e, assim, garantir tanto a preservação do indivíduo como a da espécie. As várias associações que compreende – a do homem e da mulher, de pais e filhos, do amo e do escravo – são todas voltadas para o mesmo fim. A ciência ou arte que tem como objeto a gestão adequada da família é a economia ou economia doméstica, cujo principal objeto é a aquisição e administração dos gêneros alimentícios e mercadorias que são utilizados ou consumidos pelos membros do agregado familiar.

Mas a família sozinha não pode fornecer todos os bens materiais de que o homem necessita para o seu sustento e sua proteção, nem é capaz de conduzir todos os seus membros à perfeição da virtude. As injunções paternas, que dependem, para sua eficácia, do amor natural entre pai e filho, são em geral suficientes para assegurar que os jovens generosos de espírito se comportem de modo adequado, mas são de uso limitado no caso das almas vis, sobre as quais a persuasão tem pouco ou nenhum efeito e que precisam ser coagidas pelo medo da punição.[13] A associação humana de verdadeira autossuficiência, a única capaz de assegurar as condições de virtude e de satisfazer a todas

11 *On Kingship*, I. 1, [4].

12 *On Kingship*, I. 1, [5]; *Summa Theologiae*, I, qu. 76, a. 5, ad 4^{m}.

13 *Summa Theologiae*, I-II, qu. 95, a. 1; *Commentary on the Ethics*, I, Lect. 1, n. 4; X, Lect. 14, n. 2139-42.

as necessidades terrenas do homem, bem como às suas aspirações, é a cidade. A cidade é a obra mais perfeita da razão prática. Apesar de ser menos natural que a família, do ponto de vista da sua forma, tal como evidencia o fato de que sua estrutura apresenta uma variedade maior de uma sociedade para outra que a família, é, no entanto, consagrada a um fim mais elevado e mais abrangente. Como uma sociedade perfeita, engloba todas as outras associações que os seres humanos são capazes de constituir, inclusive a família, cujo fim subordina ao seu próprio, que é o bem humano completo.[14] Só no âmbito da sociedade civil é que o homem pode alcançar a plenitude da vida, tanto que o homem que leva uma vida solitária longe da companhia de seus semelhantes ou fica aquém da perfeição humana tal como um animal, ou já ultrapassou essa perfeição e alcançou um estado de autossuficiência semelhante ao de um deus.[15]

Tal como o corpo humano ao qual tanto é comparada, a cidade é composta de uma multiplicidade de partes heterogêneas, cada uma das quais tendo sua própria tarefa ou função específicas. Uma vez que a parte individual é muitas vezes movida por paixões e desejos que não coincidem com os de outras partes, é essencial que em uma cidade haja uma autoridade única cuja tarefa adequada seja cuidar do bem comum e manter a ordem e unidade entre os seus vários componentes. A autoridade política é o elemento determinante da cidade ou sua "forma", como Aristóteles a denominara, por analogia com a doutrina da matéria e da forma como os princípios constitutivos dos seres naturais. Uma cidade sem regime é como um corpo sem alma: na medida em que não se pode sequer falar dela, é uma cidade só no nome. Assim, se a cidade é natural, a autoridade política, que é indispensável para ela, também é natural, ao contrário da escravidão, que, para Aquino e para a tradição cristã antes dele, não está enraizada na natureza do homem enquanto homem, mas na natureza decaída do homem.[16] A autoridade política difere da escravidão na medida em que constitui um governo de homens livres sobre homens livres e tem como seu objeto o bem de todos os cidadãos que, como homens livres, existem por si mesmos. O escravo, por outro lado, existe por causa de outro e, portanto, não é governado para seu próprio bem, mas para o bem de seu amo.

Decorre do que foi dito acima que a cidade é mais que a soma de suas partes e seu fim total mais do que a soma dos interesses particulares dos seus membros. Com certeza, essa meta não é diferente da meta do homem sozinho; mas, uma vez que o homem sozinho depende da cidade para o seu pleno desenvolvimento, o fim da cidade assume a natureza de um bem comum, isto é, de um bem que, embora numericamente uno, é, todavia, partilhado por todos os cidadãos daquela cidade.[17] Assim como o todo é mais importante do que a parte e anterior a ela como aquilo a que a parte é ordenada e sem o que não poderia existir, assim a cidade é anterior ao indivíduo, na ordem de causalidade final, e seu bem é maior em dignidade e "mais divino" que aquele de cada

---

14 *Summa Theologiae*, I-II, qu. 90, 3, ad 3m.
15 *Commentary on the Politics*, I, Lect. 1, n. 39; *Commentary on the Ethics*, I, Lect. 1, n. 4.
16 *Summa Theologiae*, I, qu. 96, 3-4; qu. 92, a. 1, ad 2m; *On Kingship*, I. 1, [9-10].
17 In *IV Sent.*, Dist. 49, qu. 1, a. 1, qu. 1, sol. 1, ad 3m.

homem tomado por si só.[18] É paradoxal à primeira vista, mas não incoerente, dizer, como Aquino, que o bem comum da cidade é, em si, o bem correto, embora, obviamente, não o bem privado do cidadão.[19] Como um bem correto é o objeto de uma propensão que é mais forte do que aquilo que impulsiona o cidadão a procurar o seu bem privado. Assim, no caso de um conflito entre o bem comum e o bem privado, o primeiro, como é natural, tem precedência sobre o segundo. Isso explica por que, em casos de extrema necessidade, um homem irá sacrificar-se de modo espontâneo pela cidade da mesma forma que sacrificaria uma das mãos pelo bem de todo o corpo.[20]

O bem comum e a finalidade da autoridade política são, em primeira instância, a paz ou a harmonia das diferentes partes que se combinam para formar a cidade.[21] A paz existe quando cada parte é ajustada ao todo e funciona com razoável tranquilidade dentro dele. Mas esta unidade fundamental, juntamente com a capacidade de neutralizar as forças que ameaçam destruí-la, representa apenas a condição mínima em que a cidade é capaz de subsistir. É o objetivo menor e não o maior ao qual podem devotar-se suas energias. Acima e além da mera sobrevivência, a cidade tem como finalidade a promoção da boa vida ou da virtude de seus cidadãos.[22] A experiência revela que, individual e coletivamente, os homens são atraídos por uma variedade de bens, tais como a riqueza, a honra, a liberdade ou a virtude, e alguns dos quais são, sem dúvida, mais nobres que outros. O objetivo ou objetivos que uma determinada cidade de fato persegue são determinados primordialmente pelos homens que têm a última palavra nessa cidade e, desta forma, constituem o seu regime. O regime, nesse sentido, nada mais é senão o modo de vida de uma cidade com especial referência à maneira como o poder político é distribuído dentro dela.[23] O que distingue uma cidade de outra e lhe confere sua nobreza ou grandeza específica é exatamente o regime pelo qual se rege. O melhor regime, ou a questão de quem deve governar a cidade, desponta, assim, como o tema central da filosofia política.

Posto que os homens diferem entre si em muitos aspectos, mas sobretudo com relação à sua capacidade de conhecimento e virtude,[24] e, visto que, por natureza, o inferior é subordinado ao superior, é lógico que o melhor homem deve governar os outros e que os cargos administrativos devem ser distribuídos de acordo com a virtude. O regime mais desejável, em si, tanto por motivo da unidade como da nobreza das finalidades a que se propõe, é a monarquia ou o governo incondicional de um único homem sábio para o bem da virtude. Mas, se a monarquia absoluta é, teoricamente, o melhor dos regimes, é também o que está eivado dos maiores perigos. Devido aos vas-

18 *Summa Contra Gentiles*, III. 17. Cf. *Commentary on the Ethics*, I, Lect. 2, n. 30.
19 *Summa Contra Gentiles*, III. 24; *Summa Theologiae*, II-II, qu. 47, a. 10, ad 2^{m}.
20 *Summa Theologiae*, I, qu. 60, a. 5; *Quodlibetum*, I, qu. 4, a. 8.
21 *On Kingship*, I, 2, [17]; *Summa Theologiae*, I, qu. 103, a. 3; *Summa Contra Gentiles*, IV. 76, 4; *Commentary on the Ethics*, III, Lect. 8, n. 474.
22 *On Kingship*, II. 3, [106]; II. 4, [117-8]; *Commentary on the Ethics*, I, Lect. 1, n. 4.
23 *Commentary on the Politics*, II, Lect. 6, n. 226; Lect. 17, n. 341.
24 *Summa Theologiae*, I, qu. 96, a. 3.

tos poderes conferidos a ele, o rei, a menos que seja um homem de excepcional virtude, pode corromper-se e seu governo pode com facilidade degenerar em tirania, a qual, em condições normais, é o pior de todos os governos, uma vez que, por sua própria natureza, é o que mais se distancia do bem comum.[25] Além disso, não é tão fácil que a maioria das pessoas reconheça a virtude em comparação com as qualidades mais evidentes, embora menos genuínas, tais como a riqueza ou o nascimento nobre. É uma questão de observação comum que os homens politicamente sábios e virtuosos nem sempre e, talvez, nem em geral, sejam reconhecidos como tal por outros homens, dos quais a maioria tem pouco conhecimento real da sabedoria ou da virtude.[26] Tampouco é admissível supor que seria fácil persuadir a multidão insensata a aceitar um homem de perfeita virtude como seu único governante, pois é presumível que os interesses em nome dos quais se esperaria que governasse contrariariam os interesses menos nobres da mesma multidão. Se nada mais, a unidade da cidade exige que as reivindicações conflitantes dos vários elementos dentro dela sejam levados em consideração e reconciliados dentro dos limites do possível. Em todos ou quase todos os casos, as demandas da sabedoria e da excelência devem ser combinadas com as do consentimento. Isso significa que, para objetivos muito concretos, o melhor regime é o chamado regime misto ou o regime que combina de forma harmoniosa as melhores características da monarquia, da aristocracia e da organização política. Em apoio a essa solução clássica típica, Aquino poderia apontar um precedente sagrado, o da organização política hebraica antiga, na qual a autoridade de Moisés e de seus sucessores era equilibrada pela de um grupo de anciãos escolhidos entre o povo em geral.[27]

A estabilidade e a eficácia deste regime, ou a propósito, de qualquer regime, são asseguradas da melhor forma pelo domínio da lei, a qual se torna, na maior parte do tempo, uma necessidade prática devido à escassez habitual de homens sábios e aos abusos aos quais o governo por decreto é inerentemente exposto. Uma vez que nunca são muito numerosos os homens sábios, é mais fácil encontrar uns poucos que sejam capazes de elaborar boas leis do que encontrar muitos que sejam capazes de julgar em casos individuais. Os legisladores também têm mais tempo para deliberar e estão em melhor posição para avaliar todas as diferentes facetas de um problema do que o homem que se depara com a necessidade constante de tomar decisões sumárias. Finalmente, é menos provável que seu julgamento anuvie-se por seu envolvimento pessoal nas questões sobre as quais é obrigado a se manifestar, na medida em que as leis são propostas universalmente e levam em conta os eventos futuros.[28] As leis são o instrumento privilegiado da política e sua posição em relação às obras do homem é como a de universais para particulares. É através delas, mais do que por qualquer outra interferência, que o governante promove a justiça e a bondade moral entre os cidadãos. A

---

25 *On Kingship*, I. 2-3; *Summa Theologiae*, I-II, qu. 105, a. 1, ad 2m.
26 *Commentary on the Politics*, II, Lect. 5, n. 212.
27 *Summa Theologiae*, I-II, qu. 105, a. 1; *On Kingship*, I. 6, [42].
28 *Summa Theologiae*, I-II, qu. 95, 1, ad 2m.

virtude moral é adquirida precisamente pela repetição dos atos que a lei prescreve, ou pela vida habitual e pela educação sob boas leis.[29] Daí a importância da legislação, que assume um caráter arquitetônico e constitui o ato mais importante da arte política.[30] Permanece o fato de que as leis são promulgadas, executadas e, sempre que necessário, alteradas pelos homens. Em uma palavra, são, elas próprias, os produtos do regime em que se originam. Somos, assim, levados de volta para a noção de regime como fenômeno político fundamental e tema norteador da filosofia política.

Até aqui, a filosofia política de Aquino parece harmonizar-se de forma substancial com a de Aristóteles, da qual ostensivamente deriva. Uma análise mais atenta, no entanto, revela que, ao assumir a concepção de Aristóteles sobre a natureza política do homem e da vida humana, Aquino modificou-a profundamente sob a influência do cristianismo e do estoicismo e como consequência do alto grau de clareza e de certeza que ambas essas tradições atribuem à noção de Deus como legislador. A excelência humana já não é definida ou circunscrita pelas condições da vida política. Através do conhecimento da lei natural, o homem concorda diretamente com a ordem comum da razão, para além da ordem política à qual pertence como cidadão de uma determinada sociedade. Ao compartilhar dessa lei, descobre-se, junto com todos os outros seres inteligentes, um membro de uma comunidade universal, ou *cosmopolis*, governada pela providência divina e cuja justiça é muito superior à de qualquer outro regime humano. A dissociação implícita em tal ponto de vista entre o melhor regime humano e a ordem social perfeita é ainda mais acentuada pelos ensinamentos cristãos e tomistas, segundo os quais toda ordem natural é, por sua vez, sujeita à ordem da graça ou lei divina. Por conseguinte, o melhor regime não é simplesmente, como era para Aristóteles, obra do homem ou da razão prática guiada pela filosofia. É sinônimo do reino de Deus e é real ou obtenível em todos os tempos por meio da graça salvadora de Deus. A sociedade civil deixa de ser a única responsável pela totalidade da virtude moral e é ela própria julgada por um padrão mais elevado com o qual as ações humanas devem estar em conformidade universal. Torna-se parte de um amplo conjunto que abarca todos os homens e todas as cidades e é, por isso mesmo, privada de seu *status* privilegiado como o único horizonte que limita o âmbito da atividade moral do homem, define as metas a que pode aspirar e determina a ordem básica de suas prioridades.[31]

O caráter transpolítico da doutrina tomista revela-se, entre outras coisas, pelo modo como Aquino separa a moral e a ciência política. O *Comentário sobre a Ética* faz grande esforço para destacar que a unidade da família ou da cidade não é uma unidade orgânica, mas uma unidade de ordem apenas e, por conseguinte, que cada um dos membros dessas sociedades mantém uma esfera de ação que é diferente daquela do todo. A partir desta observação, Aquino chega à conclusão de que a ética, a economia e

---

29 *Commentary on the Ethics*, X, Lect. 14; II, Lect. 1, n. 251; *Summa Theologiae*, I-II, qu. 92, a. 1.

30 *Commentary on the Ethics*, VI, Lect. 7, n. 1197; X, Lect. 16, n. 2165.

31 *Summa Theologiae*, I-II, qu. 72, 4. Cf. I-II, qu. 21, a. 4, ad 3m; qu. 91, a. 1; *On Kingship*, II. 1, [94]; *De Perfectione Vitae Spiritualis*, 13.

a política não constituem uma ciência composta de três partes, mas três ciências separadas e especificamente distintas, com isso investindo tanto a ética como a economia com uma autonomia que não possuem no esquema aristotélico.[32] Esses ensinamentos encontram um paralelo significativo na discussão de Aquino sobre o direito natural que faz parte de seu tratado sobre a justiça particular e segue a tradição de Ulpiano e dos juristas romanos, que trataram do direito natural como uma divisão do direito privado, em vez da de Aristóteles, na qual a questão do direito natural é abordada inteiramente dentro do contexto da justiça legal.[33] Ao discutir a disposição do cidadão virtuoso para dar sua vida por seu país, Aquino observa que tal ato seria o objeto de uma inclinação natural se o homem fosse, por natureza, parte da sociedade pela qual se sacrifica.[34] É dado a entender, por essa observação, que o relacionamento do homem para com uma determinada sociedade civil, enquanto distinta de outras sociedades civis, não é natural apenas, mas adquirida. Apesar de Aquino concordar com Aristóteles que o homem que se isola da sociedade e dos negócios de seus semelhantes ou é sobre-humano ou menos do que humano, seu exemplo de pessoa superior cuja perfeição excede os limites da sociedade civil não é o do filósofo, a quem é provável que Aristóteles tivesse em mente, mas o de S. Antônio, um eremita do século III, notório, entre outras coisas, por sua oposição à filosofia.[35] Finalmente, para citar apenas mais um exemplo, Aquino interpreta a afirmação de Aristóteles de que a virtude moral é relativa ao regime como uma referência à relativa bondade do homem como cidadão, não à sua bondade absoluta enquanto homem. Esta última é considerada inseparável da sabedoria prática, cujos princípios fundamentais são naturalmente conhecidos e compreendidos por todos, independentemente do regime político.[36] Nessas circunstâncias, a noção de melhor regime como a condição básica e indispensável para a felicidade dos indivíduos e das cidades perde a sua suprema importância, tal como a perde a filosofia política em si, da qual o melhor regime depende para sua efetivação.

A Virtude Moral e as Leis Naturais

Tanto a base teórica como as implicações práticas da posição tomista são bem discerníveis no tratamento que dá Aquino às virtudes morais. Esse tratamento pode ser descrito como uma tentativa de definir como o homem deve agir em função daquilo que é ou de sua natureza racional. Como tal, apela diretamente a princípios que não são inerentes à ciência moral, mas foram tomados de empréstimo da ciência natural a

32 *Commentary on the Ethics*, I, Lect. 1, n. 5-6; VI, Lect. 7, n. 1200; *Summa Theologiae*, II-II, qu. 47, a. 11, s. c.

33 *Summa Theologiae*, II-II, qu. 57.

34 *Summa Theologiae*, I, qu. 60, a. 5.

35 *Commentary on the Politics*, I, Lect. 1, n. 35. Athanasius, *Life of Anthony*, 72ss.

36 *Commentary on the Politics*, I, Lect. 3, n. 376. Cf. *Summa Theologiae*, I-II, qu. 92, a. 1, corp. e ad 4m; 1-II, qu. 58, a. 4.

que devidamente pertencem.[37] Pressupõe, assim, por parte do leitor, uma compreensão abalizada da natureza do homem e de sua finalidade natural tal como apreendidas pelo intelecto especulativo. De modo geral, apresenta um aspecto mais doutrinário ou mais estritamente dedutivo do que o de Aristóteles.

Em certa medida, a diferença entre os dois autores já está evidente no *Comentário sobre a Ética* de Aquino. Nos livros II a V da *Ética*, Aristóteles apenas lista 11 virtudes morais sem indicação precisa quanto à razão para a ordem em que são apresentadas e pouco ou nenhum esforço faz para relacionar essas virtudes à alma humana e a seus diferentes elementos. Sua discussão fica apenas no plano da virtude moral e se limita a uma elucidação dos fenômenos morais tal como se revelam aos homens decentes e honestos, distintos dos filósofos. Seu destinatário típico é o "cavalheiro" ou o homem de bons hábitos morais e opiniões que pressupõe tacitamente a decência e não precisa ser convencido da superioridade intrínseca da vida moral sobre a vida imoral. Seu objetivo declarado é o de esclarecer e articular o que o homem bem-nascido e bem-educado já sabe de maneira confusa e aceita com base em sua própria experiência e educação, mas sem qualquer consciência de seus pressupostos teóricos. Em conformidade com essa finalidade eminentemente prática, abstém-se de qualquer referência expressa às premissas especulativas sobre as quais, em última análise, se fundamenta a moral, mas cujo conhecimento tem apenas remota utilidade para a pessoa que está mais preocupada com a real prática da virtude do que com uma compreensão profunda de suas raízes na natureza humana. Assim como se pode ser um bom carpinteiro sem ter estudado a ciência da geometria, do mesmo modo se pode ser um bom homem sem se ter engajado em um estudo científico dos atos humanos. Em termos simples, a questão que a discussão como um todo suscita é: "o que é um homem bom?", e não: "por que se deve ser um homem bom?". A resposta que fornece para essa pergunta extrai seu principal apoio do destaque que a moralidade alcança na mente do homem para quem a bondade moral tornou-se, por assim dizer, uma segunda natureza, e não do conhecimento que pode ser obtido por meio de uma investigação filosófica do homem como ser natural. O relato culmina com uma descrição da magnanimidade e da justiça, as duas virtudes gerais que resumem ou definem a perfeição do homem como indivíduo e como ser social, respectivamente.

A interpretação de Aquino das seções correspondentes da *Ética* vai além do que está explícita ou implicitamente contido no texto por trazer à luz os motivos que se supõe justificarem o método de procedimento de Aristóteles. Coragem e moderação têm como matéria adequada o que Aquino chama de paixões primárias, tais como a raiva e a luxúria. Em seguida, vêm as virtudes relacionadas com as paixões secundárias, que podem ser relativas tanto a bens quanto a males externos ou a ações externas. Ao primeiro grupo pertencem a liberalidade e a munificência, que regulam a utilização da riqueza; as virtudes relacionadas à honra, das quais a principal é a magnanimidade, e a moderação. Ao segundo grupo pertencem a cordialidade, a simplicidade e a perspicácia

37 Cf. *Summa Theologiae*, I, qu. 60, a. 5.

cortês. Estas, por sua vez, são seguidas pela justiça, que tem como objeto as ações externas em si, em oposição às paixões internas com a qual todas as virtudes anteriores se relacionam. A ordem em que essas virtudes são examinadas por Aristóteles encontraria sua razão de ser no fato de que as paixões primárias, por tratarem dos bens que têm relação direta com a preservação da vida ou dos males que ameaçam a sua destruição, prevalecem sobre as paixões secundárias, que se preocupam com bens menos vitais, e também com o fato de que, uma vez que as ações se originam nas paixões, é compreensível que o tratamento das últimas preceda o das primeiras.[38] Pergunta-se, porém, em que medida a explicação "científica" de Aquino, independentemente de seus méritos intrínsecos, respeita o teor do texto de Aristóteles. Para começar, a distinção que estabelece entre as paixões primárias e secundárias conduz a uma maior valorização da coragem e da moderação, em detrimento de outras virtudes mais espetaculares, porém menos necessárias e menos comuns, tais como a munificência e a magnanimidade, que podem ser consideradas como um dos focos principais da discussão de Aristóteles sobre a vida moral. Além disso, a interpretação proposta introduz na discussão um princípio analítico que é estranho, se não ao pensamento de Aristóteles, pelo menos à maneira peculiar em que as questões morais são abordadas na *Ética*.

Esta conclusão é confirmada de maneira ainda mais impressionante na *Summa Theologiae*, o tratado de Aquino sobre a virtude moral, em que a classificação aristotélica é totalmente abandonada em favor de um arcabouço platônico-estoico modificado que reduz todas as virtudes morais às quatro chamadas virtudes cardeais da temperança, coragem, justiça e prudência.[39] Cada uma dessas virtudes é ligada a uma ou outra das potências da alma a qual determina e cujas operações aperfeiçoa. A temperança tem como seu sujeito a parte apetitiva ou concupiscível, na qual introduz a ordem da razão, principalmente por meio da imposição das restrições adequadas sobre o desejo do homem para os prazeres associados aos sentidos do tato e do paladar. A coragem é a virtude que purifica a parte impetuosa ou irascível e capacita o homem a superar os medos que poderiam impedi-lo de buscar o bem racional. A justiça encontra-se na vontade e regula todos os aspectos das relações do homem com outros homens. Por todas estas três virtudes o homem é devidamente ordenado para seu fim natural ou para o bem ditado pela razão. Mas, além de voltar-se para o fim correto, o homem deve ser também capaz de deliberar, escolher e prescrever os meios que conduzam a este fim. Esse é o papel da prudência, que é uma virtude intelectual na medida em que tem a razão como seu sujeito, mas que também está incluída entre as virtudes morais, na medida em que seu exercício apropriado depende da purificação do apetite pelas três virtudes anteriores.

Todas as outras virtudes morais são agrupadas sob uma ou outra dessas quatro virtudes em geral, quer como partes subjetivas, partes em potencial ou partes integrantes. As partes subjetivas são as diversas espécies em que pode ser dividida uma determinada virtude de acordo com a matéria de que trata. A prudência do governante,

---

38 *Commentary on the Ethics*, III, Lect. 14, n. 528.

39 Cf. *Summa Theologiae*, I-II, qu. 61.

por exemplo, supera a do súdito simples e difere especificamente dela pelo fato de que se desdobra para o bem comum de toda a cidade ou reino; todavia, ambas estão de acordo com a definição de prudência, da qual constituem duas formas distintas e completas.[40] As partes potenciais são as virtudes que lidam com algum ato ou matéria secundários da virtude principal e, por conseguinte, não contêm em si toda a essência ou o poder dessa virtude, como é o caso, por exemplo, da liberalidade e da amizade, cuja matéria, embora não seja coextensiva com a da justiça, recai dentro do mesmo campo, uma vez que tem a ver com a ordenação correta das relações entre os homens.[41] As partes integrantes não são virtudes completas em si mesmas, mas representam os vários elementos que contribuem para a formação de uma virtude completa. Assim, memória, criatividade, cautela, circunspeção e afins são todos componentes necessários para um único ato perfeito de prudência.[42] Desta maneira, constitui-se, de modo gradual, um catálogo de virtudes morais que é ao mesmo tempo completo e evidentemente enraizado em uma análise teórica da natureza e das partes da alma humana.

Compreenderemos o significado mais amplo do procedimento analítico de Aquino se nos dedicarmos a uma reflexão sobre as dificuldades específicas suscitadas pela doutrina aristotélica da virtude moral como uma média entre dois extremos.[43] Como as ações humanas podem desviar-se da norma da razão, quer por excesso ou por defeito, o comportamento virtuoso ou racional exige que ambos os extremos sejam evitados e que a média correta seja observada em todos os momentos. Na maior parte das vezes, a média em questão é relativa ao sujeito ou ao agente e pode ser verificada apenas com referência às circunstâncias específicas de uma determinada ação, incluindo o próprio agente. A razão diz-nos, por exemplo, que a comida e a bebida são necessárias para a vida, mas não pode especificar, a não ser da forma mais geral, o quanto este ou aquele homem deve comer e beber. O que é demais para um homem pode não ser suficiente para outro e vice-versa; o que é adequado em determinadas circunstâncias ou em um determinado momento pode ser inadequado e digno de condenação moral em outros momentos e em circunstâncias diferentes. É fácil imaginar uma situação em que a própria virtude possa aconselhar que se aja de forma contrária às normas de conduta vigentes ou das que têm a aprovação geral. Surge logo uma pergunta, no entanto, relativa ao princípio à luz do qual deve ser tomada uma decisão desse tipo. É característico da abordagem empírica de Aristóteles que a sua discussão deste problema não aluda a qualquer norma fora da esfera da moralidade ou a qualquer fim transmoral a que se poderia recorrer a fim de justificar ocasionais desvios do governo comum. A *Ética* não declara expressamente que a média da razão é a média tal como um homem prudente, que é, por assim dizer, uma lei em si mesma, poderia determiná-la. Mas, embora essa solução possa ser considerada adequada para fins de ação, obviamente deixa algo a

40 *Summa Theologiae*, II-II, qu. 47, a. 11; qu. 48, a. 1; qu. 50, a. 1-2.
41 *Summa Theologiae*, II-II, qu. 80, a. 1.
42 *Summa Theologiae*, II-II, qu. 49.
43 Cf. Aristóteles, *Ética*, II. 6.

desejar do ponto de vista teórico e, de fato, dá como comprovada a questão, uma vez que pouco mais faz que sugerir que a média correta é a média, conforme estabelecida por um homem prudente, o qual é, ele próprio, definido como uma pessoa que habitualmente escolhe a média correta.[44]

A mesma dificuldade é encontrada quando se examina a doutrina aristotélica da verdade prática. A verdade prática, no sentido pleno da expressão, ou referindo-se à ação em uma situação específica, não é apenas uma questão de conhecimento. Exige que se leve em conta não apenas a natureza de um determinado ato, mas também as diversas circunstâncias que o rodeiam. Mas essas circunstâncias são inúmeras e literalmente impossíveis de avaliar. Se, de modo a agir de forma virtuosa, o homem fosse obrigado a conhecer todas as circunstâncias relevantes para suas ações, nunca seria capaz de se mover ou de se abster de se mover. Resulta, então, que um juízo prático ou prudente pode ser objetivamente incorreto e, no entanto, moralmente correto. Uma pessoa que, por engano, e sem qualquer negligência da sua parte, ministre o medicamento errado a um paciente realiza um ato moralmente bom, embora possa acarretar graves danos. Na verdade, mesmo se fosse possível uma avaliação completa e rigorosa dos fatos objetivos de uma situação concreta ainda não seria suficiente para assegurar o caráter moral da ação pessoal. A verdadeira virtude exige que se siga o bem de acordo com o modo do bem, e não apenas de acordo com o modo de pensar. Isso implica, por parte do agente, em um desejo habitual para o bem tal como se revela e é conhecido por ele. As questões que solicitam a atenção de um homem de moral não são questões que possam ser levantadas de maneira objetiva e imparcial apenas; são inseparáveis do autor da pergunta, e as respostas resistem à análise apenas em termos de razão. Em palavras um tanto diferentes, a verdade do juízo prático é medida pela conformidade da mente com o apetite purificado, em oposição à verdade do juízo especulativo, que é medida pela conformidade da mente com o que é ou com o seu objeto. Mas, se é assim, todo argumento, como indica corretamente Aquino, mais uma vez parece ser circular: a verdade ou razão correta em questões práticas depende da concordância entre uma ação específica e o apetite purificado, que é em si determinado pelo fato de estar de acordo com a razão correta.[45]

Ao tentar resolver esse duplo problema, Aquino mais uma vez explicita aquilo que, na melhor das hipóteses, Aristóteles deixara apenas implícito. Apesar de esboçada no *Comentário sobre a Ética*, sua proposta encontra sua expressão mais detalhada e completa no famoso tratado sobre a lei da *Summa Theologiae*.[46] Sua originalidade é indicada pelo fato de não ter equivalente em Aristóteles e contar, para a maior parte de sua substância, com as teorias do direito natural anteriores de Cícero e de Agostinho. Em suma, consiste em mostrar que, embora seja verdade que a escolha dos meios

44 Aristóteles, *Ética*, 11. 6, 1107^{a}1.

45 *Commentary on the Ethics*, VI, Lect. 2, n. 1131. Cf. *Summa Theologiae*, I, qu. 1, a. 6, ad 2^{m}; qu. 14, a. 16; Aristóteles, *Ética*, X. 5, 1176^{a}4 segs.

46 *Summa Theologiae*, I-II, qu. 90-108.

para alcançar um determinado fim seja tarefa da razão, o fim que o homem persegue como ser moral já lhe é designado por natureza e pré-contido em seu desejo inato por esse fim. A natureza deve ser entendida precisamente como o princípio intrínseco de uma propensão determinada e necessária, ou, como Aquino a define alhures, um compartilhar da arte divina por meio da qual até os seres não racionais são forçados a agir conforme a razão.[47] Como o próprio homem é um ser natural, existe nele, antes de qualquer deliberação, uma propensão de todo o seu ser para o fim ou fins a que, como todos os outros seres naturais, é ordenado de modo uniforme. Assim, como uma substância, naturalmente procura a sua própria preservação; como animal, compartilha com outros animais um desejo natural para a procriação e educação dos filhos; e, como ser racional, é naturalmente propenso a bens humanos específicos, tais como a vida política e o conhecimento da verdade.[48]

Justamente porque é dotado de razão, o homem participa da ordem da providência divina de modo mais perfeito que todos os outros seres naturais. Através do conhecimento que tem de seu fim e das propensões naturais que revelam sua existência, fica de imediato consciente dos princípios gerais que regem sua conduta. Como ditames da razão prática, esses princípios constituem uma "lei", promulgada pela própria natureza, que lhe permite distinguir entre o certo e o errado e serve como critério infalível da bondade ou maldade de suas ações.[49] Seus preceitos mais universais compõem o objeto de um hábito especial ao qual Aquino denomina consciência ou, de modo mais correto, sindérese, que é paralela ao hábito das primeiras e autoevidentes premissas das quais provêm todas as manifestações na ordem especulativa.[50]

O uso exclusivo das palavras "consciência" (*suneidêsis*) e "sindérese", que não ocorrem em Aristóteles, mas sim na tradição grega posterior e na tradição cristã inicial através das quais foram transmitidas aos autores da Idade Média, já é sintomático do sabor não aristotélico dos ensinamentos tomistas sobre este assunto. Há mais, porém. Uma vez que são considerados leis no sentido estrito e próprio do termo, os princípios morais em questão assumem um caráter obrigatório que não tinham para Aristóteles e para a tradição filosófica em geral. Porque a lei natural não apenas recomenda ou desencoraja determinadas ações como intrinsecamente nobres ou vis, mas as comanda ou proíbe sob pena de represálias, se não nesta vida, pelo menos na próxima. Assim, é nítida a pressuposição tanto da imortalidade pessoal da alma humana como da existência de um Deus onisciente e onipotente que governa o mundo com sabedoria e equidade e em cujos olhos todas as ações humanas individuais são ou meritórias ou

---

47 *Commentary on the Physics*, II, Lect. 1 e Lect. 14, n. 268; *Commentary on the Ethics*, I, Lect. 1, n. 11. Cf. *Commentary on the Metaphysics*, V, Lect. 5.

48 *Summa Theologiae*, I-II, qu. 94, 2.

49 *Summa Theologiae*, I-II, qu. 91, 2.

50 *Summa Theologiae*, I, qu. 79, a. 12-13; I-II, qu. 19, a. 5-6; *De Veritate*, qu. 16; in *II Sent.*, Dist. 24, qu. 2, a. 3. O emprego da palavra sindérese (*suntêresis*, literalmente, "conservação") neste contexto pode dever-se inicialmente a uma transcrição equivocada de *suneidêsis* ("consciência") em um trecho de ampla circulação do *Comentário sobre Ezequiel* (I, 4) de S. Jerônimo.

merecedoras de castigo.[51] Qualquer violação de seus preceitos revela mais do que um afastamento da razão ou uma simples ausência do bom gosto, pois traz a marca de uma ofensa contra Deus, o doador e fiador da lei natural, que, além da perda desses bens internos, como a felicidade e a virtude, dos quais o pecador se priva, inflige sanções externas de acordo com a gravidade do delito.[52] Dentro desse contexto, toda a vida moral do homem adquire uma orientação completamente nova; deixa de ser entendida apenas em termos de plenitude ou realização humanas e passa a ser, em última instância, uma questão de cumprimento voluntário e grato de uma lei divina autorizada e incondicionalmente compulsória.

Deve-se acrescentar, de pronto, que a lei natural fornece apenas as normas mais gerais para o comportamento humano ou as fundações inabaláveis sobre as quais repousa o conhecimento que tem o homem da ordem moral. A lei representa o primeiro, mas nem por isso suficiente, governo da razão entre os homens. Apenas seus mais elevados princípios são conhecidos por todos, sem exceção, e mesmo estes são em geral amplos demais para serem de uso imediato na orientação das ações de cada um. Precisa, portanto, ser complementada por outra lei, a qual é formulada através do esforço e da dedicação humanos, e, por esse motivo, é chamada lei humana. Os preceitos da lei humana decorrem, eles próprios, do direito natural, quer por meio de determinações específicas de uma regra geral, quer de conclusões a partir de princípios indemonstráveis. A lei natural, por exemplo, prescreve que Deus deve ser honrado e adorado; mas o culto divino implica a realização de determinados atos ou ritos que podem variar de acordo com o tempo e o lugar e que devem ser especificados pela razão humana. Da mesma forma, a partir do princípio geral de que se deve abster de ofender a outros, a razão infere que não se deve matar, roubar ou cometer adultério.[53]

Escusado será dizer que nem todos esses princípios comportam as mesmas provas ou induzem à mesma necessidade. Na maioria dos casos, sua universalidade é limitada pela "deformidade" ou extrema contingência da matéria à qual se referem, não menos do que pela imperfeição e pela instabilidade relativas da natureza humana. As ações humanas sempre envolvem pormenores e sua moralidade pode ser afetada por qualquer uma das inúmeras circunstâncias pelas quais se fazem acompanhar. Via de regra, a justiça exige que um objeto emprestado ou depositado seja devolvido a seu proprietário, mas isso não quer dizer que alguém tenha a obrigação moral de entregar um carregamento de armas para uma pessoa que pretende trair seu país. Além disso, nem todos os homens são capazes do mesmo grau de virtude ou perfeição moral, seja por motivo de idade, disposição natural ou hábitos previamente adquiridos. Um princípio moral que faz exigências impossíveis e, portanto, absurdas, sobre um determinado súdito ou grupo de súditos deve ser alterado para se adequar à situação à qual é apli-

51 *Summa Theologiae*, I-II, qu. 18, a. 9; qu. 21, a. 4; qu. 96, a. 4; qu. 98, a. 5; qu. 99, a. 1 e 5; qu. 100, a. 2.

52 *Summa Theologiae*, I-II, qu. 71, 6, ad 5^m^; *Summa Contra Gentiles*, IV. 140.

53 *Summa Theologiae*, I-II, qu. 95, 1-2; qu. 91, a. 2, ad 2^m^.

cado.[54] Quanto mais específico o princípio, mais variável e menos infalível se torna. Por esse motivo, a ciência moral, ao contrário das ciências naturais, oferece pouca certeza e deve contentar-se em apresentar a verdade em termos gerais e esquematizados.[55]

A pergunta decisiva, então, e a real controvérsia entre Aquino e Aristóteles, não é se os princípios morais estão sujeitos a alterações, mas se há quaisquer princípios morais de que nunca é permitido desviar-se e que conservam o seu caráter obrigatório, mesmo nas mais extremas situações. Enquanto Aristóteles diz apenas que todos os direitos naturais são variáveis,[56] Aquino distingue entre os preceitos comuns ou primários da lei natural, os quais todos os homens devem respeitar em todos os momentos, e seus preceitos adequados ou secundários, que estão sujeitos às variações impostas pelas circunstâncias. Os primeiros diferem dos últimos tanto pelo seu maior grau de cognoscibilidade como por sua maior proximidade ao fim natural do homem. Tal é o caso das prescrições contra o assassinato, o adultério e o roubo, que não sofrem nenhuma exceção humana e de que só Deus, como o autor da lei natural, pode dispensar, em certos casos, como fez quando ordenou que Abraão matasse seu filho Isaac. A esta categoria de leis universais válidas pertencem todos os mandamentos do Decálogo, inclusive as prescrições contra a idolatria e o uso do nome do Senhor em vão, que, ao contrário dos preceitos cerimoniais e judiciais do Antigo Testamento, não foram revogados pela Nova Lei.[57]

A mesma distinção entre os preceitos primários e secundários é tomada como pressuposto pelo tratamento que dá Aquino à controversa questão da justificabilidade ou inculpabilidade de ações imorais realizadas sob coação. Aristóteles abandonou a questão ao dizer de modo um tanto inconcluso que há "talvez" alguns atos odiosos com os quais não se deve consentir, mesmo ao preço da morte após os sofrimentos mais terríveis, e encerrou sua discussão com a afirmação de igual ambiguidade de que "o louvor e a culpa são concedidos àqueles que cedem à compulsão e àqueles que não o fazem".[58] Ao comentar esta passagem, Averróis explica que a afirmação de Aristóteles está relacionada ao fato de que o homem que sucumbe à coerção pode ser responsabilizado em um lugar, mas não em outro, sugerindo que, quando a tortura física ou moral extrapola os limites da resistência humana comum, a distinção entre ações corretas e incorretas passa a ser, de modo geral, uma questão de mandamento positivo.[59] Aquino, por outro lado, interpreta a palavra "talvez" em seu sentido retórico, e não literal. Afir-

---

54 *Summa Theologiae*, I-II, qu. 94, a. 4; qu. 96, a. 2; II-II, qu. 57, a. 2, ad 1^{m}.

55 *Commentary on the Ethics*, I, Lect. 3, n. 35; II, Lect. 2, n. 258-9.

56 Aristóteles, *Ética*, v. 7, 1 134^{b}25 segs.

57 *Summa Theologiae*, I-II, qu. 94, 5, ad 2^{m}; qu. 97, a. 4, ad 3^{m}; qu. 99, a. 3, ad 2^{m} e a. 4; qu. 100, a. 8, ad 3^{m}; Suppl., qu. 65, a. 1. Cf. também I-II, qu. 100, a. 1 e qu. 104, a. 1, ad 3^{m}, onde diz-se que o dever de amar e honrar a Deus ou as injunções contra a idolatria e tomar o nome do Senhor em vão, enquanto parte da lei natural, devem sua certeza não apenas à razão humana, mas à razão humana instruída por Deus ou informada pela fé.

58 Aristóteles, *Ética*, III. 1, 1110^{b}24-33.

59 Averrois, *In Moralia Nicomachia Expositio*, Veneza, 1562, p. 31 I.

ma, com ênfase, que determinadas ações devem ser totalmente condenadas e, como corroboração, cita o exemplo de S. Lourenço, que preferiu a morte pelo fogo em lugar de fazer sacrifícios aos ídolos. Assim, interpreta a observação final de Aristóteles como se significasse não que a vítima da coação pode, às vezes, ser perdoada ou digna de piedade, tal como estava implícito no texto aristotélico, mas que jamais pode escapar da culpa ou da condenação.[60]

Uma vez que a lei que proíbe tais ações representa as intenções do legislador, assim como o bem comum da sociedade para a qual essa intenção em princípio se dirige, nunca pode ser posta de lado pelo fato de que o próprio legislador teria permitido que fosse transgredida em nome de uma lei maior se tivesse tido consciência das circunstâncias imprevistas que tornam a sua observância indesejável em uma situação particular.[61] Os princípios mais gerais da lei natural são, portanto, diretamente aplicáveis à sociedade humana e não têm de ser diluídos para se operacionalizar. É eliminada, de uma vez por todas, a possibilidade de que o bem comum ou a preservação da sociedade possam, por vezes, compelir-nos a agir de forma contrária a esses princípios. Entre as exigências da justiça e da sociedade civil existe uma harmonia fundamental e necessária. A ordem social perfeita existe ou é capaz de existir de fato e não apenas no discurso. A justiça civil não apenas aproxima da justiça no sentido absoluto, mas, de fato, coincide com ela. Do mesmo modo, a perfeição do homem como indivíduo acaba por ser idêntica à sua perfeição como cidadão.[62]

Como consequência, a justiça civil e a coragem, as duas virtudes relacionadas de modo mais estreito com o bem-estar da cidade, adquirem um novo e mais nobre *status*. A controvérsia entre a justiça e a magnanimidade é decidida em favor da justiça, que emerge como a mais elevada das virtudes morais, sem qualquer restrição.[63] Pelo mesmo motivo, Aquino é capaz de remover a ambiguidade inerente no tratamento da coragem por Aristóteles e falar de forma inequívoca da coragem como a virtude que se preocupa, acima de tudo, com a morte que se enfrenta na defesa do país.[64] A solução harmônica que propõe para o problema da sociedade civil também elimina a necessidade de mentiras nobres, tanto mais que a crença nos deuses da cidade, equivocada, porém salutar, é substituída pela aceitação do Deus único e verdadeiro, a qual se torna uma exigência da lei natural. A sabedoria pode, doravante, governar sem recorrer à mentira. A ausência antes observada de qualquer real esoterismo nos ensinamentos políticos de Aquino é explicada não só pela reabilitação da filosofia no mundo cristão, mas, de modo mais radical, através da reconciliação que a posição tomista presume entre as exigências da justiça e da sociedade civil.

---

60 *Commentary on the Ethics*, III, Lect. 2, n. 395-7.

61 *Summa Theologiae*, I-II, qu. 100, a. 8.

62 *Commentary on the Ethics*, V, Lect. 11, n. 1003; *Summa Theologiae*, I-II, qu. 92, a. 1, ad 3m.

63 *Summa Theologiae*, I-II, qu. 66, a. 4; II-II, qu. 58, a. 12.

64 *Commentary on the Ethics*, III, Lect. 14, n. 537.

Essa reconciliação encontra uma de suas mais claras ilustrações na reinterpretação que faz Aquino da doutrina aristotélica da escravidão legal. De acordo com o direito romano e os princípios do *jus gentium*, Aquino defende não apenas a necessidade, mas a justiça dessa prática, que apresenta como benéfica tanto para o conquistador como para o conquistado, uma vez que poupa a vida do último e garante para o primeiro os serviços de uma população subjugada.[65] Sobre este ponto, seus ensinamentos estão mais uma vez em desacordo com os de Aristóteles, que contempla a servidão dos homens que não são escravos por natureza como um mal necessário justificado pelas demandas superiores e mais prementes da sociedade como um todo e, por conseguinte, como mais uma indicação do caráter irremediavelmente defeituoso e autocontraditório da justiça humana no plano da sociedade civil.

Fé Bíblica e Filosofia

A doutrina da lei natural de Aquino constitui exemplo primoroso do nível moral e político da síntese tomista entre a fé bíblica e a filosofia aristotélica. Como uma lei da natureza, a lei natural compartilha da razão e não pode ser reduzida apenas à vontade de Deus. As ações que ordena ou proíbe são intrinsecamente boas ou más; não são boas ou más somente por serem impostas ou proibidas por Deus. Como lei, no entanto, também contém uma referência explícita à vontade de Deus, da qual provém sua força motriz. Assim, fica a meio caminho entre a doutrina do direito natural da tradição filosófica não religiosa, por um lado, e do voluntarismo estrito da tradição religiosa não filosófica do outro. Distingue-se desta última por definir a lei como, em essência, um ato da razão e não da vontade, e difere da primeira por conceber Deus não só como a causa final do universo, ou o motor imóvel que move todas as coisas pela atração que exerce sobre elas, mas como legislador e causa eficiente que produz o mundo do nada e por seus comandos ativamente direciona todas as criaturas para o seu fim designado. O ponto-chave desta questão, e em torno do qual parece revolver a disputa entre a filosofia e a religião revelada, mostra ser, em última análise, a oposição entre a doutrina bíblica da criação e a doutrina filosófica da eternidade do mundo.

Aquino empenha-se para preencher a lacuna entre uma posição e outra, não por atribuir ao filósofo pagão a noção de criação divina, como fizeram alguns dos comentaristas aristotélicos anteriores, mas por sustentar que os motivos aventados por Aristóteles em favor da eternidade do mundo são, na melhor das hipóteses, apenas prováveis. De modo geral, seu argumento tende a acompanhar os *Tópicos* de Aristóteles, em que a eternidade do mundo é apresentada como um problema dialético ou como pertencente à classe dos problemas que a razão não pode resolver, em vez do tratado *Sobre o Céu*, que trata do mesmo problema de um ponto de vista científico e deixa pouca dúvida

65 *Commentary on the Politics*, I, Lect. 4, n. 75 e 79.

acerca da posição final de Aristóteles sobre o assunto.[66] Se a visão de que o mundo é eterno não pode ser provada nem refutada pela razão natural, não se pode afirmar que os ensinamentos da Revelação estejam em contradição direta com os da filosofia. O conflito entre os dois ensinamentos é atenuado ainda mais e, em parte, obscurecido pela rejeição de Aquino da disjunção entre a eternidade do mundo e sua criação por Deus; pois, segundo Aquino, mesmo se o mundo fosse eterno, ainda teria sua origem no livre-arbítrio de Deus.[67] O que a doutrina da criação traz implícito, em sua essência, afinal, não é o vir a ser do mundo (e, concomitantemente, do próprio tempo) em um dado momento no passado, não importa se próximo ou remoto, mas a contingência radical de todos os seres, a não ser Deus, e sua total dependência de Deus para sua existência. Essa doutrina encontra sua expressão metafísica na doutrina tomista típica da distinção real entre essência e existência em todos os seres exceto Deus.[68]

Contudo, não é menos verdade que, ao atribuir causalidade eficiente a Deus, Aquino seja obrigado a preservar ou restabelecer a distinção entre o intelecto e a vontade de Deus. Embora essa distinção deva ser considerada como uma distinção de razão e não, de forma alguma, uma distinção real, ainda assim tem o efeito de dar maior destaque à vontade de Deus do que a doutrina aristotélica de Deus como puro intelecto ou como o pensamento que só pensa a si. Esta conclusão é reforçada pelos motivos que Aquino alega para explicar por que, assumindo a possibilidade teórica de uma criação eterna, Deus produziu o mundo "no tempo" em vez de a partir de toda a eternidade: a não eternidade do mundo deixa mais evidente que todas as coisas devem sua origem a Deus; dissipa quaisquer dúvidas que restem sobre o fato de que Deus não cria por necessidade, mas por um ato de seu livre-arbítrio; e, finalmente, manifesta com abundante clareza o poder infinito de Deus, na medida em que a criação implica um dom total do ser, de que só Deus, que possui a plenitude do ser, é capaz.[69] O impacto de longo alcance de tal doutrina pode ser vislumbrado, embora de modo parcial e inadequado, por meio da ênfase unilateral que foi colocada na vontade e no poder dentro do pensamento filosófico e político moderno.

Mesmo que se aceitasse a interpretação de Aquino e se admitisse que os ensinamentos de Aristóteles não são incompatíveis com o dogma cristão, ainda poderia ser suscitada uma questão quanto a saber se, ao inserir os pontos de vista morais e políticos de Aristóteles em um quadro teológico ou complementá-los com ensinamentos baseados na Revelação, Aquino não alterou seu caráter original em profundidade. A questão da diferença entre os dois autores não é eliminada de vez pela sugestão ocasional de Aquino de que Aristóteles lida primordialmente com a felicidade do homem nesta vida enquanto o cristianismo se preocupa sobretudo com a felicidade do

---

66 *Summa Theologiae*, I, qu. 46, esp. a. 1; *Summa Contra Gentiles*, II. 30-38. Aristóteles, *Tópicos*, I. 11, 104^{b}16; *Sobre o Céu*, I. 2-4 e 10-12; III, 2.

67 *Summa Theologiae*, I, qu. 46, a. 2, corp. e ad 1^{m}.

68 *Summa Theologiae*, I, qu. 3, a. 4; *Summa Contra Gentiles*, I. 22.

69 *Summa Contra Gentiles*, II. 38, 15.

homem na vida futura, pelo simples motivo de que Aristóteles trata a felicidade desta vida como a única felicidade e guarda um silêncio ininterrupto sobre o tema crucial da imortalidade pessoal da alma.[70] A mudança de perspectiva efetuada pelo acréscimo de uma dimensão sobrenatural à especulação aristotélica não é menos importante por ser menos visível. Para perceber esta mudança, basta apenas refletir, por exemplo, sobre o que acontece com a magnanimidade quando combinada com a humildade – uma virtude não encontrada em Aristóteles – ou sobre o que acontece com a coragem quando a vida na Terra é examinada dentro da perspectiva mais ampla do destino eterno do homem; pois, decerto, o cristão que espera uma recompensa celestial em caso de morte no campo de batalha não é inspirado por sentimentos idênticos aos do cidadão heroico que não tem essa certeza e percebe que, ao pôr em perigo sua vida por uma causa nobre, arrisca-se à perda definitiva e irreparável de tudo o que é caro aos homens.

Formulado em termos mais amplos, o problema básico tem a ver não tanto com a concordância ou discordância entre o conteúdo da Revelação e os ensinamentos da filosofia quanto com o contraste entre a fé e a filosofia vistas como o motivo para modos de vida total e essencialmente divergentes. Não se pode ser guiado, a um só tempo, por duas normas diversas e igualmente impositivas. A aceitação da supremacia da vida de fé ou de devota resposta à palavra revelada por Deus implica necessariamente a destruição da filosofia em seu sentido original, ou, o que dá no mesmo, a reposição da ordem natural composta por filósofos e não filósofos por uma ordem sobrenatural baseada na distinção mais fundamental entre os verdadeiros crentes e não crentes. Afinal, o abismo que separa o erudito Tomás de Aquino do erudito Aristóteles é infinitamente maior do que aquele que separa o erudito Tomás de Aquino do simples, mas piedoso, Antônio.

A análise anterior apresenta a verdadeira natureza da revolução iniciada por Aquino na teologia cristã. Contrário ao que muitas vezes é dito, Aquino não batizou Aristóteles. Na verdade, declarou inválido o batismo conferido a ele por seus primeiros comentaristas e negou-lhe admissão à plena cidadania na Cidade de Deus. Ao contrário, ao atribuir a sua filosofia um papel subserviente, fez dele um servo ou escravo daquela Cidade. À luz dos próprios princípios morais de Aquino, esse tratamento não é injusto, dado que, em troca de sua contribuição para a teologia cristã, Aristóteles recebeu, se não o dom da graça, pelo menos a graça de viver. A prova é que, enquanto foi, afinal, banido do islamismo e do judaísmo, encontrou um lar permanente no Ocidente cristão. O lugar de honra que passou a ocupar na tradição cristã como o representante por excelência dos feitos mais gloriosos da razão natural é testemunha eloquente da inovação e arrojo do feito de Aquino.

O sucesso desse feito, deve-se acrescentar, nunca foi total ou inconteste. Devido à sua ousadia, Aquino entrou em conflito com os dois mais poderosos (embora desiguais em número) grupos no Ocidente. Despertou o antagonismo dos teólogos tradicionais, que se ressentiam da intrusão de um pagão incorrigível no rebanho cristão

70 *Commentary on the Ethics*, I, Lect. 4, n. 4; III, Lect. 18, n. 588-590; *Commentary on the Politics*, II, Lect. I, n. 170. Cf. *Summa Contra Gentiles*, III. 48.

e reprovavam Aquino por ter rompido a unidade da sabedoria cristã e provocou a ira dos filósofos recém-emancipados (os chamados averroístas latinos), que se opunham à escravização da própria filosofia à qual poderiam dar o crédito por tê-los libertado. O delicado equilíbrio que foi capaz de estabelecer entre os extremos da fé e da razão foi desestabilizado menos de três séculos mais tarde por dois acontecimentos revolucionários, os quais teria desaprovado, mas que, de modo longínquo, preparou ou facilitou. Um deles é o repúdio, por Lutero, da "igreja aristotélica" em nome de uma forma que supunha mais pura e menos mundana do cristianismo. O outro é o repúdio, por Maquiavel, tanto de Aristóteles como da Igreja em nome de um ideal que não era nem clássico, nem cristão, mas enfaticamente moderno.

Leituras

Aquino jamais escreveu um tratado versando de forma exclusiva e abrangente sobre o tema da política. Seus ensinamentos sobre esses assuntos e outros diretamente relacionados encontram-se sobretudo nas seções sobre a lei e sobre a virtude moral da *Summa Theologiae* e em trechos paralelos da *Summa Contra Gentiles* e outras obras teológicas. São expostos de modo metódico, embora a partir de um ponto de vista limitado, no breve tratado *Sobre a Monarquia*, escrito a pedido do Rei de Chipre. Finalmente, podem ser recolhidos de forma um pouco mais incidental entre seus comentários sobre a *Ética* e sobre os dois primeiros livros e meio da *Política* de Aristóteles. (Deve-se observar que o restante dos comentários sobre a *Política* na tradição manuscrita e as edições impressas dessa obra foram escritas não pelo próprio Tomás de Aquino, mas por seu discípulo Pedro de Auvergne.)

A *Summa Theologiae*, ou *Summa Theologica*, como é chamada às vezes, não é um tratado no sentido comum da palavra, de acordo com a forma dos tratados aristotélicos, digamos assim. Porque o seu método de procedimento é em geral desconhecido para o leitor moderno, podem ser necessárias algumas palavras de explicação em relação a ela. O trabalho como um todo é dividido em três partes. A primeira parte tem como tema geral Deus e a criação. A parte dois contém uma exposição da teologia moral de Tomás de Aquino e se divide em duas partes: a primeira é dedicada a um tratamento do fim último do homem e dos princípios das ações humanas em geral, quer intrínsecos (as virtudes e vícios) ou extrínsecos (a lei, a graça); a segunda trata principalmente das virtudes e vícios, em particular. A parte três trata, no todo, de Cristo e dos sacramentos ou do modo como, na atual economia da salvação, o homem retorna a Deus. Cada uma dessas três partes se divide em uma série de perguntas e cada pergunta em uma série de artigos que seguem de modo uniforme o padrão da assim chamada "questão disputada". Os artigos individuais recebem um título sob a forma de uma pergunta, que é seguido de imediato por uma enumeração das objeções mais importantes ou mais relevantes para a tese defendida no artigo. Em seguida, Aquino coloca a sua própria posição, com o apoio de uma autoridade reconhecida, tal como uma citação das Escrituras, dos Pais da Igreja, de Aristóteles ou de Cícero, e passa a demonstrar essa posição por meio de argumentos teológicos ou filosóficos no corpo do artigo. O artigo termina com uma resposta ponto por ponto às acusações feitas no início.

Os comentários de Aquino sobre Aristóteles pertencem a um gênero literário conhecido na Idade Média como o *commentarium ad litteram*, ou comentário literal, distinto das paráfrases simples ou glosas comumente empregadas por seus antecessores latinos. Caracterizam-se pelo extremo cuidado, bem como pela simpatia com que o texto de Aristóteles é escrutinado. O tema de cada obra e o modo de procedimento a ser adotado para lidar com ele é indicado, quer em um prefácio ou no início do comentário em si. Aquino, em seguida, divide e subdivide o texto de Aristóteles com o propósito de revelar sua estrutura global, juntamente com a relação de cada parte do seu contexto imediato e para com o todo. O comentário segue a ordem dos livros em que a tradição divide os tratados de Aristóteles e os quebra em segmentos

menores de comprimento variável, dos quais cada um constitui o objeto de uma única *lectio* ou lição. Finalmente, cada unidade de pensamento ou subdivisão final dentro desses segmentos é explicada de forma breve ou com mais detalhes, de acordo com o que as circunstâncias demandem.

O objetivo geral do comentário é interpretar o texto de Aristóteles de forma precisa e objetiva, não acrescentar-lhe ou desenvolver a partir dele um ensinamento filosófico original. Sempre que necessário, o comentário esclarece o significado das palavras mais importantes e dá seus equivalentes latinos. Indica, em relação a cada ponto específico, a natureza precisa do argumento utilizado por Aristóteles. Em alguns casos, fornece as razões que fundamentam tacitamente as suas declarações ou explicita o que estava apenas implícito no texto original. Em raras ocasiões, chama a atenção para a diferença entre os ensinamentos de Aristóteles e da Bíblia. Quaisquer dificuldades, ambiguidades ou aparentes contradições no texto são elucidadas por meio de hipóteses plausíveis baseadas em princípios que são os do próprio Aristóteles e que são retirados de preferência de uma mesma obra. Em que medida as interpretações de Tomás permanecem fiéis em todos os momentos, não só à letra, mas ao espírito de Aristóteles, é, como se poderia esperar, uma questão que tem suscitado debate entre os estudiosos. Seja qual for a resposta para essa pergunta, não se pode negar que, tanto individual como coletivamente, seus comentários revelam uma extraordinária compreensão e domínio de todo o *corpus* da obra de Aristóteles.

A. Thomas Aquinas. *On Kingship to the King of Cyprus*. Translated by Gerald B. Phelan and revised by I. Th. Eschmann. Toronto: The Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1949. Book I.

Thomas Aquinas. *Summa Theologica*. Literally Translated by the Fathers of the English Dominican Province. 3 v. New York: Benziger Brothers, 1947. I-II, qu. 90-97; qu. 100; qu. 105, a. 1 (from the treatise on law). II-II, qu. 47 and 50 (from the treatise on prudence). II-II, qu. 57-58 (from the treatise on right and justice).

Thomas Aquinas. *On the Truth of the Catholic Faith* (*Summa Contra Gentiles*). Newly Translated, with an Introduction, by Anton C. Pegis. Garden City: Image Books, 1955. Book I, Chaps. 1-7.

B. Thomas Aquinas. *Commentary on the Nicomachean Ethics*. Translated by C. I. Litzinger. Chicago: Henry Regnery Company, 1964. Book I, Lect. 1-3; Book IV, Lect. 8-11; Book V; Book VI, Lect. 7; Book X, Lect. 9-16.

Thomas Aquinas. *Commentary on the Politics of Aristotle*. Proemium; Book I, Lect. 1; Book III, Lect. 1-6. *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*. Edited by R. Lerner and M. Mahdi, with the collaboration of E. L. Fortin. New York: The Free Press, 1963, p. 298-334.

Marsílio de Pádua

circa 1275-1342

Marsílio, cuja principal obra intitula-se *Defensor da Paz* (1324),[1] foi um aristotélico cristão. Porém, são profundas as diferenças entre seu cristianismo e seu aristotelismo e as crenças do mais célebre aristotélico cristão, Tomás de Aquino. Marsílio, por assim dizer, vive em um mundo diferente de Tomás. Em todo o *Defensor*, menciona Tomás apenas uma vez, mas, mesmo assim, quando afirma citá-lo, na verdade cita apenas as palavras de um outro abalizado autor cristão, inseridas por Tomás com o nome desse autor em uma compilação. Tomás aceitara o tradicional governo eclesiástico da Igreja Romana. Marsílio admite que a classe sacerdotal cristã seja divinamente estabelecida independentemente do laicato cristão, ambos sendo parte da ordem cristã; mas nega que a hierarquia eclesiástica seja divinamente estabelecida. De acordo com ele, em essência, todos os sacerdotes cristãos são iguais em todos os aspectos no que se refere ao direito divino. Também nega que qualquer sacerdote, mesmo que seja bispo ou papa, tenha, por direito divino, qualquer um dos seguintes poderes: o poder de comandar ou de coagir, o poder de decidir se e como será exercida a coação contra apóstatas e hereges, sejam eles sujeitos ou príncipes, e o poder de determinar, de forma juridicamente vinculativa, o que é ortodoxo e o que é herético. Contudo, não podemos examinar a doutrina da Igreja de Marsílio, embora fosse esta da maior importância política, em particular durante a Reforma, pois tal doutrina pertence à teologia política e não à filosofia política. Ao acatarmos esta distinção, não adulteramos os ensinamentos de Marsílio, pois ele próprio distingue, em toda a sua obra, os ensinamentos políticos "demonstrados" por "manifestação humana" dos ensinamentos políticos revelados por Deus de modo imediato ou mediato, de tal forma que são aceitos pela fé simples como distintos da razão.[2] Com isso, não se nega que o princípio da sua doutrina sobre o sacerdócio cristão forneça a chave para quase todas as dificuldades que abundam em sua obra, pois esse princípio explica o seu único desvio explícito dos ensinamentos de Aristóteles.

---

1 Marsilius of Padua, *The Defender of the Peace*, trans. with an introduction by Alan Gewirth (New York: Columbia University Press, 1956), II. 13.24 (= 169º parágrafo de Dictio II).

2 *Ibid.*, I. 9.2.

Quanto aos princípios da filosofia política, Marsílio revela-se um rigoroso seguidor de Aristóteles, "o filósofo divino" ou "o sábio pagão".[3] Concorda com Aristóteles de modo inequívoco a respeito da finalidade da nação: a nação existe em prol da boa vida, e a boa vida consiste em exercer as atividades adequadas para tornar-se um homem livre, ou seja, consiste no exercício das virtudes da alma prática, bem como as da alma especulativa. Enquanto a felicidade prática ou cívica "parece ser" a meta dos atos humanos, na verdade, a atividade do metafísico é mais perfeita que a atividade do príncipe, que é o homem ativo ou político por excelência.[4] Marsílio concorda com Aristóteles de maneira explícita quanto à questão de os objetivos da nação constituírem o fundamento para os demais tipos de causas (materiais, formais e móveis) da nação e de suas partes. Expressa sua concordância com ele em vários outros aspectos. Faz apenas uma ressalva contra Aristóteles: ele não conhecia uma doença muito grave da sociedade civil, "um mal, o inimigo comum da raça humana" que deve ser erradicado. A falta deste conhecimento não desabona a suprema sabedoria de Aristóteles. O filósofo não conhecia a "pestilência" em questão porque não poderia conhecê-la, já que era resultado acidental de um milagre que não poderia ter sido previsto sequer por um homem ainda mais sábio que o milagre. Este milagre é a revelação cristã, e a doença grave surgiu a partir de reivindicações da hierarquia cristã, de modo algum apoiadas pelas Escrituras – reivindicações que culminam na noção da plenitude do poder papal. Marsílio declara que esta é a única doença política da qual se ocupará, uma vez que as demais foram examinadas de forma adequada por Aristóteles.[5] Não se deveria, portanto, sequer nutrir a esperança de encontrar uma apresentação completa da filosofia política no *Defensor*. A obra surge como uma espécie de apêndice à porção da *Política* de Aristóteles da qual se pode dizer que analisa as doenças da sociedade civil.

Todavia, o desconhecimento por Aristóteles de uma única doença, embora excepcionalmente grave, da sociedade civil é apenas o avesso de seu erro fundamental: ser pagão. Esse erro, porém, afeta sua filosofia política de modo direto em apenas um ponto: os ensinamentos a respeito do sacerdócio. Aristóteles não conhecia o verdadeiro sacerdócio cristão, mas apenas os falsos sacerdócios pagãos. Isso não significa que seus ensinamentos a respeito do sacerdócio sejam totalmente incorretos. Pelo contrário, dentro da filosofia política, esses ensinamentos estão, na maior parte, corretos. Discerniu, com nitidez, que o sacerdócio é um elemento necessário à nação, e até mesmo uma parte nobre dela, mas não pode ser uma parte dominante: os sacerdotes não podem ter o poder de governar ou julgar. Também descortinou com clareza que não se pode deixar, de forma geral e global, à escolha dos indivíduos tornarem-se sacerdotes ou não; o número de sacerdotes, bem como suas qualificações, e, em especial, a admissão de estrangeiros ao sacerdócio na nação, estão sujeitos à decisão do

---

3 *Ibid.*, I. 11.2 início e 16.15 final.

4 *Ibid.*, I. 4.1; 1.7; II. 30.4 final (cf. I. 6.9, primeiro parágrafo).

5 *Ibid.*, I. 1.3-5, 7; 19.3 e 8-13.

governo desta. A revelação cristã não contradiz esses ensinamentos demonstrados,[6] já que a revelação está, sem dúvida, acima da razão, mas não é contrária a ela. E isso não é tudo. Aristóteles de fato não conhecia o verdadeiro fundamento do sacerdócio, que só pode ser a revelação divina. Contudo, se não Aristóteles, de qualquer modo, outros filósofos (que, como filósofos, não acreditam em outra vida) elaboraram ou aceitaram leis supostamente divinas acompanhadas de sanções em outra vida porque acreditavam que tais sanções induziriam os não filósofos a evitar os vícios e cultivar as virtudes nesta vida. O cristianismo é uma lei verdadeiramente divina e a fé cristã em castigos e recompensas depois da morte é a verdadeira fé; com base na fé cristã, pode-se, então, de fato, afirmar que a nação é guiada tanto para esta felicidade neste mundo como para a bem-aventurança no outro. Entretanto, uma vez que o outro mundo não pode ser conhecido ou demonstrado, a filosofia política deve concebê-lo como um meio postulado para inspirar este mundo. Além disso, enquanto o cristianismo se preocupa exclusiva ou essencialmente com a outra vida, também faz com que o destino dos homens no outro mundo dependa do modo como viveram neste mundo, e também defende que a crença em castigos e recompensas após a morte é salutar também do ponto de vista político.[7] O raciocínio dos filósofos pagãos, é, portanto, verdadeiro, e, assim, pode-se dizer que faz parte dos ensinamentos políticos demonstrados. De qualquer forma, esse raciocínio conduz ao conceito filosófico, aceito por Marsílio, da "seita" como sociedade constituída pela crença em uma lei divina singular ou por uma religião singular; este conceito abrange do mesmo modo todas as leis que se supõem ser e que são de fato divinas, pois a verdade da verdadeira religião escapa à filosofia como filosofia. Este conceito de seita, neutro do ponto de vista religioso, é uma parte essencial da ciência política de Marsílio, tal como fora da ciência política da Alfarábi.[8] Induz ao conceito racional de sacerdócio segundo o qual os sacerdotes são, em essência, professores e não governantes ou juízes: a função essencial dos sacerdotes, em qualquer lei divina, é ensinar uma doutrina salutar relativa à vida após a morte ou, de modo mais geral, ensinar a lei divina na qual sua sociedade por acaso acredita. Os sacerdotes são os únicos professores que, como professores, constituem uma parte da nação.[9] De acordo com a *Política* de Aristóteles, os sacerdotes são, na verdade, uma das seis partes da nação, mas sua função não consiste em ensinar. A divergência entre Marsílio e Aristóteles, neste ponto, no entanto, não se baseia em um mal-entendido; Marsílio afasta-se da letra, e não do espírito de seu mestre. Ao afirmar que o sacerdócio é a única parte da nação que se devota primordialmente ao ensino, destaca o que é mais relevante: o fato de que, segundo Aristóteles, os filósofos, longe de serem a parte governante da melhor nação, como seriam, de acordo com Platão, não são sequer,

---

6 *Ibid.*, I. 5.1; 15.10; 19.12 final. II. 1.4; 8.9 chegando no final; 30.5 (parágrafo 2).

7 *Ibid.*, I. 4.3-4; 5.11; 10.3.

8 *Ibid.*, I. 5.2, 3, 13; 10.3. II. 8.4 final. (Mas cf. o sentido pejorativo de "seita" em II. 16.17.) Ver anteriormente, p. 224.

9 *Ibid.*, I. 5.12; 19.4 (102, 22, ed. Previté-Orton) e 5 início. II. 6.10 final; 10.6; 20.13. Observe-se que Marsílio não cita Deut. 33:10.

como tais, uma parte de qualquer nação, pois a meta da nação como nação não é a perfeição especulativa – as cidades e os Estados não filosofam.

O fato de que os filósofos pagãos, em geral, e Aristóteles, em particular, aprimoraram o ensino racional acerca do sacerdócio não significa que sejam verdadeiros todos os ensinamentos de Aristóteles sobre este assunto. Segundo Aristóteles, a ação do sacerdote é menos nobre ou perfeita que a ação do governante; contudo, na "lei dos cristãos", e só nessa lei, a ação do sacerdote é a mais perfeita de todas. Segundo Aristóteles, só os idosos da classe superior deveriam ser sacerdotes, outro pormenor que é negado pelo cristianismo. Finalmente, segundo Aristóteles, os sacerdotes são apenas cidadãos, porém, uma vez que os sacerdotes cristãos deveriam imitar a Cristo e, por conseguinte, viver em pobreza e humildade evangélicas, ficaria aparente que não deveriam ter nada a ver com as coisas que são de César.[10]

As doenças da nação que Aristóteles discutira põem em perigo este ou aquele tipo de governo ou tornam impossível um bom governo. Entretanto, na opinião de Marsílio, a doença com a qual o *Defensor* se preocupa impossibilita qualquer governo, pois destrói a unidade do governo e da ordem jurídica, ou acarreta a anarquia permanente, já que consiste na crença de que o cristão está sujeito, neste mundo, a dois governos (o espiritual e o temporal) que estão fadados a entrar em conflito. Essa doença põe em perigo não só a boa vida ou os frutos da paz, em prol dos quais existe a nação, mas a própria vida ou a própria paz, que são apenas a condição – embora a condição necessária – para a realização do verdadeiro objetivo da nação. Daí se vê como é oportuno o título da obra de Marsílio: o livro é um defensor não da fé, mas da paz, e de nada mais além da paz – não, para repetir, porque a paz é o bem maior ou o único bem político, mas porque, sendo um tratado destinado à sua época, preocupa-se, em essência, com a doença da época. É este o motivo pelo qual Marsílio deixa entrever que reduz suas expectativas. Desta forma, furta-se da questão acerca do melhor regime sem, de modo algum, negar a sua importância: qualquer regime é melhor que a anarquia. Portanto, preocupa-se mais com a lei apenas, com a lei como lei, do que com as boas leis ou as melhores leis, e com o governo apenas do que com o melhor governo. Assim, satisfaz-se apenas com o consentimento como critério para a legitimidade, ao contrário do nível de consentimento. Aristóteles, por assim dizer, precavera-se contra a situação embaraçosa de Marsílio. Quando este afirma, com efeito, que a lei como lei não precisa ser boa ou justa, enquanto a lei perfeita deve ser justa, está em total acordo com a observação de Aristóteles de que um governante não é menos governante porque governa de modo injusto, ou com o uso linguístico de Aristóteles, ou mesmo do senso comum, que nos autoriza a falar de leis más ou injustas; sem mencionar o fato de que, quando Aristóteles opõe a escravidão por natureza à escravidão pela lei, decerto, ao dizer lei, não quer dizer uma lei justa. Apesar de, com frequência, ou na maior parte das vezes, esquivar-se do fato de que a nação é ordenada para a virtude, Marsílio age em total acordo com a advertência de Aristóteles de que quase todas as cidades não estão

10 *Ibid.*, I. 5.1, 13. II. 13-14; 24.1 final; 30.4 (parágrafo 1 final).

preocupadas com a virtude – um comentário que não impede Aristóteles de chamar essas más cidades de "cidades".[11]

A única reserva de Marsílio contra Aristóteles subsistia quanto às consequências imediatas do fato de Aristóteles ser pagão. Só por acidente concernia à filosofia política ou à doutrina política racional. Ainda assim, segundo Aristóteles, o melhor governo civil é o governo dos cavalheiros que governam sua cidade, uma sociedade relativamente pequena, e estão habilitados a fazê-lo porque são homens de fortuna. Como poderiam tais homens ser cogitados para serem governantes de uma sociedade cristã, onde teriam de governar sacerdotes cristãos e, portanto, a Igreja? Pois, em uma sociedade cristã, a atividade do sacerdote é mais nobre que a do governante. Além disso, a Igreja é universal. Finalmente, os melhores homens da cristandade, ou seja, os melhores cristãos, devem viver em pobreza evangélica. Este foi o problema que Marsílio acreditava ter de resolver e ter resolvido.

A questão de como conciliar o princípio aristotélico (os homens dedicados à atividade prática mais nobre deveriam governar por direito próprio) com o princípio cristão (a atividade do sacerdote é mais nobre do que a do cavalheiro) parece ter sido resolvida da forma mais clara e simples pela doutrina da plenitude do poder papal. Marsílio evita essa conclusão dentro dos limites da filosofia política ao ensinar que, em cada nação, a autoridade política fundamental não é o governo ou a parte governante, mas o legislador humano, e que o legislador humano é o povo, todo o conjunto dos cidadãos. Para expressar isso na linguagem de Rousseau, Marsílio afirma que o único soberano legítimo é o povo, mas que o soberano deve ser distinto do governo. Assim, consegue subordinar os sacerdotes cristãos ao laicato, a aristocracia cristã ao *populus* ou *demos* cristão. Mas, ao tomar essas medidas, parece desviar-se de modo flagrante dos ensinamentos de seu venerado mestre, o qual se pode dizer que identificava o soberano com o governo e, acima de tudo, preferia a soberania ou o governo dos cavalheiros (aristocracia) à soberania ou governo do povo (democracia).

Marsílio não se livra da dificuldade pela aceitação das afirmações de Aristóteles, segundo as quais a democracia, ou governo do vulgo, é um mau regime e os agricultores, artesãos e ganhadores de dinheiro, que constituem o vulgo, não são, no sentido mais estrito, parte da nação. Ao contrário, aumenta a dificuldade por atribuir a Aristóteles o seguinte ensinamento: o poder legislativo deve estar inteiramente nas mãos do conjunto de cidadãos; o governo deve ser eleito por todo o conjunto dos cidadãos e deve prestar contas a ele; o governo deve governar na estrita observância das leis e, se transgredir uma lei, será passível de punição pelo conjunto de cidadãos. Este ensinamento atribuído a Aristóteles é muito mais democrático do que o verdadeiro ensinamento de Aristóteles: dentre todo o conjunto dos cidadãos, como Marsílio o entende, é o vulgo que deve desempenhar um papel muito grande, para não dizer decisivo. A argumentação a favor do vulgo com a qual Marsílio apoia o seu ensinamento é, de

11 *Ibid.*, I. 1.1; 8.4; 10.4-5; 15.1; 17. II. 4.5; 8.9; 28 final. *Política* 1255^b 13-15; 1276^a 1-3; 1282^b 7-13; 1324^b 7-9; 1333b 5ss. *EN* 1180^a 24-35.

fato, quase idêntica ao argumento em favor da democracia que Aristóteles relatara e examinara no contexto de sua ascensão dos regimes defeituosos à aristocracia (ou monarquia). Marsílio, por sua vez, não se cansa de fazer citações explícitas de Aristóteles quanto a este tema, embora não sem equívocos peculiares. Ainda mais peculiar é seu completo silêncio, neste âmbito, acerca da argumentação antidemocrática de Aristóteles. Marsílio relata, ainda, a argumentação antidemocrática, mas omite qualquer referência a Aristóteles. Cita apenas uma autoridade para a posição antipopulista: as palavras do sábio rei Salomão, segundo as quais "é infinito o número dos tolos". Marsílio não citara nenhuma passagem bíblica em seu raciocínio populista; assim, nos deixa perplexos por um momento, fazendo-nos pensar que a Bíblia, ou ao menos Salomão, poderia favorecer a aristocracia. No entanto, descarta essa possibilidade ao sugerir que, ao dizer tolos, o sábio quisesse mencionar, talvez, os infiéis que, por mais sábios que sejam nas ciências do mundo, são, contudo, de todo insensatos, já que, segundo Paulo, a sabedoria deste mundo é insensatez diante de Deus. A partir disso, segue-se que o homem fiel e, por conseguinte, tanto mais a multidão dos fiéis, é verdadeiramente sábia e, portanto, perfeitamente competente para fazer leis e eleger reis e magistrados.

Há pelo menos uma outra observação de Marsílio que revela que sua crença na competência do povo em geral deu origem à sua preocupação não com a autoridade como tal, mas com a autoridade na cristandade. Afirma, com efeito, que a necessidade de dar à multidão o poder de legislar e de eleger magistrados é menos evidente que a necessidade de confiar à multidão o poder de eleger sacerdotes e removê-los de seus cargos sacerdotais, pois o erro na eleição de um sacerdote pode levar à morte eterna e a grandes prejuízos nesta vida. Tais danos consistem na sedução das mulheres durante as conversas secretas em que confessam seus pecados ao sacerdote. É óbvio que o mais simples cidadão, e, sem dúvida, portanto, a multidão fiel, é capaz de julgar a confiabilidade de qualquer sacerdote individual em tais questões, assim como o seriam os homens mais sábios; do mesmo modo, a multidão simples pode até estar mais bem informada acerca de tais assuntos que os eruditos. Marsílio também sugere que é infalível o conjunto dos fiéis, que é guiado em suas deliberações pelo Espírito Santo, ao contrário do conjunto de cidadãos como meros cidadãos.[12] De longe, o argumento mais importante a favor do governo popular, no entanto, é fornecido pelo exemplo da Igreja em sua forma mais pura, na qual não havia ainda príncipes cristãos e a Igreja consistia, com exclusividade, em sacerdotes e na multidão de leigos que eram seus súditos. Justamente naquela época, "Igreja" significava apenas todo o conjunto dos fiéis, de forma que todos os cristãos eram eclesiásticos. Donde a tradicional distinção entre o povo e o clero deve ser revista, de modo radical, em favor do povo. De acordo com as práticas da Igreja primitiva, a eleição para todos os cargos sacerdotais é província de toda a multidão dos fiéis. Esse raciocínio não é enfraquecido, mas reforçado, pelo fato de que, na própria Igreja primitiva, a multidão era incivilizada e inexperiente: se mesmo nessa época os bispos eram

12 *Defender*, I. 5.1, 13; 8.3; 11 (esp. 11.6); 12.3,4; 13.1,3,4. II. 17.10-12; 21.3 e 9 final. *Política* 1281ª 40 segs. (esp. 1281ᵇ 23-25).

muitas vezes eleitos pelo povo, tal procedimento é ainda mais adequado após a fé ter lançado raízes tanto nos súditos quanto nos príncipes.[13]

Voltemos ao âmbito da filosofia política e examinemos um pouco mais de perto a doutrina de Marsílio sobre o legislador humano. Dois capítulos inteiros, de um total de 52, são dedicados à exposição, às provas e à defesa dessa doutrina. São apresentadas três provas às quais se acrescenta uma quarta, mas a quarta prova é, nas palavras dele, pouco mais que um resumo das três primeiras. (1) O poder legislativo deveria pertencer àqueles de quem só as melhores leis podem nascer, mas este é o conjunto de todos os cidadãos; uma das razões para isso é que ninguém prejudica a si mesmo em sã consciência e, portanto, podemos acrescentar, quando cada um pensa em seus interesses, não serão esquecidos os interesses de ninguém ou serão devidamente atendidos os interesses de todos. (2) O poder legislativo deveria estar nas mãos apenas daquele que pode melhor garantir que serão observadas as leis promulgadas, mas este é o conjunto de todos os cidadãos, pois cada cidadão tem maior respeito pela lei "que pareça ter sido imposta por ele mesmo", ainda que não seja boa; o motivo para isso é que cada cidadão não apenas é um homem livre, ou seja, não é sujeito a um mestre, mas também deseja ser um homem livre. Podemos observar que esse argumento acarreta uma dificuldade nunca discutida por Marsílio acerca da lei dada por Deus e que, por conseguinte, nem sequer em aparência pode ser considerada autoimposta. (3) O que pode beneficiar e prejudicar a cada um, e, por conseguinte, a todos, deveria ser conhecido e ouvido por todos, de forma que todos e cada um pudessem alcançar o benefício e repelir o mal. A defesa da doutrina é expressa em três argumentos que são, na sua maioria, retirados do raciocínio populista relatado por Aristóteles. Na segunda parte do último grupo de argumentos, Marsílio ilustra o perigo de confiar o poder legislativo a poucos ou a um com uma referência ao caráter oligárquico ou tirânico do direito canônico.[14] Assim, a tese populista de Marsílio parece derivar de seu anticlericalismo.

Marsílio atribui o poder político fundamental, o poder do legislador humano, não apenas ao conjunto de todos os cidadãos, mas "ao conjunto de todos os cidadãos ou a sua parte mais forte ou superior". Pela parte mais forte ou superior decerto não quer dizer a maioria irrestrita. A parte mais forte ou superior, que, por assim dizer, substitui o conjunto de todos os cidadãos, deve ser entendida tanto em termos de número como de qualidade, de modo que o vulgo não fique de todo à mercê das pessoas melhores, nem as últimas inteiramente à mercê das primeiras. O esquema esboçado por Marsílio poderia ser denominado "governo civil" – uma média entre oligarquia e democracia – se não fosse o fato de que o "governo civil" é uma forma de governo, enquanto Marsílio fala do soberano como sendo distinto do governo. Além disso, enquanto, em uma democracia, no sentido de Aristóteles, as pessoas comuns participam plenamente da deliberação e da jurisdição, Marsílio reserva essas funções para o governo ou o grupo governante, distinto do conjunto de todos os cidadãos, ou para a

13 *Defender*, II. 2.3; 15.8; 16.1 e 9 início; 17.5, 7-8, 10; 28.3, 17.

14 *Ibid.*, I. 12-13. 11. 23.9, 13 início; 24.11; 26.19; 28.29.

parte mais forte ou superior.[15] Acima de tudo, como Marsílio já revela de modo explícito nos capítulos dedicados à definição do legislador humano, este pode delegar seu poder legislativo a um ou a vários homens. Marsílio permite, assim, que a soberania do povo permaneça dormente por completo. Ao mesmo tempo em que proclama a virtude transcendente de todos que têm participação efetiva na legislação, descarta essa participação como irrelevante. É preciso ir mais longe e dizer que desmente o próprio princípio da soberania popular. Compara a posição da parte governante no organismo político à do coração no corpo humano: trata-se da parte que molda as outras partes do organismo político. Mas, se assim é, a parte governante não deriva de um soberano preexistente, o legislador humano, ou o povo, ou seja, o conjunto constituído por todas as partes do organismo político em suas proporções corretas, mas é, ao contrário, a causa para o suposto soberano. De acordo com isso, Marsílio compara a posição da parte governante na comunidade à do primeiro motor do universo, isto é, à do Deus aristotélico que, com certeza, não está sujeito às leis elaboradas pelas outras partes do universo. Em uma palavra, Marsílio retorna à visão aristotélica segundo a qual o legislador humano (o soberano) é idêntico à parte governante (o governo) ou segundo a qual a parte mais forte ou superior é idêntica à parte governante; pois, em toda ordem política estável, a parte governante, quer se trate de um homem, alguns ou muitos, é, por óbvio, a parte mais forte ou superior. Marsílio ainda identifica, de modo explícito, o governante com o legislador, por exemplo, ao chamar de legisladores os imperadores romanos. Não encerra o argumento com a afirmação de que o legislador humano pode dar ao governante "a plenitude do poder". Chega a dizer que o governante deve a sua posição "ao legislador humano ou a qualquer outra vontade humana": o governante pode dever a sua posição à sua própria vontade.[16]

Se a parte governante é o legislador, não pode, de forma simples, ser sujeita à lei. Mesmo em uma república, onde o legislador não é um indivíduo e, por conseguinte, nenhum indivíduo está, de forma alguma, acima da lei, às vezes é necessário que um magistrado, como indivíduo, aja de modo ilegal a fim de salvar a república, tal como fez Cícero ao sufocar a conspiração catilinária. Quando Marsílio sugere que o governante está sujeito apenas à lei divina, não devemos esquecer que, segundo ele, a lei divina, como tal, não é cognoscível pela razão humana nem, como tal, tem poder coercitivo neste mundo. Além disso, se a parte governante (o governo) é o legislador (o soberano), o governo não está sujeito a punição em caso de má conduta pelo mesmo motivo pelo qual o povo soberano na hipótese populista não está sujeito a punição.[17] Em suma, apesar do seu tom dogmático, os ensinamentos populistas de Marsílio se revelam, embora de maneira diversa, tão provisórios ou hesitantes quanto o argumento democrático na *Política* de Aristóteles.

---

15 *Ibid.*, I. 5.1, 7; 8.1; 12.4. II. 2.8; 4.8; 8.7.

16 *Ibid.*, I. 4.4 (13, 20); 8.5; 10.2; 12.3; 13 final; 14 cabeçalho e final; 15.5-6; 16.21; 17.9. II. 5.4 (149 porção inferior); 8.6; 21.2; 30.4 (485, 19-21 – um dos dois parágrafos centrais do capítulo). III. 2.13. *Defensor Minor*, cap. 3 início. *Política* 1296^b 14-16.

17 *Defender*, I. 14.3; 15.4; 26.13. Cf. II. 3.15 e 30.6.

A característica do *Defensor da Paz* visto como um tratado de filosofia política é que estabelece com muita ênfase e, literalmente, ao mesmo tempo contesta a doutrina da soberania popular. Qual é o significado dessa extraordinária contradição sobre os próprios fundamentos da sociedade política? Qual é o significado da vacilação de Marsílio entre o populismo e o que se pode chamar de absolutismo monárquico? Pode-se dizer que Marsílio fica do lado do povo quando se entende o povo em oposição ao clero e a nada mais, e que toma o partido dos imperadores romanos, antigos ou medievais, contra os papas. Em outras palavras, a contradição desaparece quando se supõe, como têm feito alguns estudiosos, que é apenas o anticlericalismo, e nada mais, que inspira o *Defensor*. Para seu argumento anticlerical, Marsílio necessitava de uma base populista, pois teve de apelar ao Novo Testamento contra as opiniões arraigadas sobre a Igreja. Se, por um lado, o Novo Testamento dá forte apoio à demanda de submissão por parte de monarcas absolutos ou déspotas, não dá suporte à sugestão de Marsílio de que somente os governantes seculares cristãos, distintos dos sacerdotes, deveriam governar a Igreja em tudo o que afeta o destino dos homens neste mundo (punição dos hereges e apóstatas, excomunhão, propriedade e assim por diante); mas, aparentemente, o Novo Testamento dá algum suporte à visão de que as decisões quanto a tais assuntos repousam em todo o corpo dos fiéis, distintos dos apenas sacerdotes. "Todo o conjunto dos cidadãos" de Marsílio é apenas a contrapartida filosófica ou racional de "todo o conjunto dos fiéis", e tal contrapartida é necessária a fim de fornecer a seu anticlericalismo a mais ampla base possível: tanto a razão como a revelação depõem contra o governo dos sacerdotes. Esta explicação implica que a autocontradição fundamental que é característica do *Defensor* é resultado consciente de uma estratégia consciente. São defensáveis tanto a explicação como suas implicações; todavia, não explicam determinadas características dos ensinamentos populistas de Marsílio, nem o caráter essencial de estratégias tais como as, com justiça, atribuídas a Marsílio. Não dão conta da segunda porque não são suficientes para conceber Marsílio como um político ou advogado de defesa talvez hábil, mas um tanto inescrupuloso.

Para encontrarmos uma saída para essa dificuldade, examinemos uma doutrina de Marsílio que não é afetada pela teologia política ou por preocupações antiteológicas: sua doutrina da monarquia. Afirma ele que a monarquia seria, "talvez", a melhor forma de governo, mas faz o que pode para discutir a questão de saber se é preferível a monarquia hereditária ou a eletiva. Dedica a esse tema apenas um capítulo, mas esse capítulo é mais longo que os dois capítulos tomados em conjunto que, aparentemente, destinam-se a lançar as bases para a soberania popular. Decide a favor da monarquia eletiva entendida de modo estrito, ou seja, de uma monarquia em que é eleito o monarca, e não um monarca e seus descendentes. Esta decisão pode ter conquistado as boas graças do papa, mas, com maior probabilidade, do imperador alemão, que, naquele momento, travava uma dura batalha contra o papa e logo se tornou o protetor de Marsílio; não lhe teria angariado as simpatias do rei francês, por exemplo.[18] Ainda

18 *Ibid.*, I. 95-7; 15.3 final; 16. II. 24.2.

assim, foi necessária para o sucesso de sua empreitada – que tinha por objetivo a erradicação da plenitude do poder papal e de tudo o que o recordasse – para conquistar a boa vontade de todos os príncipes seculares. Portanto, pode-se supor que sua preferência pela monarquia eletiva sobre a monarquia hereditária pertence a seus ensinamentos políticos finais ou relevantes. Certamente, nunca contradiz essa preferência como contradiz a doutrina da soberania popular. Seu argumento a favor da monarquia eletiva pode ser reduzido a uma única consideração. A qualidade mais importante do governante é a prudência, pois a infinita variedade dos assuntos humanos não permite uma regulação adequada por meio das leis, e a prudência não se herda. A prudência, isto é, a sabedoria prática, em oposição à mera esperteza, não é separável da virtude moral e vice-versa. A prudência é, também, e em especial, necessária para a elaboração de leis boas e justas. Embora a prudência seja, portanto, de extrema importância, é rara; a natureza gerou apenas uma parte da raça humana com capacidade para a prudência, e menos homens ainda realizam essa potencialidade. A consideração precedente não implica que seja ilegítima a monarquia hereditária; significa, apenas, que a realeza hereditária é, como tal, inferior à monarquia eletiva. A realeza hereditária pode até ser preferível à monarquia eletiva na maioria dos países em todos os momentos e em todos os países no início de sua vida política, quando todos os homens são ainda incivilizados. Pois, na maioria dos países em todos os momentos e em todos os países em seus primórdios ou na sua decadência, a prudência é, por assim dizer, o melhor reduto de uma única família e não há, portanto, eleitores prudentes. A monarquia eletiva é superior à monarquia hereditária porque a primeira é adequada para uma nação perfeita e civilizada, enquanto a segunda é adequada para uma sociedade ainda imperfeita ou irremediavelmente incivilizada.[19]

Ora, essa mesma reflexão leva à conclusão de que, para uma nação perfeita ou civilizada, o governo de vários homens prudentes, ou seja, a aristocracia, ainda é mais adequado até mesmo que a monarquia eletiva, pois não há nenhuma razão por que, se existe na nação uma quantidade de homens prudentes, como é o caso em uma nação perfeita, todos, exceto um, sejam sempre privados da maior honra; aqueles que foram injustamente privados de seu quinhão no governo, com justiça, se envolveriam em sublevações. Marsílio dedica todo um capítulo para demonstrar que a unidade indispensável do governo não é comprometida de forma alguma se o governo consistir em vários homens em vez de um só. Não só a monarquia hereditária, mas a monarquia, como tal, é adequada apenas em momentos e lugares onde haja uma extrema escassez de homens que estejam aptos a governar uma nação como, por exemplo, talvez, em Roma no final da república. A monarquia é o tipo adequado de governo na família e não na sociedade civil perfeita. O fato de que a aristocracia, distinta da monarquia, só é possível sob as condições mais favoráveis e, por conseguinte, muito raramente, em nada contradiz o fato de que é o regime mais natural. Se os sacerdotes fossem como deviam ser, argumenta Marsílio, o conselho geral da Igreja poderia consistir apenas em

---

19 *Ibid.*, I. 7.1; 9.4-7, 10; 11.3 (42, 14-15); 14.2-7, 10; 15.1; 16. 11-24 (esp. 16.17).

sacerdotes, pois o mais importante requisito para a participação em tal assembleia é um profundo conhecimento da lei divina, ou seja, a mais elevada forma de sabedoria; mas os sacerdotes não são como deveriam ser. Isso equivale a dizer que, em princípio, é preferível a aristocracia ou governo do sábio; apenas porque a Igreja já não é mais uma aristocracia, mas é agora uma oligarquia, como Marsílio não se cansa de repetir, necessita de correção pela melhor parte do laicato; e o laicato é, na Igreja, o elemento popular.[20] Dentro de seu argumento populista, Marsílio indica que a elaboração e análise das leis é assunto próprio dos homens prudentes; os demais membros da sociedade são de pouca utilidade nesta matéria e só seriam perturbados no exercício do seu trabalho essencial se fossem chamados a realizar mais do que efetuar uma ratificação "formal" das leis. Essa ratificação popular das leis parece, de fato, ser desejável, uma vez que é provável que torne a multidão mais propensa a obedecer às leis.[21]

Pode-se dizer que a própria oscilação de Marsílio entre o populismo e a monarquia absoluta indica a aristocracia como a média correta entre estes dois extremos defeituosos. O que depõe a favor do poder legislativo dos reis absolutos redunda também em benefício de um governo soberano que consiste nos homens prudentes de uma cidade, dos quais cada um deve sua posição à cooptação por seus pares e não à eleição popular; e o que depõe a favor do poder legislativo "da parte mais forte ou superior do conjunto de todos os cidadãos" redunda em benefício da que é, na verdade, a parte mais forte ou superior em toda cidade que não é ou demasiado jovem ou pequena demais ou, então, velha ou grande demais para a excelência política, a saber, os cidadãos mais prudentes e virtuosos. Marsílio abstém-se de argumentar em favor da monarquia, enquanto argumenta com ênfase em favor da soberania popular: o regime que favorece é um pouco mais próximo, não da democracia, de fato, mas do "governo civil" que da monarquia. Ao mesmo tempo, seu argumento populista aponta, por meio de seus defeitos gritantes, por exemplo, do "governo civil" para uma aristocracia que seja aceitável para a multidão, não só por causa das qualidades inerentes a uma verdadeira aristocracia como o governo dos cidadãos mais prudentes e virtuosos, mas também porque respeita a suscetibilidade da multidão. Marsílio apresentou o argumento em favor da aristocracia da forma mais branda possível porque este argumento não fornece uma base ampla o bastante para a política anticlerical que considerava como, de longe, a tarefa mais urgente para a sua época. Além disso, o argumento em favor da aristocracia teria redundado, na opinião da maioria dos seus contemporâneos, em benefício do clero, pois, quando se demonstra que o poder político pertence por direito aos mais sábios, parece decorrer daí que pertence menos aos versados em sabedoria humana que aos versados em sabedoria divina.

---

20 **N.T.:** Eclesiastes 1:15 "The perverse are hard to be corrected, and the number of fools is infinite." ("O que é torto não se pode endireitar; o número de loucos é infinito.")

21 *Ibid.*, I. 2.2; 3.4; 9.10; 11.5 final; 12.2; 13.8; 14.9; 16.19, 21, 23; 17. II. 20.2 final e 13-14; cf. II. 3.15 com 30.6. Gewirth, *loc. cit.*, I, 254. O emprego de *regnum* sugerido em I. 2 faz esperar uma tendência monarquista maior do que a que Marsílio tem de fato.

A estratégia que Marsílio empregou pode ser explicada pela impossibilidade política, que equivalia a uma impossibilidade física, de ventilar a questão política fundamental. Sua consciência poderia estar tranquila por ter procedido como fez, pois estava convencido de que era impossível ou indesejável um governo de sacerdotes. Pois, segundo ele, o Novo Testamento não só não autoriza o governo pelos sacerdotes, em particular nos assuntos seculares, mas categoricamente o proíbe. Na lei cristã, e só na lei cristã, a ação do sacerdote como sacerdote é a mais perfeita de todas. Mas essa ação requer um espírito e um modo de vida que são incompatíveis com o governar, pois exige o desprezo pelo mundo e a mais extrema humildade. Cristo excluiu a si mesmo e aos apóstolos de todas as formas de governo do mundo. Paulo proibiu todos os sacerdotes de se envolverem em qualquer questão secular que fosse, pois ninguém pode servir a dois senhores. O Novo Testamento reconhece, nos mais fortes termos, o dever de obediência ao governo humano, pois este "não traz debalde a espada",[22] não tanto para a defesa da pátria, quanto é vingador para castigar o que faz o mal, e o Novo Testamento atribui ao orgulho pecaminoso a opinião de que os maus governantes ou amos podem ser desobedecidos. Os escravos cristãos não estão autorizados a exigir que lhes seja dada a liberdade após seis anos de servidão, como sucedeu com os escravos hebreus, pois a lei em questão no Velho Testamento adquire, no cristianismo, um significado puramente místico. A humildade e o desprezo pelo mundo podem, dessa forma, associar-se com perfeição à obediência sincera aos mestres do mundo. Ainda assim, dentro dos limites da filosofia política, Marsílio deve dar ênfase a pontos um pouco diversos daqueles enfatizados pelas mais elevadas autoridades cristãs. Chega quase ao ponto de defender os governantes pagãos contra a palavra de Cristo, que diz serem "os amos"[23] de seus súditos. De acordo com Paulo, apenas aqueles que são "desprezíveis"[24] na Igreja, ou seja, aqueles que possuem a sabedoria das coisas que não são espirituais, devem ser juízes em assuntos deste mundo. As exigências do Sermão da Montanha não podem ser reconciliadas com o *status* e as funções dos governadores

---

22 **N.T.:** Romanos 13:4. "For he is the minister of God to thee for good. But if thou do that which is evil, be afraid; for he beareth not the sword in vain: for he is the minister of God, a revenger to [execute] wrath upon him that doeth evil."
("Porque ela é ministro de Deus para teu bem. Mas, se fizeres o mal, teme, pois não traz debalde a espada; porque é ministro de Deus, e vingador para castigar o que faz o mal.")

23 **N.T.:** Coríntios 1:24 "Not that we lord it over your faith, but we work with you for your joy, because it is by faith you stand firm."
("Não é que sejamos os amos de vossa fé, mas somos colaboradores para a vossa alegria, porque é pela [vossa] fé que estais em pé.")

24 **N.T.:** 1 Coríntios 1:27-29 "No, God chose those who by human standards are fools to shame the wise; he chose those who by human standards are weak to shame the strong, those who by human standards are common and contemptible – indeed those who count for nothing – to reduce to nothing all those that do count for something, so that no human being might feel boastful before God.
("Mas Deus escolheu as coisas loucas deste mundo para confundir as sábias; e Deus escolheu as coisas fracas deste mundo para confundir as fortes; e Deus escolheu as coisas vis deste mundo, e as desprezíveis, e as que não são, para aniquilar as que são; para que nenhuma carne se glorie perante ele.")

e de seus súditos laicos.[25] A comunidade cristã perfeita era a comunidade de Cristo e dos apóstolos, em que havia comunhão de bens; mas essa comunidade era imperfeita em outros aspectos, uma vez que estava destinada a tornar-se universal, mas, todavia, não foram tomadas providências para sua unidade no futuro, quando viria a se tornar uma grande sociedade; poderia tornar-se perfeita apenas por meio dos atos dos príncipes cristãos. Somos tentados a expressar o pensamento de Marsílio ao afirmar que foi a natureza que aperfeiçoou a graça ao invés de a graça que aperfeiçoou a natureza. Vai ele ainda mais longe ao indicar que existe uma oposição entre o governo humano e a providência divina, a primeira recompensando neste mundo os justos e os fazedores de boas ações e a última infligindo-lhes sofrimento neste mundo.[26] Marsílio indica a peculiaridade da lei cristã ao afirmar que a crença no futuro julgamento de Deus – isto é, uma crença que o cristianismo compartilha com todas as outras religiões – induziria os sacerdotes cristãos a não defraudarem os pobres, enquanto a crença na religião cristã induziria os padres cristãos a viverem na pobreza. A pobreza evangélica é, de fato, segundo ele, o concomitante inevitável do desprezo radical por este mundo ou da humildade radical. Dentro dos limites da razão humana, porém, a riqueza, assim como a honra, desponta como algo bom, uma vez que é necessária para o exercício da virtude moral. Porém, de acordo com os ensinamentos cristãos, a pobreza voluntária é tão necessária para a perfeição que aqueles que não vivem em pobreza voluntária são maus cristãos. Apesar disso, Marsílio pode queixar-se de que os papas não demonstram a devida gratidão por terem sido elevados pelos imperadores romanos da extrema pobreza para uma abundância de bens temporais. Parece pressupor que a moral cristã e a moralidade terrena do cavalheiro contradizem-se uma à outra ou que a revelação não está apenas acima da razão, mas contra a razão. Este pode ser um motivo pelo qual considerava a lei do Novo Testamento como especialmente difícil de cumprir.[27]

Marsílio tem sido, por vezes, celebrado como um defensor da liberdade religiosa. Todavia, não vai além de suscitar a questão de saber se é permitido coagir hereges ou infiéis, enquanto indica, no mesmo contexto, que não deseja dizer que tal coerção é inapropriada. Nega, de fato, que tal coerção possa ser exercida neste mundo com base na lei divina. Pois, de acordo com Marsílio, nenhuma lei divina, como tal, tem qualquer poder coercitivo neste mundo a não ser por força de uma lei humana que determina ser criminoso transgredir a lei divina em questão. Além disso, de acordo com a lei divina cristã, que, naturalmente, condena a heresia e a infidelidade e reforça essa condenação pela ameaça de punição na outra vida, um homem que crê por ser coagido não é um verdadeiro crente; além disso, sacerdotes cristãos não receberam qualquer poder coercitivo de Cristo. Apesar disso, o legislador cristão humano, não

25 *Ibid.*, I. 10.3; 12.2. II. 4.13; 5.1-2, 4-5, 8 (parágrafo 1); 9.10, 12; 11.2, 7; 28.24 (462, 9); 30.4 parágrafo 1 final.

26 *Ibid.*, II. 4.6; 13.28; 17.7-8; 22.1 início, 15-16; 24.4; 27.2 (426 parágrafo 2). Gewirth, *loc. cit.*, I, 81.

27 *Ibid.*, I. 6.3, 6; 15.21; 16. II. 11.4; 13.16, 23 final-24; 26.12 início.

como cristão, mas como legislador humano, pode usar a coerção contra os hereges e infiéis neste mundo. Pode-se exemplificar esse direito com o seguinte paralelo: a lei divina cristã proíbe a embriaguez, mas, como tal, não exige que essa coerção seja usada neste mundo contra os bêbados; todavia, não impede o legislador humano de proibir a embriaguez sob pena de punição neste mundo. De modo semelhante, o legislador humano pode exigir o cumprimento da sobriedade religiosa, isto é, a ortodoxia. Se o faz ou não, depende de seu julgamento sobre a heresia, por exemplo. Pode ser guiado pela comparação bíblica da heresia com a fornicação e, por conseguinte, permitir a heresia da mesma forma que permite a fornicação, embora a fornicação também seja proibida pela lei divina cristã. Ou pode ser guiado pela comparação bíblica da heresia com a lepra e, por conseguinte, tomar medidas coercitivas contra os hereges, em conformidade com os conselhos de peritos (os sacerdotes), assim como toma medidas coercivas contra os leprosos em conformidade com os conselhos de especialistas (os médicos). Também pode ser guiado pelos fatos de que o Novo Testamento decerto permite a excomunhão e de que a excomunhão sem dúvida afetará o excomungado nesta vida.[28]

Entretanto, independentemente de qualquer preocupação teológica, isto é, de qualquer aspecto peculiar à lei divina cristã, é claro que, se a crença no julgamento divino no outro mundo é favorável à conduta virtuosa neste mundo, como admitiram até mesmo os filósofos pagãos, não é inadequado que o legislador humano proteja essa crença e seus corolários pela proibição de discursos que possam subverter essa crença. Esta conclusão não é contrariada pelo ensinamento de Marsílio de que o governo humano se preocupa apenas com atos "transitórios", distintos dos atos "imanentes". De acordo com essa distinção (que pode ter sido sugerida a Marsílio por uma passagem no *Livro das Definições* de Isaac Israeli), são imanentes os atos de nossos poderes cognitivo e apetitivo, que, como pensamentos e desejos, permanecem dentro do agente e não são realizados por meio de qualquer dos membros localmente movidos do corpo, enquanto são transitórios os demais atos desses poderes. Em outras palavras, o governo humano preocupa-se apenas com atos cuja realização pode ser comprovada, mesmo que aquele que cometeu o ato em questão negue tê-lo cometido. Disso se segue que os discursos são atos transitórios. Uma vez que discursos subversivos do tipo indicado podem fazer mal aos outros e à comunidade como um todo, sua proibição, de acordo com Marsílio, é, evidentemente, competência do legislador humano.[29] Marsílio, decerto, não pregava uma desobrigação da religião.

Qualquer lei divina perderia muito do seu valor se todos a ela sujeitos fossem livres para entender as suas promessas e ameaças como lhes aprouvesse. A lei divina cristã em particular, com sua ênfase na fé como condição necessária para a salvação eterna, teria sido dada em vão, teria sido dada para a perdição eterna dos homens, se Cristo não ti-

---

28 *Ibid.*, I. 10.3-7. II. 5.6, 7 (154, 23-26 e 157, 28); 6.11-13; 8.8; 9.2-5; 10.3, 7, 9; 13.2 final.

29 *Ibid.*, I. 5.4, 7. II. 2.4 (3); 8.5; 9.11; 10.4, 9; 17.8 chegando ao final. Gewirth, *loc. cit.*, I, 284. Ver também anteriormente, p. 174 segs.

vesse cuidado para que o verdadeiro significado de sua divina lei fosse acessível a todos os cristãos. A unidade indispensável da fé é determinada de forma juridicamente vinculativa pela Igreja universal ou católica, isto é, por todo o conjunto dos fiéis, na medida em que é o fiel legislador humano que autoriza as assembleias gerais e outorga poder coercitivo às suas decisões. Esta precaução não causa qualquer dificuldade quando há um único legislador humano da fé cristã cuja jurisdição se estende por todo o mundo. Tal legislador, de acordo com um ditame adotado por Marsílio, era o povo romano ou, alternativamente, o imperador romano. Marsílio tenta preservar essa dignidade para os imperadores romanos de sua época. Entretanto, não consegue esconder de si mesmo, ou de seus leitores, o fato de que existiam, em sua época, diversos legisladores humanos fiéis que não reconheciam um superior ou que eram independentes um do outro. Assim sendo, não havia mais garantia da unidade da fé, exceto dentro das fronteiras de cada um dos reinos ou nações independentes. Por conseguinte, Marsílio considera aconselhável que os vários soberanos cristãos concordem em reconhecer o bispo de Roma como "o pastor universal", mas, em sua opinião, não são obrigados a fazê-lo.[30]

No entanto, ressalva, um pastor universal ou bispo universal é menos necessário que um príncipe universal, pois um príncipe universal é, por óbvio, mais capaz de manter os fiéis na unidade da fé que um bispo universal. Como cristão, Marsílio parece, então, ser compelido, dadas suas premissas, a exigir que a sociedade política seja universal no sentido estrito – e não apenas de modo simulado ou por cortesia, tal como fora o império romano, mesmo no auge do seu poder – para que possa cumprir suas obrigações para com a fé cristã. Parece ser compelido, ou seja, parece abandonar os últimos vestígios de sua doutrina da soberania popular ou da preferência aristotélica pela aristocracia que essa doutrina, em parte, representa; pois não são viáveis nem a democracia nem a aristocracia tal como entendidas por Marsílio e Aristóteles, a não ser em sociedades muito pequenas. Todavia, apesar, ou por causa, de tudo isso, Marsílio nega que seja necessário um príncipe universal. Pois a Escritura não demanda um império secular universal. Ainda menos o faz a razão: a paz entre os homens tem garantias suficientes – podemos entender que isso significa que a paz é assegurada da única maneira possível – se existe unidade de governo dentro de determinadas nações ou reinos. Em sua única discussão temática da questão acerca da conveniência de um "estado do mundo", Marsílio recusa-se a resolver o impasse. Refere-se às dificuldades que obstruem o governo mundial, causadas pela distância e pela falta de comunicação entre as várias partes do mundo, bem como pelas diferenças entre idiomas e as extremas variedades de costumes. Refere-se à visão segundo a qual todas essas coisas que separam os homens podem ser devidas a uma causa celestial, ou seja, à natureza, que incita os homens, por meio desses fatores desagregadores, às guerras, a fim de evitar a superpopulação. Marsílio deixa claro que, se não fosse pelas guerras e epidemias, a superpopulação seria inevitável se a espécie humana não teve princípio e não terá fim,

30 I. 19.10. II. 13.28; 17.2; 18.8 (parágrafos 1-2 e final); 19.1-3; 20.1-2; 21.11, 13; 22.6, 8, 10; 24.9, 12; 25.4-6, 9, 15-18; 28.27; 30.8. *Defensor Minor*, caps. 7 e 12.

ou seja, se existe uma "geração eterna" ou se for eterno o universo visível.[31] A doutrina aristotélica da eternidade do universo visível é irreconciliável com a doutrina bíblica da criação do mundo. A doutrina aristotélica da geração eterna é irreconciliável com a doutrina bíblica de que houve um "primeiro homem", uma doutrina que é a premissa das doutrinas bíblicas de que nossos pais caíram e de que, portanto, o homem precisa de redenção. Marsílio não declara que é verdadeira a doutrina aristotélica. Tampouco afirma que é falsa porque contraria as doutrinas mais fundamentais e mais manifestas da Bíblia. Desta forma, o leitor só pode conjeturar se Marsílio era crente ou incrédulo até que examine a discussão que apresenta no 38° capítulo do *Defensor* (II 19) sobre questão relativa aos fundamentos da crença na verdade da Bíblia.

Dentro dos limites da filosofia política, a oposição tácita de Marsílio a Tomás de Aquino revela-se de modo mais evidente em seus ensinamentos a respeito da lei natural ou do direito natural. Marsílio nega que haja uma lei natural propriamente dita. Pressupõe que a razão não conhece outro legislador além do homem e, por conseguinte, que todas as leis propriamente ditas são leis humanas: a razão é de fato capaz de discernir o que é honroso, o que é justo e o que é vantajoso para a sociedade. Contudo, tais percepções não são como tais leis. Além disso, não são acessíveis a todos os homens e, por conseguinte, não são admitidas por todos os Estados; por esse motivo, não podem ser denominadas naturais. Há, de fato, determinadas regras a respeito do que é honroso ou justo que são admitidas em todas as regiões e, além disso, seu cumprimento é exigido em quase toda parte; essas regras podem, assim, metaforicamente, ser denominadas direitos naturais. Apesar de serem admitidas de modo universal ou em geral, não são naturais em essência, pois não são ditadas pela razão correta. O que é universalmente admitido não é racional, e o que é racional não é universalmente aceito. Entre as regras que podem ser denominadas metaforicamente "direitos naturais", Marsílio cita a regra de que a prole humana deve ser criada pelos pais até uma certa idade e pode ter considerado essa regra como racional sem restrições, pois Aristóteles afirmara que não se deveriam criar crianças deformadas. De modo mais amplo, se as guerras são necessárias, por natureza, para evitar a superpopulação, a distinção entre as guerras justas e injustas perde muito de sua força, e esta momentosa ressalva às regras da justiça não pode deixar de comprometer a racionalidade das regras de justiça que de modo universal ou em geral se admitem vigorar dentro da nação. Em outras palavras, as regras de direito universalmente admitidas não são racionais porque existe uma necessidade natural de transgredi-las ou, uma vez que o homem não tem liberdade de vontade, na medida em que tanto a opinião popular como os ensinamentos da revelação o afirmam.[32]

Pode-se melhor entender a negação de Marsílio da lei natural se principiarmos com o fato de que nega implicitamente a existência dos primeiros princípios da razão prática. É obscuro, na *Ética* de Aristóteles, o estado cognitivo dos primeiros princípios de ação. Um modo de remover esta obscuridade – o preferido por Averróis e Dante – é

31 *Defender*, I. 17.10. II. 28.15.

32 *Ibid.*, I. 10.3-7; 12.2-3; 14.4; 15.6 final; 19.13. II. 8.3; 12.7-8.

entender que os melhores princípios da ação e, portanto, também da política, são fornecidos pela razão teórica ou ciência natural: é a ciência natural que deixa claro qual é o fim do homem. Deixa-se que o fim do homem seja a perfeição de sua mente, isto é, o pensamento real do metafísico enquanto metafísico. O indivíduo humano que é capaz de buscar esse fim, então, será capaz de deliberar como, em sua situação, pode alcançar este fim. Esta deliberação – um ato de razão prática – em muitos pontos diferirá de indivíduo para indivíduo, mas há determinadas regras universais de conduta que todos os homens devem cumprir se desejarem tornar-se perfeitos como homens de especulação. Essas regras, no entanto, não são universais, estritamente falando, uma vez que apenas uma minoria de homens é, por natureza, capaz da vida contemplativa. Entretanto, há também um fim que todos os homens são capazes de buscar: a perfeição de seus corpos. Esta perfeição inferior, ou maior, exige, dentre outras coisas, segurança na sociedade política e por meio dela. Aqui se imiscui uma profunda ambiguidade: a sociedade política é necessária, embora de formas diferentes, em prol tanto da maior perfeição do homem como de sua perfeição (teórica) máxima. Seja como for, a sociedade política, por sua vez, exige uma variedade de "partes" (agricultores, artesãos, homens de bens, soldados, padres, governadores ou juízes) e uma determinada ordem dessas partes. Exige, para seu bem-estar, que os legisladores e os governadores ou juízes possuam prudência e, se não todas, pelo menos algumas das virtudes morais, em particular a justiça. Em concordância com o procedimento de Aristóteles na *Política*, Marsílio deduz a necessidade dessas virtudes da finalidade da sociedade civil, e deduz a necessidade dessa finalidade dos demais fins ou fim do homem. Ou seja, desviando-se do procedimento que Aristóteles adotara em sua *Ética*, por motivos educativos ou práticos, Marsílio não toma essas virtudes como fundamentais, como dignas de escolha por si mesmas. É porque Marsílio trata a prudência e as virtudes morais menos como dignas de escolha por si mesmas que como subservientes aos dois fins naturais indicados que sua ciência política é "demonstrativa", de modo mais óbvio e mais enfático, que a ciência política de Aristóteles.[33]

Marsílio comenta, muito menos do que Aristóteles, mesmo em sua *Política*, o fim maior que é natural ao homem. Pelos motivos anteriormente indicados, moderou suas aspirações. Sua doutrina da nação é uma reminiscência do que é sugerido, na *República* de Platão, a respeito de a cidade de suínos ser a verdadeira cidade. Sua doutrina do direito humano é uma reminiscência da sugestão de Maimônides conforme a qual a lei humana não atende a nenhum fim maior do que a perfeição do corpo do homem, enquanto a lei divina ocasiona a perfeição do corpo e da mente.[34] Porém, Maimônides defendia que a lei divina é, em sua essência, racional, e não, como afirma Tomás, suprarracional. Pode-se dizer que Marsílio combina a visão de Maimônides da lei humana com a visão de Tomás da lei divina e, desta forma, chega, dentro dos limites da filosofia política, à conclusão de que a única lei propriamente dita é a lei humana, que

---

33 *Ibid.*, I. 6-9; 11.3; 14.2, 6-7. Dante, *De Monarchia*, I. 14.

34 *República* 372^{e} 6-7; *Guia dos Perplexos*, II. 40 e III. 27.

é voltada para o bem-estar do corpo. Até certo ponto, Marsílio foi induzido a adotar essa visão por seu anticlericalismo. Quando a paixão antiteológica induziu um pensador a dar o passo extremo de questionar a supremacia da contemplação, a filosofia política rompeu com a tradição clássica, e, sobretudo com Aristóteles, adquirindo um caráter inteiramente novo. O pensador em questão foi Maquiavel.

LEITURAS

A. Marsilius of Padua. *The Defender of the Peace.* Trans. with an introduction by Alan Gewirth. New York: Harper-Torch Books, 1967. Discourse I, chaps. i-xiii; Discourse II, chap. xii, secs. 3-12.

B. Marsilius of Padua. *The Defender of the Peace.* Discourse I, chaps xiv-xix; Discourse II, chaps viii, xii, secs 1, 2, 13-33, e xix.

Nicolau Maquiavel

1469-1527

Em geral, falamos de virtude sem usar a palavra, mencionando, ao contrário, "a qualidade de vida" ou "a grande sociedade" ou a "ética" ou mesmo a "retidão". Mas sabemos o que é virtude? Sócrates chegou à conclusão de que, para um ser humano, o maior bem é fazer discursos cotidianos sobre a virtude – pelo que parece, sem jamais encontrar uma definição que proporcionasse completa satisfação. No entanto, se buscarmos uma resposta mais elaborada e menos ambígua para esta questão de fato vital, devemos nos voltar para a *Ética* de Aristóteles. Lemos ali, entre outras coisas, que existe uma virtude de primeira ordem denominada magnanimidade – o hábito de reivindicar honras para si mesmo com o entendimento de que se é digno delas. Também se lê que o sentimento de vergonha não é uma virtude: o sentimento de vergonha é adequado para os jovens que, devido à sua imaturidade, não podem deixar de cometer erros, mas não para homens maduros e bem-educados que apenas fazem sempre o que é correto e adequado. Por mais maravilhoso que seja tudo isso, – recebemos uma mensagem muito diferente vinda de um ponto muito diverso. Quando o profeta Isaías recebeu a sua vocação, foi acachapado pela percepção de sua indignidade: "Sou um homem de lábios impuros no meio de um povo de lábios impuros."[1] O que equivale a uma condenação implícita da magnanimidade e uma defesa implícita do sentimento de vergonha. O contexto fornece o motivo: "santo, santo, santo é o Senhor dos Exércitos".[2] Não há santo deus para Aristóteles e os gregos em geral. Quem está certo, os gregos ou os judeus? Atenas ou Jerusalém? E como fazer para descobrir quem está certo? Não deveríamos admitir que a sabedoria humana seja incapaz de resolver esta questão e que toda resposta se baseia em um ato de fé? Mas não constitui esta a mais completa e

---

1 N.T.: Isaías 6:5 "Then said I, Woe [is] me! for I am undone; because I [am] a man of unclean lips, and I dwell in the midst of a people of unclean lips: for mine eyes have seen the King, the Lord of hosts."
"Então disse eu: Ai de mim! Pois estou perdido; porque sou um homem de lábios impuros, e habito no meio de um povo de impuros lábios; os meus olhos viram o Rei, o Senhor dos Exércitos."

2 N.T.: Isaías 6 1-8 "Holy, holy, holy is the Lord of hosts; The whole earth is full of His glory!"
"Santo, Santo, Santo é o Senhor dos Exércitos; toda a terra está cheia da sua glória."

definitiva façanha de Atenas? Pois uma filosofia baseada na fé já não é filosofia. Talvez seja esse conflito não resolvido que vem impedindo o pensamento ocidental de ter descanso. Talvez seja este conflito que está por trás de um tipo de pensamento que é filosófico, mas, na verdade, já não é mais grego: a filosofia moderna. É na tentativa de entender a filosofia moderna que nos deparamos com Maquiavel.

Maquiavel é o único pensador político cujo nome está em uso corrente para designar um tipo de política, que existe e continuará existindo, independentemente de sua influência, uma política guiada com exclusividade por questões de conveniência, que usa todos os meios, legais ou ilegais, ferro ou veneno, para atingir sua meta – sendo esta o engrandecimento de um país ou pátria –, mas também usando a pátria a serviço do autoengrandecimento do político, ou estadista, ou partido de cada um. Entretanto, se esse fenômeno é tão antigo quanto a sociedade política em si, por que leva o nome de Maquiavel, que pensava ou escrevia há tão pouco tempo atrás, cerca de 500 anos? Maquiavel foi o primeiro a defendê-lo publicamente em livros com o seu nome nas páginas do título. Maquiavel o fez publicamente defensável. Isso significa que a sua realização, detestável ou admirável, não pode ser entendida em termos de política em si, ou da história da política – digamos, em termos da Renascença italiana, mas apenas em termos de pensamento político, de filosofia política, de história da filosofia política.

Maquiavel parece ter rompido com todos os filósofos políticos anteriores. Há convincentes evidências que sustentam esta tese. Todavia, sua maior obra política tem a pretensão aparente de suscitar um ressurgimento da antiga República Romana; longe de ser um inovador radical, Maquiavel é um restaurador de algo velho e esquecido.

Para nos orientarmos, vamos primeiro lançar um olhar sobre dois pensadores pós-maquiavélicos, Hobbes e Spinoza. Hobbes considerava totalmente nova sua filosofia política. Mais do que isso, negava que existisse, antes de sua obra, qualquer filosofia política ou ciência política digna desse nome. Considerava-se o fundador da verdadeira filosofia política, o verdadeiro fundador da filosofia política. Sabia, é claro, que já existia, desde Sócrates, uma doutrina política que reivindica ser verdadeira. Mas essa doutrina era, segundo Hobbes, um sonho, e não ciência. Considerava Sócrates e seus sucessores como anarquistas na medida em que permitiam uma apelação contra a lei da Terra, o direito positivo, a uma lei maior, a lei natural; assim, promoviam uma desordem em absoluto incompatível com a sociedade civil. Segundo Hobbes, por outro lado, a lei maior, a lei natural, comanda, por assim dizer, uma coisa e apenas uma coisa: a obediência incondicional ao poder soberano. Não seria difícil demonstrar que essa linha de raciocínio é contrariada pelos próprios ensinamentos de Hobbes; de qualquer modo, não atinge as raízes da questão. A grave objeção de Hobbes a toda a filosofia política anterior emerge, de modo mais evidente, nesta declaração: "Aqueles que escreveram sobre a justiça e a política em geral invadem uns aos outros e a si mesmos com a contradição. Não há maneira de reduzir esta doutrina às regras e à infalibilidade da razão, mas primeiro estabelecer esses princípios como fundação, tais que a paixão, não desconfiando, não poderá procurar substituir; e depois construir a partir disso a verdade dos casos na lei da natureza (que até então tinha sido construída no ar), de forma

gradual, até que o todo seja inexpugnável." A racionalidade dos ensinamentos políticos consiste em que sejam aceitáveis para a paixão, em serem agradáveis à paixão. A paixão que deve ser a base dos ensinamentos políticos racionais é o medo da morte violenta. À primeira vista, parece haver uma alternativa a ela, a paixão da generosidade, ou seja, "a glória ou orgulho de parecer não necessitar faltar (com a palavra)" – mas "essa é uma generosidade muito raro encontrada para ser presumida, em particular nos que buscam a riqueza, o mando ou o prazer sensual, que são a maior parte da humanidade". Hobbes tenta edificar sobre as bases mais comuns, em um terreno que é reconhecidamente baixo, mas tem a vantagem de ser sólido, enquanto os ensinamentos tradicionais foram construídos no ar. Com esta nova base, portanto, deve ser reduzido o *status* da moralidade; a moralidade nada mais é do que o pacifismo inspirado pelo medo. A lei moral ou lei natural é entendida como derivada do direito da natureza, o direito de autopreservação; o fato moral fundamental é um direito, não um dever. Esse novo espírito tornou-se o espírito da era moderna, incluindo a nossa própria era. Esse espírito foi preservado, apesar das modificações importantes que sofreu a doutrina de Hobbes nas mãos de seus grandes sucessores. Locke ampliou a autopreservação para a autopreservação confortável e, assim, lançou as bases teóricas para a sociedade aquisitiva. Contra a visão tradicional, segundo a qual uma sociedade justa é uma sociedade em que governam os homens justos, afirma Kant: "Por mais difícil que possa parecer, o problema do estabelecimento do Estado [a ordem social justa] é solúvel, mesmo para uma nação de demônios, desde que tenham juízo", ou seja, desde que sejam argutos calculistas. Descortinamos esse pensamento dentro dos ensinamentos de Marx, pois os proletários, de quem tanto espera, certamente não são anjos. Ora, apesar de a revolução encetada por Hobbes ter sido preparada de modo decisivo por Maquiavel, Hobbes não faz referência a Maquiavel. Esse fato exige uma análise mais aprofundada.

Hobbes é, de certa forma, um mestre de Spinoza. No entanto, Spinoza abre o seu *Tratado Político* com um ataque aos filósofos. Os filósofos, diz ele, tratam as paixões como vícios. Ao ridicularizar ou lamentar as paixões, elogiam e revelam sua crença em uma natureza humana não existente; concebem os homens não como são, mas como gostariam que fossem. Por conseguinte, seus ensinamentos políticos são inteiramente inúteis. Bem diferente é o caso dos *politici*, que aprenderam com a experiência que haverá vícios enquanto houver seres humanos. Por conseguinte, são muito valiosos seus ensinamentos políticos, e Spinoza constrói seus ensinamentos sobre os deles. O maior desses *politici* é o mais arguto florentino, Maquiavel. É o ataque mais brando de Maquiavel sobre a filosofia política tradicional que Spinoza assume de modo integral e traduz para a linguagem menos reservada de Hobbes. Quanto à frase "haverá vícios enquanto houver seres humanos", Spinoza tomou-a emprestada, de modo implícito, de Tácito; na boca de Spinoza, equivale a uma rejeição incondicional da crença em uma era messiânica; a vinda da era messiânica necessitaria da intervenção divina ou de um milagre, mas, de acordo com Spinoza, os milagres são impossíveis.

A introdução de Spinoza para o seu *Tratado Político* é obviamente inspirada no capítulo 15 do *Príncipe* de Maquiavel. Ali, diz Maquiavel:

> Como sei que muitos já escreveram a respeito (sobre como os príncipes devem governar), duvido não ser considerado presunçoso escrevendo ainda sobre o mesmo assunto, mormente quando disputarei essa matéria à orientação já por outros dada. Mas, sendo minha intenção escrever algo de útil para aquele que por isso se interessa, pareceu-me mais conveniente ir em busca da verdade extraída dos fatos e não à imaginação deles, pois muitos conceberam repúblicas e principados jamais vistos ou conhecidos como a terem realmente existido. Há tão grande distância entre como se vive e como se deveria viver que aquele que abandone o que se faz por aquilo que se deveria fazer acarretará antes sua ruína do que sua preservação; pois o homem que queira em todos os seus atos fazer o bem perder-se-á em meio a tantos que não são bons. Donde é necessário ao príncipe que queira manter-se aprender a ser capaz de não ser bom e usar ou da bondade ou abster-se dela, segundo impõe a ocasião.

Chega a reinos ou repúblicas imaginados aquele que se orienta pela virtude para depreender como o homem deve viver. Foi exatamente o que fizeram os filósofos clássicos. Assim, chegaram aos melhores regimes da *República* e da *Política*. Entretanto, quando se fala de reinos imaginários, Maquiavel pensa não só nos filósofos; pensa também no reino de Deus que, de seu ponto de vista, é um conceito de visionários, pois, como afirmou seu discípulo Spinoza, a justiça impera somente onde governam homens justos. Mas, para ficar com os filósofos, estes consideravam a atualização do melhor regime possível, mas extremamente improvável. Segundo Platão, sua efetivação depende, de modo literal, de uma coincidência, uma coincidência muito improvável, a coincidência da filosofia e do poder político. A implementação do melhor regime depende do acaso, ou Fortuna, ou seja, de algo que, em essência, está fora do controle humano. De acordo com Maquiavel, contudo, a Fortuna é uma mulher que, como tal, deve ser golpeada e espancada para ser refreada; a Fortuna pode ser conquistada pelo tipo certo de homem. Há uma conexão entre esta postura quanto à Fortuna e a orientação segundo a qual tantos vivem: reduzindo os padrões de excelência política, garante-se a realização do único tipo de ordem política que, em princípio, é possível. No jargão pós-maquiavélico: o ideal do tipo certo torna-se necessariamente real; o ideal e o real necessariamente convergem. Este modo de pensar teve surpreendente sucesso; se alguém afirma, hoje, que não há nenhuma garantia para a atualização do ideal, teme ser chamado de cínico.

Maquiavel não está preocupado com a forma como os homens vivem apenas com o intuito de descrevê-la; sua intenção é, antes, com base no conhecimento de como os homens vivem, ensinar os príncipes como devem governar e até mesmo como devem viver. Desta maneira, Maquiavel reescreve, por assim dizer, a *Ética* de Aristóteles. Até certo ponto, admite que é verdadeiro o ensino tradicional: os homens são obrigados a viver de modo virtuoso no sentido aristotélico. Mas nega que a vida virtuosa seja feliz ou leve à felicidade. "A liberalidade, se usada como se a deve usar, prejudica-o; porque, se usada virtuosamente e como se deve usá-la" o príncipe arruinar-se-á a si mesmo e será obrigado a governar seus súditos pela opressão a fim de obter o dinheiro necessário. A avareza, o oposto do liberalismo, é "um dos vícios que permitem a um príncipe governar". Um príncipe deve ser liberal, no entanto, com a propriedade dos outros, pois assim aumenta sua reputação. Considerações semelhantes se aplicam à

compaixão e seu oposto, a crueldade. Desta forma, Maquiavel é levado a indagar se é melhor para um príncipe ser amado do que ser temido ou vice-versa. É difícil ser amado e temido ao mesmo tempo. Uma vez que é preciso, portanto, escolher, deve-se escolher ser temido ao contrário de ser amado, pois ser amado depende de outros, enquanto ser temido depende de si mesmo. Mas é preciso evitar ser odiado; o príncipe evitará ser odiado ao se abster da propriedade e das mulheres de seus súditos – em particular de sua propriedade, por quem os homens têm tanto amor que se ressentem menos do assassinato de seu pai que da perda de seu patrimônio. Na guerra, a reputação de crueldade não faz mal algum. O maior exemplo é Aníbal, que sempre foi obedecido de modo tácito por seus soldados e nunca teve de lidar com motins depois das vitórias ou após as derrotas. "Isso não poderia resultar de outra coisa senão de sua desumana crueldade que, aliada às suas infinitas virtudes, o tornou sempre venerado e terrível no conceito de seus soldados; sem aquela crueldade, as virtudes não lhe teriam bastado para surtir tal efeito. Escritores nisso pouco ponderados admiram, de um lado, essa sua atuação e, de outro, condenam a principal causa dela." Notamos que a crueldade desumana é uma das virtudes de Aníbal. Outro exemplo de crueldade "bem usada" está na pacificação da Romanha por César Bórgia. A fim de pacificar aquela província, confiou seu comando a Ramiro de Orco, "homem cruel e diligente", e deu-lhe os mais amplos poderes. Ramiro obteve sucesso em pouquíssimo tempo, angariando grande reputação. Porém, em seguida, César entendeu não ser mais necessário esse poder excessivo, o qual podia reverter-lhe em ódio; sabia ter sido este o resultado das rigorosas medidas tomadas por Ramiro. César desejava, portanto, demonstrar que, se alguma crueldade fora cometida, não fora por ele, mas como consequência da natureza implacável de seu subordinado. Portanto, fez com que o colocassem, certa manhã, cortado em dois pedaços, na *Piazza* da cidade principal, com um pedaço de pau e uma faca ensanguentada a seu lado. A ferocidade desse espetáculo induziu na população um estado de satisfação e estupor.

Logo, o novo "dever" de Maquiavel exige o uso criterioso e vigoroso tanto da virtude como do vício de acordo com as exigências das circunstâncias. A alternância criteriosa entre a virtude e o vício é a virtude (*virtù*) em sua acepção da palavra. Ele diverte-se e, creio eu, a alguns de seus leitores, com o uso da palavra "virtude" tanto no sentido tradicional quanto em seu sentido próprio. Por vezes, distingue entre *virtù* e *bontà*. Essa distinção foi, de certa forma, preparada por Cícero ao asseverar que os homens são chamados de "bons" por conta de sua modéstia, temperança e, acima de tudo, justiça e manutenção da fé, distintas de coragem e sabedoria. A distinção que faz Cícero entre as virtudes, por sua vez, nos faz lembrar da *República* de Platão, em que a temperança e a justiça são apresentadas como as virtudes exigidas de todos, enquanto a coragem e a sabedoria são exigidas apenas de alguns. A distinção de Maquiavel entre a bondade e outras virtudes tende a se tornar uma oposição entre a bondade e a virtude: enquanto se exige a virtude de governantes e soldados, a bondade é necessária, ou característica, da multidão envolvida em ocupações pacíficas; a bondade passa a significar algo como uma obediência ao governo gerada pelo medo, ou mesmo uma vileza.

Em diversos trechos do *Príncipe*, Maquiavel fala da moralidade do mesmo modo como os homens decentes têm falado acerca disso em todos os tempos. Soluciona

a contradição no capítulo 19, em que discute os imperadores romanos que vieram depois do imperador filósofo Marco Aurélio chegando até Maximino. O ponto alto é sua discussão sobre o imperador Severo. Severo pertencia ao grupo dos imperadores que foram mais cruéis e rapaces. Todavia, tão grande era sua virtude que pôde sempre reinar com felicidade, pois bem soube usar as figuras da raposa e do leão – naturezas essas que um príncipe deve imitar. Um príncipe novo num principado novo não pode emular as ações do bom imperador Marco Aurélio, nem é necessário que copie as de Severo; mas deve retirar de Severo aquelas parcelas que são necessárias para fundar seu Estado e, de Marco, aquelas que são apropriadas e gloriosas para a preservação de um Estado já estabelecido em bases firmes. O tema principal do *Príncipe* é o príncipe totalmente novo em um Estado completamente novo, isto é, o fundador. E o modelo para o fundador como fundador é Severo, um criminoso de extrema inteligência. Isto significa que a justiça não é exatamente, como dissera Agostinho, o *regnorum fundamentum*; o fundamento da justiça é a injustiça; o fundamento da moralidade é a imoralidade; o fundamento da legitimidade é a ilegitimidade ou a revolução; o fundamento da liberdade é a tirania. No início não há Terror, Harmonia ou Amor – mas há, decerto, uma grande diferença entre o Terror por si mesmo, em prol de sua perpetuação, e o Terror que se limita a lançar as bases para o grau de humanidade e liberdade que é compatível com a condição humana. Mas essa distinção é, na melhor das hipóteses, apenas sugerida no *Príncipe*.

A mensagem consoladora do *Príncipe* é transmitida no último capítulo, que é uma exortação dirigida a um príncipe italiano, Lourenço de Médici, para tomar a Itália e libertá-la dos bárbaros, isto é, dos franceses, espanhóis e alemães. Maquiavel diz a Lourenço que não é muito difícil a libertação da Itália. Uma das razões que oferece são "acontecimentos extraordinários sem exemplo emanados de Deus: o mar se abriu, uma nuvem revelou o caminho, a pedra verteu água, choveu o maná". Os acontecimentos sem exemplo têm, de fato, um exemplo: os milagres após a libertação de Israel da escravidão egípcia. O que Maquiavel parece sugerir é que a Itália é a terra prometida para Lourenço. Mas há uma dificuldade: Moisés, que conduziu Israel para fora da casa da servidão em direção à terra prometida, não atingiu essa terra; morreu às suas portas. Maquiavel, assim, profetizou, de modo ameaçador, que Lorenzo não libertaria a Itália, sendo um dos motivos disso o fato de que lhe faltava a *virtù* extraordinária necessária para conduzir essa grande obra até sua consumação. Entretanto, há mais nos acontecimentos extraordinários sem exemplo, embora nada se saiba além do que Maquiavel afirma sobre eles. Todos esses eventos extraordinários ocorreram antes da revelação no Sinai. O que profetiza Maquiavel, portanto, é a iminência de uma nova revelação, a revelação de um novo Decálogo. O portador dessa revelação, é claro, não é o medíocre Lourenço, mas um novo Moisés. Esse novo Moisés é o próprio Maquiavel, e o novo Decálogo são os ensinamentos inteiramente novos sobre o príncipe inteiramente novo em um Estado inteiramente novo. É verdade que Moisés era um profeta armado e que Maquiavel pertence aos desarmados que, necessariamente, se arruínam. A fim de encontrar a solução para essa dificuldade, é preciso voltar-se para a outra grande obra de Maquiavel, os *Discursos sobre os primeiros dez livros de Tito Lívio*.

Todavia, se nos voltarmos do *Príncipe* para os *Discursos* a fim de encontrar a solução para as dificuldades não resolvidas no *Príncipe*, ficamos entre a cruz e a espada. Pois os *Discursos* são de compreensão muito mais difícil que o *Príncipe*. É impossível demonstrar isso sem, primeiro, induzir no leitor uma certa perplexidade, mas esta é o começo da compreensão.

Vamos começar pelo início, a Dedicatória Epistolar. O *Príncipe* é dedicado ao patrão de Maquiavel, Lourenço de Médici. Maquiavel, que se apresenta como um homem da condição mais inferior, vivendo em um lugar humilde, fica tão estupefato pela grandeza de seu mestre que considera o *Príncipe*, embora este seja bem mais precioso, como indigno da presença de Lourenço. Recomenda sua obra com a observação de que é um volume pequeno que o destinatário pode entender em um curto espaço de tempo, embora incorpore tudo o que o autor veio a saber e compreender em muitos e muitos anos e correndo grande perigo. Os *Discursos* são dedicados a dois jovens amigos de Maquiavel, que o instigaram a escrever o livro. Ao mesmo tempo, o livro é um gesto de gratidão de Maquiavel pelos benefícios que recebeu de seus dois amigos. Dedicara o *Príncipe* a seu mestre na esperança de receber favores dele. E não sabe se Lourenço dará qualquer atenção ao *Príncipe* ou se não ficaria mais satisfeito em receber um cavalo de excepcional beleza. De acordo com tudo isso, deprecia, na Dedicatória Epistolar aos *Discursos*, o costume que cumprira na Dedicatória Epistolar ao *Príncipe* – o costume de dedicar os livros a príncipes: os *Discursos* não são dedicados aos príncipes, mas aos homens que merecem ser príncipes. Se Lourenço merece ser príncipe, é uma questão em aberto.

Essas diferenças entre os dois livros podem ser ilustradas pelo fato de que, no *Príncipe*, Maquiavel evita determinados termos que utiliza nos *Discursos*. O *Príncipe* omite a menção à consciência, ao bem comum, aos tiranos (isto é, a distinção entre reis e tiranos) e ao céu; do mesmo modo, no *Príncipe*, "nós" nunca significa "nós, os cristãos". Pode-se mencionar, aqui, que Maquiavel não se refere, em nenhuma das duas obras, à distinção entre este mundo e o outro, ou entre esta vida e a próxima; nem menciona, nas duas obras, o diabo ou o inferno; acima de tudo, nunca menciona, em nenhuma das duas obras, a alma.

Passemos, agora, ao texto dos *Discursos*. Sobre o que versa? Que tipo de livro é? Não existe essa dificuldade quanto ao *Príncipe*. O *Príncipe* é um espelho dos príncipes, e os espelhos de príncipes eram um gênero tradicional. Em conformidade com isso, todos os títulos dos capítulos do *Príncipe* são escritos em latim. Isso não é negar, mas, ao contrário, salientar o fato de que o *Príncipe* transmite ensinamentos revolucionários sob uma aparência tradicional. Mas essa aparência tradicional está ausente dos *Discursos*. Nenhum dos títulos de seus capítulos é escrito em latim, embora a obra trate de um assunto remoto e tradicional: a Roma antiga. Além disso, o *Príncipe* é razoavelmente fácil de entender porque tem uma organização de razoável clareza. A organização dos *Discursos*, no entanto, é de extrema obscuridade, tanto que somos tentados a perguntar se há, de fato, algum planejamento; além disso, os *Discursos* se apresentam como dedicados aos 10 primeiros livros de Tito Lívio. Estes vão desde os primórdios de Roma ao momento imediatamente anterior à Primeira Guerra Púnica,

ou seja, até o ápice da República Romana incorrupta, e antes das conquistas romanas fora da Itália continental. Porém, nos *Discursos*, Maquiavel trata, em certa medida, do conjunto da história romana, tal como abarcada pela obra de Tito Lívio: o livro de Tito Lívio é composto de 142 livros, e os *Discursos* consistem em 142 capítulos. A obra de Tito Lívio conduz até a época do imperador Augusto, isto é, os primórdios do cristianismo. De qualquer forma, os *Discursos*, mais de quatro vezes mais extensos que o *Príncipe*, parecem ser muito mais abrangentes do que o *Príncipe*. De modo explícito, Maquiavel exclui apenas um assunto dos *Discursos*: "Como é perigoso fazer de si o cabeça de algo novo que a muitos concerne, e como é difícil empenhar-se nisso e realizá-lo e, após seu término, mantê-lo seria discutir um assunto por demais longo e exaltado; reservá-lo-ei, portanto, para um local mais apropriado". Todavia, é precisamente este longo e exaltado assunto que Maquiavel discute de modo explícito no *Príncipe*: "Deve-se considerar não haver coisa mais difícil para cuidar, nem mais duvidosa a conseguir, nem mais perigosa de manejar, que se tornar chefe e introduzir novas ordens". É verdade que Maquiavel não fala aqui em "manter". Tal manutenção, como aprendemos nos *Discursos*, é mais bem-feita pelo povo, enquanto a introdução de novos modos e ordens é mais bem-feita pelos príncipes. A partir daí, pode-se tirar a conclusão de que o tema característico dos *Discursos*, diferentemente do que ocorre no *Príncipe*, é o povo – uma conclusão de forma alguma absurda, mas nitidamente insuficiente para que ao menos se comece a entender a obra.

O caráter dos *Discursos* pode ser ilustrado com dois exemplos de outro tipo de dificuldade. Em II 13, Maquiavel afirma e, de certo modo, prova que a elevação do indivíduo de uma posição baixa ou abjeta até outra superior ocorre por meio da fraude e não da força. Foi isso o que fez a República Romana em seus primórdios. Antes de falar da República Romana, porém, Maquiavel fala de quatro príncipes que se elevaram de uma posição inferior ou abjeta para outra superior. Fala mais longamente de Ciro, o fundador do império persa, cujo exemplo é o mais relevante. Ciro subiu ao poder por ter ludibriado o rei da Média, seu tio. Porém, se era, para começar, o sobrinho do rei da Média, como se pode dizer que se elevou a partir de uma posição inferior ou abjeta? Para ressaltar este ponto, Maquiavel menciona, em seguida, Gian Galeazzo que, por meio de fraude, tomou o Estado e o poder de seu tio Barnabé Visconti. Galeazzo era, também, de início, o sobrinho de um príncipe reinante, não sendo possível afirmar que se elevou a partir de uma posição inferior ou abjeta. O que deseja, então, Maquiavel assinalar quando se expressa de forma tão enigmática? Em III 48: quando se vê um inimigo cometer um grande erro, é preciso acreditar que existe fraude por trás, diz o título do capítulo; no corpo do texto, Maquiavel vai além e salienta que "sempre haverá fraude por trás". No entanto, logo depois, no exemplo principal, Maquiavel aponta que os romanos, certa feita, cometeram um grande erro por desespero, isto é, de forma não fraudulenta.

Como é possível lidar com as dificuldades que enfrentamos nos *Discursos*? Voltemos ao título: *Discursos sobre os primeiros dez livros de Tito Lívio*. O título não é correto no sentido literal, mas é seguro dizer que a obra consiste basicamente em Discursos sobre os 10 primeiros livros de Tito Lívio. Observamos, ainda, que os discursos não têm

um plano claro: talvez o plano se revele quando levarmos a sério o fato de que a obra é dedicada a Tito Lívio; talvez Maquiavel acompanhe Tito Lívio ao acatar a ordem liviana. Mais uma vez, isto não é apenas verdadeiro, mas é verdade, se for entendido de forma inteligente: o uso e o não uso de Tito Lívio por Maquiavel é a chave para a compreensão da obra. Maquiavel usa Tito Lívio de várias maneiras: às vezes emprega de modo tácito uma história liviana, às vezes se refere a "este texto", às vezes menciona Tito Lívio pelo nome, às vezes o cita (em latim), mencionando ou não mencionando seu nome. O uso e o não uso de Tito Lívio por Maquiavel pode ser ilustrado pelo fato de que não cita Tito Lívio nos 10 primeiros capítulos, que o cita nos cinco capítulos seguintes e, novamente, não o cita nos 24 capítulos finais. Compreender as razões por trás desses fatos é a chave para a compreensão dos *Discursos*.

Não é possível tratar essa questão dentro do espaço de que disponho, mas vou abordá-la por meio da seleção de cinco capítulos ou quase capítulos: proêmio I, proêmio II, II 1, I 26 e II 5.

No proêmio ao capítulo I, Maquiavel nos informa que descobriu novos modos e ordens, que trilhou uma estrada que jamais fora percorrida antes. Compara sua realização à descoberta de mares e terras desconhecidos: apresenta-se como o Colombo do mundo moral e político. O que o impulsionou foi o desejo natural que sempre tivera de fazer aquelas coisas que, em sua opinião, trouxessem benefício a todos. Portanto, é com coragem que enfrenta os perigos que o aguardam. Quais são esses perigos? No caso da descoberta de mares e terras desconhecidos, o perigo consiste em procurá-los; uma vez que se tenha encontrado as terras desconhecidas e voltado para casa, encontra-se a segurança. No caso da descoberta de novos modos e ordens, contudo, o perigo consiste em encontrá-los, isto é, em revelá-los de público. Pois, como nos diz Maquiavel, é perigoso ser o cabeça de algo novo que afete muitos.

Para nossa grande surpresa, logo em seguida, Maquiavel identifica os novos modos e ordens com os da Antiguidade: sua descoberta é apenas uma redescoberta. Menciona a preocupação contemporânea com fragmentos de estátuas antigas, que são tidos em grande honra e usados como modelos para escultores contemporâneos. É ainda mais surpreendente que ninguém pense em imitar as mais virtuosas ações de antigos reinos e repúblicas, com o resultado lamentável de que não resta qualquer vestígio da antiga virtude. Os advogados dos dias atuais aprendem seu ofício com os antigos advogados. Os médicos, nos dias de hoje, baseiam suas decisões na experiência dos antigos médicos. Portanto, é ainda mais surpreendente que, em assuntos políticos e militares, os príncipes e as repúblicas atuais não recorram aos exemplos dos antigos. Isso resulta não tanto da fraqueza à qual a religião de hoje impeliu o mundo, ou do mal que fez o lazer ambicioso a tantos países e cidades cristãos, como de uma compreensão insuficiente das histórias e, em especial, a de Tito Lívio. Em consequência, os contemporâneos de Maquiavel acreditam que a imitação dos antigos não é apenas difícil, mas impossível. Trata-se, porém, de evidente absurdo: a ordem natural, incluindo a natureza do homem, é a mesma da Antiguidade.

Entendemos agora por que é perigosa a descoberta de novos modos e ordens, que é apenas a redescoberta dos antigos modos e ordens. Essa redescoberta, que acarreta as demandas de que a virtude dos antigos seja imitada pelos homens de hoje, é contrária à religião de hoje: é esta religião que ensina que a imitação das antigas virtudes é impossível, que é moralmente impossível, pois as virtudes dos pagãos são apenas vícios resplandecentes. O que Maquiavel terá de realizar nos Discursos não é apenas a apresentação, mas a reabilitação da antiga virtude diante da crítica cristã. Entretanto, com isso, não fica resolvida a dificuldade causada pelo fato de que a descoberta de novos modos e ordens é apenas a redescoberta dos antigos modos e ordens.

Esse aspecto, porém, é claro. Maquiavel não pode tomar como ponto pacífico a superioridade dos antigos; é preciso comprová-la. Assim sendo, deve primeiro encontrar um território comum aos admiradores e detratores da Antiguidade. Esse território comum é a veneração da Antiguidade, seja bíblica ou pagã. Maquiavel parte da premissa tácita de que o bom é o velho e, por conseguinte, de que o melhor é o mais velho. Desta forma, é conduzido primeiro ao antigo Egito, que floresceu na mais remota Antiguidade. Contudo, tal atitude não é muito produtiva, já que pouco se sabe do antigo Egito. Maquiavel se conforma, portanto, com o mais antigo que é bastante conhecido e, ao mesmo tempo, propriamente seu: a Roma antiga. Todavia, não há evidências de que a Roma antiga seja digna de admiração em todos os aspectos importantes. Há forte argumentação a ser apresentada, e que já o fora, quanto à superioridade de Esparta sobre Roma. Desta forma, Maquiavel precisa comprovar a autoridade da Roma antiga. O modo como o faz lembra a maneira pela qual os teólogos anteriormente determinavam a autoridade da Bíblia contra os incrédulos. Contudo, a Roma antiga não é um livro como a Bíblia. Todavia, ao determinar a autoridade da antiga Roma, Maquiavel firma a autoridade de seu historiador chefe, Tito Lívio, e, com isso, do livro. A história de Tito Lívio é a Bíblia de Maquiavel. Daí se segue que Maquiavel não pode dar início a seu uso de Tito Lívio antes de demonstrar a autoridade de Roma.

Maquiavel começa a citar Tito Lívio na seção sobre a religião romana (I 11-15). No capítulo anterior, contrastara César, como o fundador de uma tirania, com Rômulo, como fundador de uma cidade livre. A glória de César se deve aos escritores que o celebraram, porque seu julgamento estava corrompido por seu extraordinário sucesso, a fundação do governo dos imperadores; os imperadores não permitiam que os escritores falassem de César com liberdade. Todavia, os escritores livres sabiam como contornar essa limitação: culpavam Catilina, a infeliz prefiguração de César, e celebravam Bruto, inimigo de César. Porém, nem todos os imperadores eram ruins. O período dos imperadores Nerva até Marco Aurélio foram tempos áureos em que todos podiam nutrir e defender qualquer opinião que quisessem: áureos são os tempos em que o pensamento e a expressão do pensamento não são limitados pela autoridade. Essas observações constituem, com efeito, a abertura do tratamento da religião romana por Maquiavel. Ali, trata a religião pagã pelo menos como igual à religião bíblica enquanto religião. O princípio de toda religião é a autoridade, ou seja, exatamente aquilo que Maquiavel questionara pouco antes. Entretanto, para a classe governante da Roma

antiga, a religião não era uma autoridade; utilizavam a religião para fins políticos, e o faziam do modo mais admirável. O elogio da religião da Roma antiga subtende, para além de uma simples insinuação, uma crítica da religião da Roma moderna. Maquiavel elogia a religião da Roma antiga pela mesma razão por que os escritores livres sujeitos à autoridade dos césares elogiaram Bruto: não podia culpar abertamente a autoridade do cristianismo à qual estava sujeito. Assim, se a história de Tito Lívio é a Bíblia de Maquiavel, é também sua antiBíblia.

Depois de comprovar a autoridade da Roma antiga e demonstrar sua superioridade aos modernos por meio de muitos exemplos, Maquiavel começa a aludir aos defeitos de que sofreu. Somente a partir deste ponto é que Tito Lívio – ou seja, um livro – se distingue de Roma como sua autoridade exclusiva. Entretanto, pouco antes do final do Livro I, Maquiavel questiona abertamente a opinião de todos os escritores, inclusive Tito Lívio, sobre um assunto da maior importância. Conduz-nos, assim, passo a passo, até o entendimento do motivo por que são novos os modos e ordens antigos que redescobriu: 1) Os modos e ordens da Roma antiga foram estabelecidos sob a pressão das circunstâncias, por tentativa e erro, sem um plano coerente, sem a compreensão de seus motivos; Maquiavel fornece esses motivos e, por isso, é capaz de corrigir alguns dos antigos modos e ordens. 2) O espírito que dinamizava os velhos modos e ordens era a veneração da tradição, da autoridade, o espírito de piedade, enquanto Maquiavel é galvanizado por um espírito inteiramente diverso. O progresso da argumentação é indicado com grande clareza no Livro I. Enquanto começa com os maiores elogios à Antiguidade mais remota, o Livro I termina com a expressão "muito jovem": muitos romanos comemoraram seus triunfos ainda *giovanissimi*.

Estamos, assim, prontos para compreender o proêmio do Livro II. Ali, Maquiavel questiona, com franqueza, o preconceito em favor dos tempos antigos: "os homens sempre elogiam os tempos antigos e acusam o presente, mas nem sempre com razão". Na verdade, o mundo sempre foi o mesmo, a quantidade de bem e de mal é sempre a mesma. O que muda são os diferentes países e nações, que têm tempos de virtude e tempos de degenerescência. Na Antiguidade, a virtude residiu primeiro na Assíria e, afinal, em Roma. Após a destruição do Império Romano, a virtude renasceu apenas em algumas partes dele, em particular na Turquia. Desta forma, alguém que nasceu em nosso tempo, na Grécia, e que não se tornou turco, com sensatez culpa o presente e elogia a Antiguidade. Em consequência, Maquiavel tem total justificativa para louvar os tempos dos antigos romanos e culpar seu próprio tempo: não resta qualquer traço da antiga virtude em Roma e na Itália. Portanto, exorta os jovens a imitar os antigos romanos sempre que a fortuna lhes der a oportunidade de fazê-lo, isto é, realizar o que fora impedido de efetuar pela perversidade dos tempos e da fortuna.

A mensagem do proêmio ao Livro II poderia parecer muito insignificante, pelo menos quando comparada com a do proêmio ao Livro I. Tal se deve ao fato de que o proêmio ao Livro I é a introdução a toda a obra, enquanto o proêmio ao Livro II é apenas a introdução ao Livro II e, em particular, aos primeiros capítulos do Livro II. Ali, Maquiavel primeiro diverge de uma opinião de Plutarco, a quem chama de um

autor de peso – nunca aplica esse epíteto a Tito Lívio –, uma opinião compartilhada por Tito Lívio e até mesmo pelo próprio povo romano: a opinião de que os romanos adquiriram seu império por meio da fortuna e não por meio da virtude. Antes da conquista romana, toda a Europa era habitada por três povos que defendiam sua liberdade de modo obstinado e que se governavam com liberdade, ou seja, como repúblicas. Por conseguinte, Roma necessitou de excessiva virtude para conquistá-los. Como, então, se explica que, nos tempos antigos, esses povos amavam a liberdade mais do que hoje? De acordo com Maquiavel, tal se deve, em última análise, à diferença entre a antiga religião e nossa religião. Nossa religião considera como o bem maior a humildade, a abjeção e o menosprezo pelas coisas humanas, enquanto, para a antiga religião, o bem mais elevado estava na grandeza de espírito, na força do corpo e em todas as outras coisas propensas a fortalecer os homens. Contudo, o desarmamento do mundo e do próprio céu se deve, em última análise, à destruição do Império Romano, de toda a vida republicana. Além de sua excessiva virtude, o segundo motivo para a grandeza de Roma era sua liberal admissão de estrangeiros como cidadãos. Todavia, essa política expõe o Estado a grandes perigos, como sabiam os atenienses e, em particular, os espartanos, que temiam que a agregação de novos habitantes corrompesse os antigos costumes. Devido à política romana, muitos homens que jamais conheceram a vida republicana e não se importavam com ela, ou seja, muitos orientais, tornaram-se cidadãos romanos. Assim, a conquista romana do Oriente concluiu o que a conquista do Ocidente começara. E assim sucedeu que a República romana era, por um lado, o extremo oposto à república cristã, e, por outro, a causa da república cristã e até mesmo seu modelo.

O Livro III não tem proêmio, mas seu primeiro capítulo tem função de proêmio. Por meio desta ligeira irregularidade, Maquiavel salienta o fato de que o número de capítulos dos *Discursos* é igual ao número de livros na história de Tito Lívio, e a história de Tito Lívio, como mencionamos antes, estende-se desde a origem de Roma até a época do surgimento do cristianismo. O título do primeiro capítulo do Livro III tem o seguinte teor: "Se alguém deseja que vivam por muito tempo uma seita ou uma república, é preciso trazê-las muitas vezes de volta a seu início." Embora o título só fale de seitas e repúblicas, o capítulo em si trata de repúblicas, seitas e reinos; as seitas, quer dizer, as religiões, ocupam posição central. Há um limite, imposto pelo céu, para o curso de todas as coisas do mundo. No entanto, atingem esse limite apenas se forem mantidas em ordem, e isso significa que são muitas vezes trazidas de volta às suas origens; pois, em suas origens, devem ter tido algo de bom, caso contrário, não teriam angariado sua reputação, em primeiro lugar, nem crescido. Maquiavel prova sua tese, no que concerne às repúblicas, primeiro pelo exemplo de Roma, que recuperou uma nova vida e nova virtude depois de sua derrota pelos gauleses: Roma, em seguida, retomou a prática da religião e da justiça, isto é, as antigas ordens, em particular as da religião, devido a cuja negligência adviera o desastre. A recuperação da antiga virtude consiste na reimposição do terror e do medo que, no início, fizeram bons os homens. Maquiavel, portanto, explica o significado fundamental de seu interesse pela recuperação de antigos modos e ordens: os homens eram bons no início não por causa da inocência,

mas porque foram tomados pelo terror e pelo medo – pelo terror e medo inicial e radical; no começo não há Amor, mas Terror; os ensinamentos inteiramente novos de Maquiavel se baseiam nessa suposta percepção (que antecipa a doutrina de Hobbes do estado da natureza). Maquiavel volta-se, em seguida, para a discussão das seitas; ilustra sua tese com o exemplo da "nossa religião": "Se nossa religião não tivesse sido levada de volta às suas origens ou princípios por S. Francisco e S. Domingos, teria sido completamente extinta, pois pela pobreza e pelo exemplo de Cristo trouxeram essa religião de volta à mente dos homens, onde já estava extinta; e essas novas ordens eram tão potentes que são elas o motivo pelo qual a imoralidade dos prelados e dos chefes da religião não arruínam nossa religião; pois os franciscanos e os dominicanos vivem ainda na pobreza e têm crédito tão grande com os povos por causa da confissão e das pregações que convencem as pessoas de que o mal é falar mal do mal e que é bom viver em obediência aos prelados, e se os prelados pecam, deixar que Deus os puna. Assim, os prelados fazem tanto mal quanto podem, pois não temem a punição que não veem e na qual não acreditam. Essa inovação, portanto, manteve e mantém essa religião." Aqui, o retorno ao início foi obtido por meio da introdução de novas ordens; sem dúvida, Maquiavel o afirma porque não acreditava que as reformas franciscanas e dominicanas equivalessem a uma simples restauração do cristianismo primitivo, pois essas reformas deixaram intacta a hierarquia cristã. Contudo, é necessária a introdução de novas ordens também nas repúblicas, como salienta Maquiavel no capítulo final dos *Discursos*: a restauração dos modos e ordens antigos equivale, em todos os casos, incluindo o do próprio Maquiavel, à introdução de novos modos e ordens. No entanto, existe uma grande diferença entre a renovação franciscana e dominicana e as renovações republicanas: estas últimas sujeitam toda a república, incluindo o protagonista, ao terror e ao medo iniciais, exatamente porque resistem ao mal – porque punem o mal de forma visível e, por conseguinte, com credibilidade. O comando ou conselho cristão para que não se resista ao mal se baseia na premissa de que o começo, ou o princípio, é o amor. Esse comando ou conselho só pode levar à desordem extrema ou, ainda, à evasão. A premissa, no entanto, se transforma no seu extremo oposto.

Vimos que o número de capítulos dos *Discursos* é significativo e foi escolhido a propósito. Assim, podemos ser induzidos a perguntar se não é também significativo o número de capítulos do *Príncipe*. O *Príncipe* é composto por 26 capítulos. Vinte e seis é o valor numérico das letras do nome sagrado de Deus em hebraico, do Tetragrama. Mas será que Maquiavel sabia disso? Não sei. Vinte e seis é igual a duas vezes 13. Hoje, e há bastante tempo, o número 13 é considerado aziago, mas, nos tempos antigos, era tido, ao mesmo tempo – e até mais – como um número de sorte. Assim, "13 vezes" pode significar tanto boa sorte como má sorte e, portanto, tudo junto: sorte, fortuna. Pode-se argumentar a favor da visão de que a teologia de Maquiavel pode ser expressa pela fórmula *Deus sive fortuna* (distinta de *Deus sive natura* de Spinoza) – ou seja, que Deus é a fortuna que deveria estar sujeita à influência humana (imprecação). Entretanto, comprovar isso exigiria um argumento "demasiado longo e exaltado" para a presente ocasião. Vejamos, portanto, se não podemos conseguir alguma ajuda de um exame

do capítulo 26 dos *Discursos*. O título do capítulo é o seguinte: "Um novo príncipe, em uma cidade ou um país tomado por ele, deve fazer tudo de novo." O tema do capítulo é, então, o novo príncipe em um novo Estado, ou seja, o tema mais elevado do *Príncipe*. No final do capítulo anterior, Maquiavel dissera: aquele que pretende estabelecer um poder absoluto, que os autores chamam tirania, deve renovar tudo. O tema de nosso capítulo é, portanto, a tirania, mas o termo "tirania" jamais ocorre nesse capítulo: a "tirania" é evitada no capítulo 26 dos *Discursos* do mesmo modo como é evitada no *Príncipe*, que consiste em 26 capítulos. A lição do capítulo em si é essa: um novo príncipe, que pretende estabelecer o poder absoluto em seu Estado, deve fazer tudo de novo; deve estabelecer magistraturas novas, com novos nomes, novas autoridades e homens novos; deve fazer os ricos pobres e os pobres, ricos, como fez Davi quando se tornou rei: *qui esurientes implevit bonis, et divites dimisit inanes*. Em suma, o novo príncipe não deve deixar nada intocado em seu país, e não deve haver qualquer *status* ou riqueza que seus possuidores não reconheçam como devidos ao príncipe. Os modos que deve empregar são os mais cruéis e hostis, não só a toda a vida cristã, mas até mesmo a toda vida humana; de modo que todos devem preferir viver como um homem comum e não como um rei com uma tão grande ruína de seres humanos. A citação latina que ocorre neste capítulo é assim traduzida na versão revista: "Ele encheu de bens os famintos e despediu vazios os ricos." A citação faz parte do Magnificat, a oração de agradecimento da Virgem Maria depois de ter ouvido do anjo Gabriel que daria à luz um filho a ser chamado de Jesus; aquele que "encheu de bens os famintos e despediu vazios os ricos" não é outro senão o próprio Deus. No contexto deste capítulo, isso significa que Deus é um tirano, e que o rei Davi, que fez os ricos pobres e os pobres, ricos, era um rei piedoso, um rei que seguia os caminhos do Senhor, porque procedeu de maneira tirânica. Deve-se notar que esta é a única citação do Novo Testamento que ocorre nos *Discursos* ou no *Príncipe*. E esta única citação do Novo Testamento é usada para expressar uma terrível blasfêmia. Pode-se dizer, em defesa de Maquiavel, que a blasfêmia não é pronunciada de modo expresso, mas apenas insinuada No entanto, esta defesa, longe de ajudar Maquiavel, piora a situação, e por este motivo: quando um homem pronuncia abertamente ou vomita uma blasfêmia, todos os homens de bem tremem e se afastam dele, ou o castigam de acordo com seus merecimentos; o pecado é seu por completo. Mas uma blasfêmia oculta é por demais insidiosa, não somente porque protege o blasfemo contra o castigo por meio do devido processo da lei, mas, acima de tudo, porque praticamente obriga o ouvinte ou leitor a pensar a blasfêmia por si mesmo e, assim, tornar-se cúmplice do blasfemador. Maquiavel, portanto, estabelece uma espécie de intimidade com seus leitores por excelência, a quem chama de "os jovens", induzindo-os a pensar em coisas proibidas ou criminosas. Tal intimidade parece também ser estabelecida por todo procurador ou juiz que, a fim de condenar o criminoso, deve pensar pensamentos criminosos, mas essa intimidade é abominada pelo criminoso. Maquiavel, como sempre, intenta-o e o deseja. Esta é uma parte importante de sua educação dos mais jovens, ou, para usar a expressão consagrada pelo tempo, de sua corrupção dos jovens.

Se o espaço permitisse, poderíamos analisar, com proveito, outros capítulos dos *Discursos*, cujos números são múltiplos de 13. Vou examinar apenas um deles: Livro II, capítulo 5. O título deste capítulo é o seguinte: "Que a mudança de seitas e linguagens, juntamente com as inundações e pragas, destrói a lembrança das coisas." Maquiavel começa este capítulo discordando de certos filósofos, expondo uma objeção a suas teses. Os filósofos em questão afirmam que o mundo é eterno. Maquiavel "acredita" ser possível redarguir-lhes da seguinte forma: se o mundo fosse tão velho como alegam, seria razoável que houvesse lembranças de mais de cinco mil anos (isto é, a memória que temos, graças à Bíblia). Maquiavel se opõe a Aristóteles em nome da Bíblia. Mas continua: seria possível fazer uma réplica se não se percebesse que as lembranças dos tempos são destruídas por causas diversas, em parte originadas por seres humanos, em parte originadas no céu. Maquiavel refutou, em seguida, uma suposta contestação de Aristóteles ao mais conhecido argumento antibíblico dos aristotélicos. Prossegue da seguinte maneira: as causas originárias de seres humanos são as mudanças das seitas e da linguagem. Pois, quando emerge uma nova seita, isto é, uma nova religião, sua primeira preocupação é, a fim de angariar respeito, extinguir a antiga religião; e quando aqueles que estabelecem as ordens das novas seitas têm um idioma diferente, destroem com facilidade a antiga seita. Percebe-se isso ao se avaliar o procedimento usado pela seita cristã contra a seita dos gentios; a primeira arruinou todas as ordens, todas as cerimônias dos gentios e destruiu toda a memória daquela antiga teologia. É verdade que não conseguiu destruir de todo o conhecimento dos feitos realizadas pelos homens de excelência no meio dos gentios, e isso se deveu ao fato de que preservou a língua latina, que os cristãos foram forçados a usar para escrever a sua nova lei. Pois, se tivessem sido capazes de escrever essa lei em uma nova língua, não restaria qualquer registro das coisas do passado. Basta ler as atas de S. Gregório e dos outros líderes da religião cristã para perceber a grande obstinação com que perseguiram todas as antigas lembranças, queimando as obras dos poetas e dos historiadores, arruinando as imagens e danificando todos os outros sinais da Antiguidade; se tivessem unido a essa perseguição uma nova língua, tudo teria sido esquecido em curtíssimo tempo. Por meio desses extraordinários exageros, Maquiavel delineia o contexto de sua própria obra, em especial a sua recuperação de seu estimado Tito Lívio, de cuja história a maior parte se perdeu devido "à maldade dos tempos" (I 2). Além disso, aqui contrastam, em silêncio, a conduta dos cristãos e a dos muçulmanos, cuja nova lei foi escrita em uma nova língua. A diferença entre os cristãos e os muçulmanos não é que os cristãos tivessem um maior respeito pela Antiguidade pagã que os muçulmanos, mas que os cristãos não conquistaram o Império Romano do Ocidente tal como os muçulmanos conquistaram o do Oriente, pelo que foram forçados a adotar a língua latina e, assim, em certa medida, a preservar a literatura da Roma pagã, desta forma preservando seu inimigo mortal. Pouco depois, Maquiavel afirma que essas seitas mudaram duas ou três vezes em cinco ou seis mil anos. Assim, determina o tempo de vida do cristianismo: o máximo seria de três mil anos, o mínimo, de 1.666 anos. Isso significa que o cristianismo poderia chegar ao fim cerca de 150 anos após os *Discursos* terem sido escritos. Maquiavel não

foi o primeiro a se envolver em especulações deste ripo (cf. Gemisto Pletão, que era muito mais confiante ou perspicaz que Maquiavel).

Contudo, o ponto mais importante atestado por Maquiavel com essa declaração é que todas as religiões, incluindo o cristianismo, têm origem humana, não celeste. As alterações de origem celeste que destroem a memória das coisas são as pragas, a fome e as inundações: o celeste é o natural, o supranatural é humano.

Não é original a essência do que diz ou sugere Maquiavel a respeito da religião. Como indica seu uso do termo "seita" para referir-se à religião, Maquiavel segue o caminho do averroísmo, isto é, daqueles aristotélicos medievais que, como filósofos, se recusaram a fazer quaisquer concessões à religião revelada. Embora não seja original a essência dos ensinamentos religiosos de Maquiavel, é muito engenhosa sua maneira de colocá-los. Não reconhece, de fato, nenhuma teologia além da teologia civil, a teologia a serviço do Estado e a ser utilizada ou não utilizada pelo Estado, conforme sugerirem as circunstâncias. Indica que podem ser dispensadas as religiões se houver um monarca forte e capaz. Essa afirmativa implica, de fato, que a religião é indispensável nas repúblicas.

Os ensinamentos morais-políticos dos discursos são, em essência, os mesmos do *Príncipe*, mas com uma diferença importante: os *Discursos* apresentam, de modo potente, a tese em favor das repúblicas, ao mesmo tempo que instruem tiranos em potencial sobre como destruir a vida republicana. Todavia, restam poucas dúvidas de que Maquiavel preferia as repúblicas às monarquias, tirânicas ou não. Odiava a opressão que não está a serviço do bem-estar do povo e, por conseguinte, de um governo eficaz, em particular de uma justiça punitiva imparcial e insuscetível. Era um homem generoso, embora sabendo muito bem que o que passa por generosidade na vida política é, na maior parte do tempo, nada mais que sagaz maquinação que, como tal, merece ser elogiada. Nos *Discursos*, manifestou de modo mais claro sua preferência por meio de seus louvores a M. Fúrio Camilo. Camilo fora muito elogiado por Tito Lívio como o segundo Rômulo, o segundo fundador de Roma, um praticante por demais consciente das observâncias religiosas; chega mesmo a falar dele como o maior de todos os *imperatores*, mas, provavelmente, com isso, quer dizer o maior de todos os comandantes até o tempo de Camilo. Maquiavel, no entanto, chama Camilo de "o mais prudente de todos os capitães romanos"; faz o elogio tanto por sua "bondade" quanto por sua "virtude", sua humanidade e integridade, como boas e sábias – resumindo, como um homem de grande excelência. Tem em mente sobretudo sua serenidade, o fato de que mantinha o mesmo estado de espírito na boa e na má fortuna, quando salvou Roma dos gauleses e, assim, mereceu glória imortal, e quando foi condenado ao exílio. Maquiavel atribui o modo como Camilo se mantinha acima dos caprichos da fortuna a seu excepcional conhecimento do mundo. Apesar de seus méritos extraordinários, Camilo foi condenado ao exílio. Em um capítulo especial (III 23), Maquiavel discute os motivos para tal condenação. Com base em Tito Lívio, enumera três motivos. Porém, se não me engano, Tito Lívio jamais mencionou esses três motivos juntos como causas do exílio de Camilo. Aqui, na verdade, Maquiavel não segue Tito Lívio, mas Plutarco. Entretanto, faz uma alteração característica: atribui a posição central ao fato de que, em seu triunfo, Camilo teve seu carro triunfal puxado por quatro

cavalos brancos; desta forma, comentou o povo que, por orgulho, tivera a intenção de igualar-se ao deus sol, ou, como afirma Plutarco, Júpiter (Tito Lívio diz: *Jupiter et sol*). Acredito que este chocante ato de ***superbia*** constituiu, aos olhos de Maquiavel, um sinal da magnanimidade de Camilo.

O extremo orgulho de Camilo revela, como Maquiavel decerto sabia, que existe uma grandeza além da grandeza de Camilo. Afinal de contas, Camilo não era um fundador ou descobridor de novos modos e ordens. Para dizer isso de modo um pouco diferente, Camilo era um romano da mais alta dignidade e, como Maquiavel demonstrou de modo mais evidente em sua comédia *La Mandragola*, a vida humana também requer leveza. Nesta, elogia o Magnífico Lourenço de Médici por ter juntado gravidade e leveza em uma combinação quase impossível – combinação esta que Maquiavel estimava louvável porque, ao mudar da gravidade para a leveza e vice-versa, imita-se a natureza, que é mutável.

Não é possível deixar de indagar como se deve julgar de modo razoável os ensinamentos de Maquiavel como um todo. A maneira mais simples de responder a essa pergunta parece ser a seguinte. O escritor a quem Maquiavel se refere e a quem reverencia com maior frequência, com a óbvia exceção de Tito Lívio, é Xenofonte. No entanto, refere-se a apenas dois dos escritos de Xenofonte: *A Educação de Ciro* e *Hiero*. Não se detém em seus escritos socráticos, ou seja, o outro polo do universo moral de Xenofonte: Sócrates. Na opinião de Xenofonte, Maquiavel suprime a melhor parte. Pode-se dizer, com segurança, que não há nenhum fenômeno moral ou político que Maquiavel soubesse, ou por cuja descoberta fosse famoso, que não fosse plenamente conhecida por Xenofonte, para não falar de Platão e Aristóteles. É verdade que, em Maquiavel, tudo aparece sob uma nova luz, mas isso se deve não a um alargamento do horizonte, mas a um estreitamento dele. Muitas descobertas modernas sobre o homem têm a mesma natureza.

Maquiavel tem sido muitas vezes comparado aos sofistas. Maquiavel nada diz a respeito dos sofistas e dos homens comumente conhecidos como sofistas. No entanto, diz algo sobre esse assunto, embora de modo indireto, em sua *Vida de Castruccio Castracani*, uma obra diminuta e encantadora, contendo uma descrição idealizada de um *condottiero*, ou tirano, do século XIV. Ao final dessa obra, registra uma série de ditos espirituosos proferidos ou ouvidos por Castruccio. Quase todos esses ditos foram tomados de empréstimo, por Maquiavel, da obra *Vidas dos filósofos famosos*, de Diógenes Laércio. Maquiavel muda os ditos, em alguns casos, a fim de torná-los adequados a Castruccio. Em Diógenes, está registrado que um filósofo antigo afirmou que gostaria de morrer como Sócrates; Maquiavel apropria esse dito para Castruccio, embora este preferisse morrer como César. A maioria das declarações registradas no *Castruccio* tem origem em Aristipo e Diógenes, o Cínico. As referências a Aristipo e Diógenes – não considerados sofistas – poderiam guiar-nos de modo proveitoso se estivéssemos interessados na questão daquilo que os estudiosos denominam as "fontes" de Maquiavel.

Perto do final da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles fala do que se pode chamar da filosofia política dos sofistas. Sua principal asserção é de que os sofistas identificavam

ou quase identificavam a política com a retórica. Em outras palavras, os sofistas acreditavam ou tendiam a acreditar na onipotência do discurso. Maquiavel decerto não pode ser acusado desse erro. Xenofonte fala de seu amigo Proxenos, que comandou um contingente na expedição de Ciro contra o rei da Pérsia, e que era aluno do mais famoso retórico, Górgias. Xenofonte afirma que Proxenos era um homem honesto e capaz de comandar cavalheiros, mas não foi capaz de instilar medo nos seus soldados; foi incapaz de punir aqueles que não eram cavalheiros ou até mesmo de repreendê-los. Porém, Xenofonte, que foi discípulo de Sócrates, mostrou-se um comandante de grande sucesso exatamente porque sabia controlar tanto os cavalheiros como os não cavalheiros. Xenofonte, o discípulo de Sócrates, não tinha ilusões quanto ao rigor e a aridez da política, quanto aos ingredientes da política que transcendem o discurso. Neste aspecto importante, Maquiavel e Sócrates constituem uma frente única contra os sofistas.

LEITURAS

A. Maquiavel, Nicolau. *O príncipe.*
B. Maquiavel, Nicolau. *Discursos sobre os dez primeiros livros de Tito Lívio.*

Martinho Lutero

1483-1546

João Calvino

1509-1564

Os grandes reformadores Martinho Lutero e João Calvino[1] não se viam como filósofos ou políticos, mas, em essência, como teólogos e estudiosos da Palavra de Deus. Desta forma, não devemos esperar que apresentem uma filosofia política abrangente ou uma teoria geral da política, pois não consideravam esta como a tarefa para a qual foram chamados. No entanto, a Reforma da Igreja exigia a formulação de uma posição teológica geral, o que, inelutavelmente, incluiria algumas afirmações centrais sobre política e filosofia política. Assim, ainda que a contragosto, os dois reformadores foram convocados a dar muitos conselhos políticos concretos em situações práticas e até mesmo a envolver-se em atividades políticas nas quais as suas opiniões políticas foram desenvolvidas e postas à prova. Concebem suas afirmações políticas como diretamente decorrentes das suas premissas teológicas e como derivadas da mesma fonte, as Sagradas Escrituras. Seus ensinamentos políticos só podem ser entendidos de modo correto à luz de sua teologia, pois não foram elaborados para serem vistos de forma isolada.

---

1 Abreviações:
WA – *Weimarer Ausgabe* das Obras de Martinho Lutero.
PE – *Philadelphia Edition* of *The Works of Martin Luther*. 6 v. in English. Philadelphia: A. J. Holman Company, 1915-1932.
AE – *American Edition of Luther's Works*. Ed. Jaroslav Pelikan and Helmut T. Lehman. Cinquenta e cinco volumes em processo de publicação pela Concordia Publishing House, St. Louis e Muhlenberg Press, Philadelphia.
CR – *Corpus Reformatorum*, no qual as obras de Calvino editadas por Baum, Cunitz e Reuss compreendem 59 volumes. Brunswick, 1863-1900.
Ins. – *Calvin, Institutes of the Christian Religion*. As citações, em inglês, a não ser que informado em contrário, são da tradução de Henry Beveridge. London: James Clarke & Co., 1949.

Sua principal preocupação com a política é definir sua esfera adequada e situá-la em relação a seu contexto. Mas é impossível determinar a fronteira entre teologia e filosofia política sem dizer muito sobre ambos; e, apesar de Lutero e Calvino tomarem a teologia bíblica como seu ponto de partida, é inevitável que estejam envolvidos em dizer muito sobre a natureza e a função da política. Discutem temas como o lugar do governo secular em relação ao esquema da salvação divina; a conexão entre o pecado e a autoridade temporal; as relações entre lei divina, lei natural e lei positiva; as numerosas implicações da doutrina cristã do homem; a Igreja e o Estado; os limites do poder político; os deveres mútuos de governante e súditos e assim por diante. Em suma, a maior parte das grandes questões da filosofia política é, pelo menos, aventada, muito embora, algumas vezes, apenas para indicar quais ferramentas – razão, tradição, experiência, consciência, ou as Sagradas Escrituras – são adequadas para o tratamento de um determinado problema.

Lutero e Calvino estão em polos opostos no que se refere a seu temperamento e modo de expressão. Lutero é extravagante, vivo, impulsivo, muito agradável de ler, muitas vezes exagerando a sua verdadeira posição, ou contrariando o que dissera em outro lugar a fim de apresentar um aspecto com maior força. Não escreveu uma exposição abrangente de sua teologia, e seus ensinamentos políticos precisam ser recolhidos a partir de "tratados para os tempos", tratados teológicos, comentários, sermões e até mesmo hinos. Apesar de algumas gritantes contradições e exageros na superfície, há uma profunda unidade básica e coerência em seu pensamento; sua teologia política é engendrada com grande cuidado e, em geral, é consistente, mesmo que, por vezes, articulada de modo enganoso. Calvino é mais contido, seco, lúcido e sistemático em seus escritos. Sua obra *Institutas da Religião Cristã*, que escreveu pela primeira vez quando tinha apenas 25 anos, mas revisou e expandiu em sucessivas edições até 1559, é uma das maiores e mais influentes obras de teologia sistemática de todos os tempos. Em sua forma final, é a expressão definitiva de sua teologia, embora muitos detalhes possam ser acrescentados a partir de seus volumosos sermões, palestras, comentários e correspondências.

Apesar de algumas significativas divergências teológicas e políticas, Lutero e Calvino concordam entre si de modo amplo e geral. Acatam as mesmas autoridades, adotam quase o mesmo método, e a estrutura e a maior parte das conclusões de seu pensamento são semelhantes o bastante para nos autorizar a tratá-los em conjunto, apontando as diferenças na medida em que ocorrerem.

A. A Base para uma Teologia da Política

1. *Justificação pela Fé*

A raiz e núcleo de toda a teologia reformada é a doutrina da justificação pela fé apenas. Tudo o que é característico dos ensinamentos de Lutero e da Reforma pode ser rastreado até uma convicção da perversidade radical do homem e de sua total alienação de Deus por causa da imensidão de seu pecado, junto com a rejeição das soluções

correntemente aceitas para o problema do perdão e da reconciliação. Os reformadores foram muitíssimo além da simples denúncia dos abusos mais óbvios do sistema de indulgências, e negaram os próprios termos em que eram colocados o problema do pecado e da redenção pela Igreja Romana.

Tanto Lutero como Calvino acreditam na total depravação do homem. Com isso, não querem dizer que nada que o homem faça possa ser "bom" no sentido corrente do termo, mas que, mesmo aquelas que o homem percebe como "boas obras" são inadequadas, de modo total e comovente, quando avaliadas pelo padrão de retidão que Deus exige de Seus servos. O mal que fazemos é a expressão normal da nossa natureza humana corrompida e nossa própria responsabilidade; mas qualquer bem que possamos fazer é Deus agindo através de nós, um dom da livre graça de Deus pelo qual não podemos reivindicar mérito. É ridículo pensar em invocar as nossas boas obras diante de Deus Onipotente, pois é desesperançada a trivialidade desse ato em virtude da condenação de nosso pecado, que exige a justiça divina; essas mesmas obras são, sem exceção, conspurcadas por nossa corrupção e maldade; e, além disso, se são boas, é porque a bondade reside em Deus e não em nós. Todos os homens estão igualmente sob a condenação de Deus. "Nem mesmo os santos", escreveu Calvino, "são capazes de realizar uma obra que, se julgada por seus méritos, não seja merecedora de condenação".[2] O perdão e a paz com Deus não podem ser obtidos ou ganhos pelo homem ou pelo que quer que faça por si mesmo.

Os reformadores rompem com a tradição medieval não só por sua colocação mais radical do problema do pecado e da condição caída do homem, mas também pela solução que apresentam. Somos justificados diante de Deus, alegam, não pelas obras, ou pelos méritos dos santos distribuídos por meio das indulgências, mas *sola fide*, somente pela fé. E a fé é uma dádiva divina, e não algo que o homem possa criar para si mesmo. Não significa apenas que o homem deve aceitar determinadas afirmações doutrinárias, mas, ao contrário, que seu único recurso diante do julgamento de Deus é admitir sua total impotência e a total justiça de sua condenação e, em seguida, entregar todos os seus pecados a Cristo e confiar na Sua obra, para acercar-se do trono da Graça revestido da "santidade alienígena" (extraterrena)[3] do próprio Cristo. Nossa justificação é uma dádiva imerecida, gratuita, para a qual todas as nossas próprias realizações são simplesmente irrelevantes. A única retidão dos homens que não se dissolve na presença de Deus é a "retidão passiva", que é dada livremente por Deus com a fé.

2. *A Autoridade das Escrituras*

Ao assim argumentar, Lutero e Calvino retornam aos ensinamentos de S. Paulo e S. Agostinho e rejeitam quase toda a teologia medieval como pelagiana, ou seja, aquela que acredita que o homem pode, de alguma forma, obter a sua salvação por

---

2 John Calvin, *Ins.*, III. xiv. 9.

3 Martin Luther, ***Commentary on Galatians***, ed. P. S. Watson (London: James Clarke & Co., 1953), p. 39 etc.

seus próprios esforços. Esta ruptura com a escolástica sobre a questão da justificação é o ponto de partida da reflexão teológica da Reforma. Lutero diverge de toda a tradição teológica medieval quando, já em 1517, escreve: "É falso afirmar que a vontade pode, por natureza, conformar-se para corrigir o preceito. ... É preciso reconhecer que a vontade não é livre para empenhar-se por tudo o que for declarado bom. ... O homem, por natureza, não é capaz de querer que Deus seja Deus. Na verdade, ele próprio quer ser Deus, e não quer que Deus seja Deus."[4]

Tais considerações o levam direto a uma questão mais acadêmica: "Praticamente toda a *Ética* de Aristóteles é o pior inimigo da Graça. ... Nenhuma forma silogística é válida quando aplicada a termos divinos. ... Todo o Aristóteles está para a teologia como a escuridão para a luz."[5]

A incapacidade de tratar a condição caída do homem com adequada seriedade, argumentou Lutero, levara os teólogos a depositar exagerada confiança na razão. A verdadeira distinção e contraste entre revelação e razão, teologia e filosofia, fora perdida, por exemplo, na síntese tomista. A razão fora considerada, pelo menos em algumas de suas operações, como isenta dos efeitos da Queda, a natureza e a Graça foram tornadas complementares, assim evitando o problema de que a única natureza que podemos conhecer é a natureza caída, a natureza em constante rebelião contra a Graça. A redenção da natureza requer o restabelecimento de sua condição incorrupta, não sua concretização pela adição de uma "sobrenatureza". Lutero exibe uma substancial concordância com a relação entre a razão e a revelação de Occam e dos nominalistas, mas, afinal, os rejeita, também, como os pelagianos, que "não só obscureceram o Evangelho, mas o afastaram de todo e, nas profundezas, enterraram a Cristo",[6] como resultado de uma visão das potencialidades do homem que está em desacordo com as Escrituras.

Se a razão não pode fornecer uma ferramenta adequada para o tratamento das questões da divindade, o que resta da teologia? Deveria a Rainha das Ciências desaparecer, deixando para trás de si nada além de um sentimento disforme de piedade? A resposta dos reformadores foi inequívoca: o único critério da verdade teológica deve ser a Palavra revelada de Deus, tal como expressa nas Sagradas Escrituras do Antigo e Novo Testamentos. Só assim pode a teologia escapar da exagerada confiança na natureza caída ou na razão corrompida. Nem a tradição da Igreja nem o filosofar humano devem ser contra as Escrituras. A teologia reformada é a teologia *bíblica*, em essência nada mais do que uma exposição dos ensinamentos claros das Escrituras. Calvino, por exemplo, disse de suas *Institutas* que estavam destinadas a serem apenas "a soma do que achamos que Deus quer nos ensinar em Sua Palavra".[7] A autoridade das Escrituras é autoautenticadora, pois "apresentam evidência tão clara de sua verdade como as coisas brancas e pretas o fazem de sua cor, ou coisas doces e amargas o fazem do seu

---

4 Luther, *Disputation against Scholastic Theology*, Clauses 6, 10, 17, *AE*, XXXI, 4 segs.

5 *Ibid.*, Clauses 41, 47, 50.

6 Luther, *Galatians*, p. 130.

7 Calvin, Prefácio à edição francesa de *Institutes*.

sabor",[8] e essa autoridade é ainda garantida ao fiel pela obra do Espírito Santo em seu coração. É o claro sentido das Escrituras, evidente para qualquer homem imparcial, ao contrário de qualquer interpretação alegórica ou espiritualizada, que é a regra suprema da vida e da doutrina. Os reformadores acusam seus adversários não só da introdução de autoridades estranhas na teologia, além das Escrituras, e de subordinar a Palavra de Deus ao julgamento da Igreja, mas também de se recusarem a se sujeitar a seu sentido simples, mas, ao contrário, de tratar a Bíblia "como se fosse um nariz de cera, que pode ser puxado à vontade".[9] Entendida de modo correto, afirmam os reformadores, toda a Bíblia apresenta-se como uma unidade de testemunho da revelação de Deus em Cristo, livre de obscuridades e ambiguidades.[10]

Há uma distinção entre Lutero e Calvino em sua doutrina das Escrituras, mas está longe de ser formulada de modo explícito, e só pode ser apreendida em termos gerais a partir de suas diferentes abordagens da exegese. Quando Lutero procura encontrar uma regra de vida nas Escrituras, seu entendimento tende a ser negativo: as Escrituras definem os limites dentro dos quais se deve buscar a orientação positiva na razão, na tradição ou na história. A principal preocupação das Escrituras é chamar os homens à salvação em Cristo, mas, no que concerne à vida neste mundo, atuam primordialmente de modo negativo e exigem que sejam complementadas a fim de que se obtenha uma ética adequada. Calvino, por outro lado, busca, nas Escrituras, um padrão de vida e ação que seja de inequívoca positividade. Enquanto Lutero entende que as Escrituras apontam para uma relação com Cristo que pode ser expressa em muitos modos de vida, Calvino tende a procurar a regra única e imutável da obediência cristã. Esta distinção na doutrina das Escrituras, porém, está longe de ser absoluta e não deve ser demasiado enfatizada. A mesma diferença é expressa com maior clareza no modo diverso como os dois reformadores abordam a questão dos "usos da Lei" (q.v.). No entanto, é, provável que essa discordância seja uma das fontes do maior radicalismo da preocupação de Calvino com a forma e o funcionamento da Igreja e do Estado, e da maior deferência com que Lutero trata a razão e a tradição ao discutir essas questões.

Ao menos pelo motivo de que a Bíblia contém uma infinidade de passagens que se preocupam com a política, é evidente que Lutero e Calvino, como teólogos bíblicos, devem ter uma doutrina política em que comentem os ensinamentos das Escrituras sobre o governo, a obediência e assim por diante, e a relacionem aos problemas da época. Nem Lutero nem Calvino alegam ser pensadores originais. Pensam em si mesmos apenas como *testemunhas* da verdade que está disponível para todos os homens nas Sagradas Escrituras. Em seu entendimento, sua função é somente tomar as passagens relevantes para qualquer assunto e interpretá-las, correlacioná-las e comentá-las diante das necessidades do momento. Em matéria de política e governo da Igreja, a necessi-

8 Calvin, *Ins.*, I. vii. 2.

9 Luther, *PE*, I, 367.

10 Luther, *The Bondage of the Will*, trans. J. I. Parker e D. R. Johnston (London: James Clarke & Co., 1957), p. 70-74.

dade mais urgente é a recuperação das ordenações antigas, verdadeiras e apostólicas e, para isso, a Bíblia é o único guia.

3. Justificação e Ética

Tem sido argumentado, com frequência, que a doutrina da justificação pela fé apenas, com sua negação da validade diante de Deus dos juízos de valor humanos, torna impossível qualquer contemplação séria da ética e da política. Se, em última análise (ou seja, na presença de Deus), as boas obras não podem ter mérito, por que ser bom? Teria sido toda a base da moralidade de fato destruída?

Não se trata disso, muito pelo contrário, é a resposta dos reformadores. Quando um homem se sabe justificado pela fé apenas, a sua fé, necessariamente, "torna-se ativa no amor" a seu vizinho. "Não nos tornamos bons por fazer boas ações, mas, por termos sido feitos bons, praticamos o bem."[11] Os reformadores nunca entendem a fé como mero assentimento passivo a uma série de proposições.

> Portanto, quando dizem que as boas obras são proibidas quando pregamos a fé apenas, é como se eu dissesse a um homem doente: "Se você tivesse saúde, você teria o uso de todos os seus membros, mas, sem saúde, as obras de todos os seus membros não são nada" e ele quisesse inferir daí que eu houvesse proibido o trabalho de todos os seus membros; enquanto, pelo contrário, isso significa que deve primeiramente ter saúde, que fará funcionar todas as obras de todos os seus membros. Assim, também, a fé deve estar em todas as obras do artesão mestre ou capitão, ou não são nada.[12]

As obras do homem fiel têm um valor especial porque são desinteressadas; ele serve a Deus e ao próximo por eles mesmos, não porque espera assim obter a salvação para si.

E as normas éticas não são revogadas. Embora sejam irrelevantes para a questão da salvação, são, no entanto, dadas e estabelecidas por Deus com um objetivo, e há uma outra esfera – o mundo em que a sua validade adequada permanece totalmente intacta. A retidão dos que são justificados, nas palavras de Lutero, a "retidão passiva", é algo com que somos dotados, mas não podemos adquirir. Mas há também uma retidão ativa, não menos necessária, e ordenada por Deus, mas limitada, por assim dizer, à esfera do mundo. O homem justificado é aceito por Deus em Cristo *como* um homem que age com retidão, mas é importante lembrar que isso não o torna sem pecado ou moralmente perfeito aos olhos dos homens, embora a justificação, com certeza, sempre se esforce para expressar-se em atos de amor. O cristão – e o estadista cristão – vive em dois reinos, e em ambos deve servir a Deus, muito embora de formas diferentes. Devemos nos voltar agora para uma reflexão mais ampla acerca dos ensinamentos dos reformadores sobre estes "dois reinos", pois é de importância cabal para seu pensamento político.

---

11 Luther, *Disputation against Scholastic Theology*, Clause 40, *AE*, XXXI, 4 segs.

12 Luther, *A Treatise of Good Works*, *PE*, I, 199.

B. Os Dois Reinos

1. A Dupla Cidadania do Homem

O homem é súdito de dois reinos, de acordo com Calvino e Lutero.

> Observemos que, no homem, o governo é duplo: um, espiritual, por meio do qual a consciência é formada para a piedade e a adoração divina, o outro, civil, pelo qual o indivíduo é instruído nos deveres que, como homens e cidadãos, somos obrigados a cumprir. Estas duas formas comumente recebem os nomes adequados de jurisdição espiritual e temporal, sugerindo que o tipo anterior refere-se à vida da alma, enquanto o segundo diz respeito às questões da vida presente, não apenas alimentação e vestuário, mas a promulgação de leis que exigem que o homem viva entre seus semelhantes de maneira pura, honrosa e moderada. O primeiro tem sua sede dentro da alma, o último somente regula a conduta externa. Denominamos a um o reino espiritual, ao outro, o reino temporal.[13]

Em suma, o homem pertence tanto à terra como ao céu, ao temporal e ao eterno, é sujeito à lei secular e recebedor do Evangelho eterno, um ser capaz tanto de razão como de fé. No reino espiritual, é totalmente livre; no reino temporal, encontra-se em total sujeição. É, ao mesmo tempo, membro da Igreja, o Corpo eterno de Cristo, e sujeito à autoridade temporal dos magistrados e leis seculares. É instruído no reino temporal, em grande parte, pela razão, a tradição e a autoridade das grandes mentes do passado e, no reino espiritual, pela Palavra de Deus tal como registrada nas Sagradas Escrituras.

A clara distinção entre essas duas esferas é uma das principais e contínuas tarefas da teologia, mas está longe de ser fácil. Os dois reinos não são apenas a Igreja e o Estado, como sugeriram muitos pensadores medievais. Não efetuar a distinção, ou colocar uma divisão incorreta, leva a confusão e desgraça em ambos os reinos, como veremos adiante com maiores detalhes. "Aquele, então, que é capaz de julgar de modo correto entre a lei e o Evangelho, que dê graças a Deus e saiba que é de fato divino."[14]

2. A Relação entre os Dois Reinos

Embora se devam distinguir de modo claro os dois reinos, não devemos pensar que não têm qualquer relação um com o outro, ou sejam totalmente independentes e autossuficientes. Assim como a Escócia e a Inglaterra estiveram, entre 1603 e 1707 (com exceção do período de Cromwell), unidas na pessoa da coroa, ao mesmo tempo que mantinham seus governos distintos, assim os reinos espiritual e temporal, embora distintos entre si, têm o mesmo soberano. Ambos são reinos de Deus, ambos, expressões de seu cuidado e preocupação para com os homens. Em certo sentido, poderíamos dizer que são complementares, embora devamos ter o cuidado de mostrar o que queremos dizer com isso, a fim de evitar confusão com ideias medievais que os reformadores renegaram. Deus nos dá Suas boas dádivas tanto por intermédio do

13 Calvin, *Ins.*, III. xix. 15.

14 Luther, *Galatians*, p. 122.

príncipe como do pregador, e cada um, de sua própria maneira, aponta para o céu. O governo espiritual nos leva a amar a Deus; o governo temporal nos conduz a servir os nossos vizinhos. Mas o amor a Deus e o serviço ao próximo são, em última análise, tão unidos que é impossível fazer uma coisa sem, ao mesmo tempo, fazer também a outra. Tanto a lei como o Evangelho, a razão e a fé, o Estado e a Igreja, a filosofia e as Escrituras são necessários para a vida neste mundo. Apesar daquilo que, muitas vezes, parece ser conflito e desarmonia, sabemos que os dois reinos caminham juntos e são complementares.[15] Mas essa união só será plenamente realizada na consumação de todas as coisas quando os dois se tornarão um só e, enquanto isso, a distinção deve ser mantida com cuidado para que se evite perigosa confusão. "Ora, esses dois, tal como os dividimos, devem sempre ser examinados em separado. Quando avaliamos um deles, devemos trancar nossas mentes e não permitir que pensem no outro."[16] A fronteira entre os dois reinos é uma divisão dentro de cada homem. Analisados de modo correto, os dois governos operam, na maior parte, em diferentes territórios, por meios diferentes e para diferentes fins e, em consequência, a questão da superioridade de um sobre o outro não pode ser discutida com sensatez. Os dois devem colaborar e o fazem, é verdade, mas apenas de tal forma que não confundam a sua separação e igualdade perante Deus.

Mas está longe de ser fácil manter a distinção correta, pois "o diabo não para de tramar e entretecer esses dois reinos em um só"[17] a fim de trazer o caos e o desastre para a Terra. Sua ação se dá por meio da presunção humana ou do idealismo humano. Por um lado, o poder secular pode procurar controlar a Igreja e ditar o que deve ser crido e ensinado; ou o papa pode procurar afirmar que toda autoridade terrena flui por meio dele. "Tais pessoas", observa Lutero, "querem ser o próprio Deus, e não servi-Lo ou subordinar-se a Ele".[18] A Lei e o Evangelho podem ser confundidos quer por "bandos de camponeses assassinos e ladrões" que minam a autoridade legal em si, quer pelo papa, que "não apenas mistura a lei com o Evangelho, mas que, do Evangelho, faz simples leis, sim, e tais são apenas cerimoniais. O papa também confunde e mistura questões políticas e eclesiásticas; o que é uma confusão infernal e diabólica".[19] Por outro lado, há cristãos ingênuos e idealistas que tentam introduzir o Evangelho em esferas em que só a lei é adequada – os entusiastas e fanáticos religiosos, com destaque para os anabatistas, que não podem ver a mão generosa de Deus no mundo temporal e, assim, tentam integrar o secular ao espiritual pelas mais louváveis razões. Também eles estão enganados e, embora involuntariamente, são agentes da confusão do diabo:

> Um homem que se aventurasse a governar uma comunidade inteira, ou o mundo, com o Evangelho seria como um pastor que deve colocar juntos em um rebanho lobos, leões, águias e carneiros e dizer: "Sirvam-se, e sejam bons e pacíficos entre vós; o rebanho está

---

15 Calvin, *Ins.*, IV. xx. 2.

16 *Ibid.*, III. xix. 15.

17 Luther, *Commentary on Psalm 101*, *AE*, XIII, 194.

18 *Ibid.*, p. 195.

19 Luther, *Galatians*, p. 123.

> aberto, há comida em abundância; não tenham medo de cães ou porretes." As ovelhas, decerto, manteriam a paz e permitiriam que fossem alimentadas e governadas em paz, mas não viveriam muito tempo.[20]

Agindo por meio dos presunçosos e dos ingênuos, o diabo consegue o que quer:

> O povo, os bispos e todo o papado deveriam cuidar do Evangelho e das almas. Mas, ao contrário, governam nos assuntos mundanos, travam a guerra e buscam a riqueza temporal, o que, em sua astúcia, deleitam-se em fazer. Igualmente, os monarcas seculares deveriam cuidar de seu governo; mas, ao invés disso, comparecem à Igreja, ouvem a Missa e são de todo espirituais. Assim, neste exato momento, estão imiscuídos em questões do Evangelho e, seguindo o exemplo do papa, estão proibindo o que Deus ordenou, como, por exemplo, ambos os tipos no Sacramento, a liberdade cristã e o casamento. Em geral, os resultados dessa virtude são evidentes também nas dietas imperiais; desta forma, os assuntos essenciais são adiados ou, muitas vezes, simplesmente omitidos.[21]

É preciso, no entanto, acrescentar que Lutero, certas vezes, transgride suas próprias convicções, como quando argumenta que "se cada homem tivesse fé, não haveria necessidade de mais leis", desta forma, de modo ilegítimo, "transferindo a doutrina do Evangelho relativa à liberdade espiritual para a ordem civil" com o pretexto de que o homem de fé pode ter total independência do governo secular neste mundo.[22]

3. A Igreja e o Estado[23]

Os dois reinos não são idênticos à Igreja e ao Estado, mas o governo político pertence por completo ao domínio temporal, e é criado apenas "para os fins da presente vida transitória".[24] Embora possa mostrar ao homem sua necessidade de perdão, não pode mediar a justificação, como pode a Igreja. No entanto, é uma instituição necessária em um mundo caído, criado por Deus como um instrumento de Sua vontade e que extrai sua autoridade diretamente d'Ele, não por meio do papa, da Igreja, ou do homem. Neste aspecto, os reformadores concordam com os teóricos antipapistas medievais, tais como Wyclif, e com Marsílio e Occam, exceto na medida em que esses pensadores falavam da soberania popular. O governo temporal, para os reformadores, bem como para os antipapistas medievais, tem uma dignidade muito real. Lutero considera que, com esta ênfase, está restaurando algo há muito perdido por causa da confusão medieval entre os dois reinos, de modo que pode escrever: "Poderia vanglo-

20 Luther, *Secular Authority: to what extent it should be obeyed*, *PE*, III, 237.
21 Luther, *Psalm 101*, *AE*, XIII, 174.
22 Luther, *Of Good Works*, *PE*, I, 199; Calvin, *Ins.*, III. xix. 15.
23 O termo "o Estado" é usado aqui, e em todo este capítulo, simplesmente como sinônimo de "governo civil".
24 Calvin, *Sermon I Tim. 6:13-16*, *CR*, LIII, 618.

riar-me de que, desde o tempo dos Apóstolos, a espada temporal e o governo temporal nunca foram de forma tão clara descritos, ou tão enaltecidos, como por mim."[25]

O termo "Igreja" é um tanto ambíguo. Pode ser usado para se referir à "Igreja Visível", isto é, o corpo empiricamente discernível dos batizados, organizado em conjunto para a adoração, instrução e irmandade e subordinado às autoridades religiosas; um grupo que contém muitos que não estão, de fato, entre os Eleitos de Deus, e que pode até mesmo excluir de sua companhia alguns dos Eleitos; um corpo que é manifestamente imperfeito e mutável. Ou pode referir-se à "Igreja Invisível", o Corpo de Cristo eterno ao qual pertencem só os Eleitos, aqueles que são justificados pela fé, cuja verdadeira composição é conhecida somente por Deus. A Igreja Invisível é incorruptível, eterna e idêntica à da comunhão dos santos. Ambos os reformadores seguiram Wyclif e Marsílio ao negar que a Igreja deve ser pensada como a hierarquia eclesiástica ou a classe sacerdotal. Todos os cristãos pertencem ao estado espiritual, e o ministério ou classe sacerdotal é apenas uma função específica dentro do sacerdócio corporativo de todo o corpo de fiéis.[26]

Embora tanto Lutero como Calvino insistissem energicamente na independência mútua entre Igreja e Estado, é importante perceber que, com isso, querem dizer coisas bastante diferentes. Lutero, como Wyclif e Hus antes dele, enfatiza muito a invisibilidade da Igreja e não se preocupa demais com a sua independência terrena, exceto com relação à doutrina, à pregação e aos sacramentos. O governo secular pode organizar a comunidade política externa da Igreja como lhe parecer mais conveniente; pode fazer o que bem quiser com os bens da Igreja; e as autoridades temporais, se cristãs, podem até ser reconhecidas como "bispos" com autoridade sobre os assuntos externos da Igreja visível, afora os três aspectos supramencionados.[27]

Calvino, por outro lado, insiste muito mais na "visibilidade" da Igreja.[28] Para ele, a verdadeira forma de organização da Igreja, bem como a doutrina verdadeira, encontram-se nas Escrituras, que também dão orientação positiva para o comportamento exterior dos homens cristãos. O controle sobre a moralidade externa não pode ser entregue de todo ao Estado; a Igreja também deve exercer sua disciplina, com suas próprias sanções peculiares, sobre seus membros (destacando-se a excomunhão), e mesmo que sejam governadores ou governantes na esfera secular, como cristãos, estão sujeitos à disciplina da Igreja. Disciplina e comunidade política são, para Calvino, as fontes primordiais da Igreja e pertencem à essência da fé. Tanto Igreja como Estado preocupam-se com a manutenção da moralidade externa, mas procedem de diferentes formas, adequadas às suas diferentes naturezas.[29] Para Lutero, disciplina e comunidade política são indiferentes no que tange o reino da salvação.

---

25 Luther, *Whether Soldiers, too, can be Saved, PE*, V, 35.

26 Wyclif, *Select English Works*, ed. Arnold, III, 447; *Tractatus de Ecclesia*, ed. Loserth, *passim*; Calvin, *Prefatory Address of the Institutes to the King of France*, sec. 6 etc.; Luther, To the Christian Nobility of the German Nation, *PE*, II, 61 segs.

27 Luther, *To the Christian Nobility of the German Nation*, p. 68.

28 Calvin, *Ins.*, IV, i. 7.

29 *Ibid.*, xi. 1, 3; xii.

Vemos, então, que tanto Lutero como Calvino insistem na independência entre Igreja e Estado, mas traçam a linha divisória entre essas duas "hierarquias" em pontos muito diferentes. O território em disputa cobre a maior parte do funcionamento terreno da Igreja e, notadamente, a forma de organização externa da Igreja. Para Lutero, poucas orientações de caráter vinculatório quanto ao governo da Igreja são encontradas nas Escrituras, o que o predispõe a aceitar grande parte do que é tradicional ou parece ser vantajoso nas circunstâncias. Para Calvino, a comunidade política da Igreja deve conformar-se às Escrituras, e nem a tradição nem o governo temporal devem ter permissão para exercer autoridade nessa área. Ora, se essa área controversa for entregue ao Estado, como quer Lutero, torna-se cada vez mais difícil para a Igreja manter a sua própria autonomia (ou melhor, teonomia), mesmo dentro do que Lutero reconhecia como a esfera própria da Igreja. E, se for concedida a esta última, como quer Calvino, a Igreja será constantemente tentada a ampliar a esfera da "disciplina" de modo a afirmar sua superioridade e autoridade sobre o Estado.

Em tese, embora nem sempre na prática, ambas as tentações são rejeitadas pelos reformadores. Embora divirjam na delimitação das duas esferas, concordam que são separadas e não devem ser confundidas. Mas isso não significa que a Igreja e o Estado não devam cooperar. Cada um é auxiliado em seu trabalho correto pela existência e apoio do outro. "A ordem civil é necessária para o bem-estar da Igreja", escreveu Calvino como título do capítulo sobre o governo civil, na primeira edição das *Institutas* e, por outro lado, a existência de uma Igreja pura é vantajosa para o Estado, pois "todos confessam que nenhum Estado pode ser estabelecido com êxito, a menos que a piedade seja sua primeira preocupação".[30] Igreja e Estado são como os gêmeos de Hipócrates: quando um deles está doente, o outro adoece também, e só juntos é que podem ter saúde.[31]

Podemos preencher alguns dos detalhes da cooperação entre Igreja e Estado ao contemplar as funções que Lutero e Calvino atribuem aos poderes espirituais e temporais, respectivamente. Para ambos reformadores, o governo temporal preocupa-se não apenas com a manutenção da vida social e da moral externa, mas também tem responsabilidade pela manutenção da verdadeira adoração e serviço de Deus. O Estado tem o direito e, de fato, a obrigação, se for necessário, de purificar e reformar a Igreja, de acordo com a Palavra de Deus, restaurando-lhe a forma da verdadeira Igreja, uma parte essencial da qual, devemos lembrar, é a independência da Igreja, e sua distinção do poder secular. Esta afirmativa pode parecer negar a separação entre Igreja e Estado, mas dois aspectos devem ser observados: em primeiro lugar, a ingerência do poder secular no reino próprio da Igreja (não importa como se define esse reino) é uma ação emergencial e não uma característica regular e, em segundo lugar, a autoridade temporal está habilitada a intervir apenas para restaurar, para a Igreja, o Cristianismo do Novo Testamento. O "príncipe piedoso" é obrigado a restaurar a forma e a função que a Igreja tem nas Sagradas Escrituras; caso contrário, sua intervenção é totalmente

30 *Ibid.*, xx. 9.
31 Calvin, *Homilies on I Samuel 38, CR*, XXIX, 659.

ilegítima. A relação adequada e normal entre Igreja e Estado é o apoio e encorajamento mútuos entre dois iguais.

O Estado, portanto, tem uma dupla função. Tem deveres, tanto para com a comunidade civil como para com a Igreja. Tanto Lutero como Calvino veem o governo primordialmente como um "dique contra o pecado" ou "um remédio para os vícios". Lutero reluta um pouco, como teólogo, em dizer muito sobre como o Estado deve reprimir o mal, exceto nos termos mais gerais, mas Calvino não hesita em entrar em detalhes precisos: o governo temporal existe "para adaptar nossa conduta à sociedade humana, para adequar nossos costumes à justiça civil, para conciliar-nos uns aos outros, para acalentar a paz e a tranquilidade geral".[32] Deve cuidar dos pobres, deve erguer escolas e pagar os professores, deve cuidar das universidades, e assim por diante.[33]

Com relação à Igreja visível, o Estado deve fornecer apoio material para os pastores e o culto da comunidade cristã; deve "promover e manter o culto externo de Deus, defender a sã doutrina e a condição da Igreja". Deve cuidar para que "nenhuma idolatria, nenhuma blasfêmia contra o nome de Deus, nenhuma calúnia contra a Sua verdade, nem outras ofensas à religião brotem e sejam disseminadas entre o povo... em suma, que uma forma pública de religião possa existir entre os homens".[34] Mas o Estado não tem poder de arbítrio ou o direito de decidir o que é a "sã doutrina" ou a verdadeira Igreja. Em tais assuntos, deve ater-se ao ensino claro da Palavra de Deus. Contudo, mesmo que os ensinamentos das Sagradas Escrituras sejam tão inequívocos como acredita Calvino, é difícil argumentar que, no nível prático, consiga manter a distinção entre Igreja e Estado de modo tão claro quanto deveria, de acordo com suas próprias premissas.

Sempre foi difícil separar com clareza as esferas da Igreja e do Estado, e Lutero e Calvino, como vimos, não concordam inteiramente no que se refere a esta questão. Ambos, porém, restringem a Igreja de modo muito mais rigoroso que o padrão medieval, e o fazem com o fundamento de que só assim pode a Igreja ser a Igreja, e o Estado ter a dignidade e autoridade que são corretamente os seus. Não desejam ser ligados à doutrina das "duas espadas" ou a qualquer tipo de cesaropapismo. Só pode haver uma espada, e esta pertence apenas ao governo secular. O governo espiritual nega sua própria natureza quando usurpa a função própria do governo secular, e o inverso também é verdadeiro. Em um sentido mais profundo, Igreja e Estado juntos formam uma unidade, na medida em que ambos são expressões da soberania de Deus, mas é um erro desastroso tentar concretizar essa unidade de modo prematuro. Igreja e Estado devem colaborar, é verdade, mas apenas como servos de Deus "separados, porém iguais".

4. Teologia e Política

A teologia e o ensino laico, como a Igreja e o Estado, devem restringir-se às suas esferas adequadas. Nem a teologia, nem a filosofia são agora a Rainha das Ciências,

---

32 Calvin, *Ins.*, IV. xx. 2.

33 Calvin, *Letter to the King of England, CR*, XIV, 40.

34 Calvin, *Commentary on Isaiah, CR*, XXXVII, 211; *Ins.*, IV. xx. 2, 3.

mas cada uma delas é uma "rainha" dentro dos limites de seu próprio terreno. O teólogo não pode pretender ser uma autoridade em tudo; deve reconhecer as limitações de sua competência. "Por que deveria eu ensinar um alfaiate a fazer um terno?", pergunta Lutero. "Ele sabe fazê-lo por contra própria. Vou apenas dizer-lhe como fazer bem o seu trabalho de maneira cristã. O mesmo acontece com o príncipe. Vou apenas dizer-lhe que deve agir como cristão."[35]

A teologia ocupa-se de questões de fé, e sua autoridade são as Sagradas Escrituras, que, em sentido algum, se propõem ser um livro didático para os políticos (como não o são para o alfaiate). "Nos escritos apostólicos, não devemos procurar uma exposição diferente dessas questões, pois seu objetivo não é estabelecer uma comunidade política, mas fundar o reino espiritual de Cristo."[36]

No entanto, é preciso que o teólogo diga ao político que "deve agir como cristão", e as Sagradas Escrituras têm muito a dizer sobre o comportamento dos governantes. Nem Lutero nem Calvino hesitavam muito em aconselhar e repreender governantes, muitas vezes em termos muito francos. A limitação que colocam sobre a teologia parece ser esta: a teologia não pode oferecer orientação infalível para todos os dilemas da vida política, nenhum modelo universalmente válido de sociedade ideal, e o teólogo, como tal, não tem nenhuma qualificação específica para o exercício do poder político. Tais questões não podem ser mais do que periféricas à teologia. A teologia não pode substituir a arte ou a ciência da política. A filosofia política não pode ser absorvida pela teologia, tal como o Estado não pode ser absorvido pela Igreja. Deveria, porém, haver uma espécie de diálogo, mesmo que apenas para garantir que nenhum dos dois ultrapassasse os limites. Que a filosofia política jamais sugira que pode "penetrar no reino celestial de Deus", nem a teologia que pode governar o reino deste mundo.

Se a orientação política a ser recebida pela teologia e pela Sagrada Escritura é necessariamente limitada e insuficiente, a quem devemos recorrer para obter orientação? A atividade política, dizem-nos, é baseada na razão e não na revelação. Conforme explica Lutero:

> Deus fez o governo secular sujeito à razão porque não terá jurisdição sobre o bem-estar das almas ou questões de valor eterno, mas apenas sobre os bens corporais e temporais que Deus colocou sob o domínio do homem. Por esse motivo, nada é ensinado no Evangelho sobre como deve ser mantido e regulado o governo secular; exceto que o Evangelho ordena que o povo honre-o e não se lhe oponha. Portanto, os infiéis podem falar sobre tais assuntos e ensiná-los muito bem, como já o fizeram. E, para dizer a verdade, são muito mais hábeis em tais assuntos que os cristãos. ... Quem quiser aprender e tornar-se sábio no governo secular, que leia os livros e escritos pagãos.[37]

35 Luther, *WA*, 10.iii. 380.10.

36 Calvin, *Ins.*, IV. xx. 12.

37 Luther, *Psalm 101, AE*, XIII, 198.

Se desejarmos orientação na política, devemos nos voltar não tanto para as Escrituras como para a experiência, para a razão que generaliza, a história sagrada e profana, a tradição e a filosofia. O próprio Aristóteles, a quem Lutero rotulou como "esse pagão maldito, vaidoso, embusteiro" quando avaliou sua influência sobre a teologia,[38] torna-se uma autoridade de grande reputação quando é político o assunto em debate.

> Estou convencido de que Deus deu e preservou livros pagãos, tais como os dos poetas e historiadores, como Homero, Demóstenes, Cícero, Tito Lívio e, mais tarde, os melhores juristas de antanho ... para que os pagãos e ateus, também, possam ter seus profetas, apóstolos e teólogos ou pastores para seu governo secular. ... Assim, tinham eles Homero, Aristóteles, Cícero, Ulpiano e outros, tal como o povo de Deus tivera seus Moisés, Elias, Isaías e outros, e seus imperadores, reis e príncipes, como Alexandre, Augusto etc., foram seus Davis e Salomões.[39]

Mas a capacidade de governar bem não é apenas o resultado do estudo dos livros e exemplos corretos. A razão e o juízo político não foram distribuídos igualmente entre os homens. Governar é uma arte especializada para as quais são necessários extraordinários dotes, pois não é apenas uma questão de seguir regras e princípios. Muito poucos são os inovadores políticos verdadeiramente originais, os *viri heroici*; o político médio é obrigado apenas a "remendar e cerzir e ajudar a si mesmo com leis, provérbios, e exemplos dos heróis tal como registrados nos livros".[40]

C. O Que é o Homem?

1. Corrupção...

O homem, como já vimos, é um ser caído. Criado originalmente à imagem de Deus, rebelou-se contra seu Criador e, pela Queda, esta imagem sofreu radical distorção, tornando-se impossível de reconhecer. O homem, a criatura de Deus que estava destinada a desfrutar da comunhão permanente com o seu Criador, tornou-se distante e alienado. Onde deveria haver ordem, encontra-se agora a desordem, onde estaria a harmonia, a contenda. Desde a Queda, o homem pertence a dois reinos, e não um, e em ambos se vislumbram as consequências deletérias da corrupção e do pecado.

Por nutrirem tais opiniões, os reformadores, com justiça, suspeitam da "grande escuridão dos filósofos que procuraram um edifício em uma ruína, e instalaram a organização na desordem".[41] Uma teoria da natureza humana derivada da observação empírica não pode deixar de projetar uma imagem radicalmente falsa, que se baseia no homem caído que "pela natureza [corrompida] não tem nem preceitos corretos

38 Luther, *To the Christian Nobility of the German Nation, PE*, II, 146.
39 Luther, *Psalm 101, AE*, XIII, 199.
40 *Ibid.*, p. 164.
41 Calvin, *Ins.*, I. xv. 8.

nem boa vontade".[42] Uma doutrina racional *a priori* da natureza humana, por outro lado, não estaria em melhor situação, pois estaria envolvida na corrupção e limitação da razão humana. A razão e a observação podem revelar-nos muitos fatos interessantes e úteis, mas são totalmente incapazes de construir uma teleologia válida. Por si só, não podem dizer-nos nada de valor sobre a origem e o destino do homem. Podem descrever a "ruína" e até mesmo instruir-nos sobre como mantê-la e conservá-la (e esta é uma função importante e útil), mas somente a revelação pode descrever o edifício concluído e supervisionar sua restauração.

Mas o que queremos dizer quando dizemos que a razão foi corrompida? Calvino entra em uma polêmica com os filósofos que, diz ele,

> em geral, afirmam que a razão habita na mente como uma lâmpada, que lança luz sobre todos os seus conselhos e, como uma rainha, rege a vontade – que é tão impregnada de luz divina que se torna capaz de prestar consultoria para os melhores, e tão dotada de vigor que é capaz de comandar de modo perfeito; e, pelo contrário, o juízo é embotado e míope, rastejando entre os objetos inferiores e nunca atingindo a verdadeira visão; que os apetites, quando obedecem a razão, e não se deixam sujeitar pelo juízo, são transportados para o estudo da virtude, mantêm uma rota constante, transformam-se em vontade; mas quando escravizados pelo juízo, são corrompidos e depravados, de modo que degeneram em luxúria.[43]

Essa posição deve ser rejeitada por dois motivos, ambos em grande parte baseados na imagem detalhada da depravação humana percebida pela experiência cristã. Por um lado, embora a razão seja muitas vezes correta em afirmações genéricas, via de regra é pervertida de modo sutil pelo orgulho e egoísmo nos conselhos particulares que dá e, por outro lado, existe no homem caído uma batalha constante entre a razão e a vontade: "O bem que eu queria, que não faço; mas o mal que não quero, esse faço." A vontade é escravizada e está em inimizade com a razão correta, a razão tem objetivos elevados, mas rápido se desvia para a futilidade. Rejeitando, assim, "o dogma comum de que o homem foi corrompido somente na parte sensual da sua natureza, que a razão permaneceu inteira e pouco foi prejudicada",[44] Calvino retorna à doutrina das Escrituras e aos ensinamentos de S. Agostinho.

No entanto, "acusar o intelecto de permanente cegueira, de modo a não atribuir--lhe qualquer inteligência, de qualquer tipo, é repugnante, não só para a Palavra de Deus, mas para a experiência comum".[45] Embora a razão humana não seja confiável em teologia e seja um guia inadequado na esfera da salvação e, em tais assuntos, "fracasse antes de atingir seu objetivo, caindo de imediato na vaidade",[46] ainda tem seu lugar correto, e produz resultados importantes quando preocupada com "objetos infe-

---

42 Luther, *Disputation against Scholastic Theology*, Clause 34, *AE*, XXXI, 4 segs.
43 Calvin, *Ins.*, II. ii. 2.
44 *Ibid.*, 4.
45 *Ibid.*, 12.
46 *Ibid.*

riores", isto é, os assuntos da esfera secular. Como exemplos, Calvino aponta "questões de política e economia, todas as artes mecânicas e as artes liberais".[47]

Calvino, em seguida, faz a afirmação um tanto surpreendente de que "uma vez que o homem é, por natureza, um animal social, é disposto pelo instinto natural a valorizar e preservar a sociedade e, portanto, vemos que as mentes de todos os homens têm impressões de ordem civil e honestidade".[48] Desta forma, Calvino parece argumentar que os instintos sociáveis são um dos vestígios da imagem de Deus, a verdadeira natureza do homem, que lhe é legada. A total depravação do homem diante do trono de Deus não significa que Deus lhe tirou todos os recursos para a vida no reino temporal. No entanto, não se pode confiar que o homem caído use de modo correto sequer as quantidades de razão e instinto sociável que lhe foram legadas.

2. *Coerção*

Uma vez que o homem é alienado de Deus e hostil a Ele, é preciso que seja coagido para que seja possível a vida neste mundo. O orgulho e o egoísmo do homem, que o separam de Deus, são, ao mesmo tempo, as raízes do conflito, da hostilidade e da alienação entre os homens. Fossem suficientes a razão, a consciência, a educação, a harmonia e a iluminação do homem, e não haveria necessidade de coerção. Porém, uma vez que o homem caído pouco sabe sobre Deus, justiça ou bondade, e uma vez que se recusa até mesmo a seguir a luz que lhe resta, a coerção precisa ser a base necessária da vida social. Todos os homens, mesmo os homens justificados, são pecadores que, no reino terrestre, têm de ser forçados a obedecer. A obediência à autoridade é, em si, como veremos em detalhe, um bem, e é o único fundamento sobre o qual pode ser construída uma vida política e social estável. O homem, na sua inocência original, não precisava de governo, mas o homem caído deve ser subordinado e forçado a uma conformidade exterior com as regras necessárias da vida social, pois, "se não é governado, supera em ferocidade, de longe, todos os animais selvagens".[49] A coerção é, ao mesmo tempo, um freio sobre o pecado, um lembrete constante da natureza divina da lei moral e o meio pelo qual Deus, em Sua misericórdia, oferece ao homem a grande bênção da vida social pacífica.

D. A AUTORIDADE E SEUS LIMITES

1. *O Estado como Servo de Deus*

Lutero e Calvino lutam em três frentes na tentativa de delimitar e descrever o governo secular. Em primeiro lugar, devem opor-se aos fanáticos, tal como os anabatistas, que negam que haja lugar para o governo civil e emancipam os cristãos de

47 *Ibid.*, 13.
48 *Ibid.* Cf. Luther, *Galatians*, p. 490.
49 Calvin, *CR*, XXX, 487.

qualquer tipo de obrigação para com o poder secular. Em segundo, devem refutar as reivindicações do papado para a absorção do poder secular pela Igreja. Finalmente, precisam refrear as pretensões dos governantes a quem "Deus Todo-Poderoso enlouqueceu. Acreditam que, de fato, têm o poder de comandar que seus súditos façam o que ordenarem ... presunçosamente, puseram-se no lugar de Deus, assenhorando-se da consciência dos homens e da fé, e mandando o Espírito Santo para a escola de acordo com seus cérebros loucos".[50]

Contra a opinião anabatista, Calvino e Lutero provam teologicamente a *necessidade* de governo civil, como vimos. Contra o papa, têm de provar a autonomia do Estado sob Deus. E, contra os príncipes presunçosos, precisam demonstrar a autonomia da Igreja sob Deus.

Já vimos um pouco dos argumentos dos dois reformadores em favor da necessidade, os limites, e a independência do governo temporal. A soberania de Deus no mundo é total. A necessidade de governo temporal é correlativa à necessidade de que a vontade de Deus seja observada entre os homens pecadores; seus limites são definidos pelo fato de que a autoridade política é uma autoridade delegada, subordinada e dependente da soberania de Deus; sua autonomia terrena emerge de sua dependência direta da Vontade de Deus. Em suma, todo o poder político emana de Deus para servi-Lo: "não há autoridade que não venha de Deus; e as que existem foram ordenadas por Deus. ... Ele [o governante] é o ministro de Deus". (Romanos 13:1,4) "Temos de estabelecer firmemente a lei secular e a espada, para que ninguém duvide de que está no mundo pela vontade e ordem de Deus."[51] A origem do governo secular reside na vontade misericordiosa de Deus em proteger o homem de todas as consequências de sua desobediência, e não na necessidade humana. Sua autoridade é uma autoridade delegada por Deus e não pelo povo. No pensamento de Lutero e Calvino, não há absolutamente nenhum espaço para qualquer tipo de contrato social ou noção de soberania popular. O governo secular é um comando de Deus para o bem-estar dos homens em um mundo caído. Nunca, em caso algum, deve ser entendido como um "artefato de governo" humano, ou como sendo baseado no consentimento. Deve sempre responder a Deus pelo uso de seu poder, e nunca apenas ao povo.[52]

O Estado, então, é "servo e operário de Deus" na Terra. É ali colocado para expressar o cuidado de Deus para com os homens, para punir os maus e proteger os bons, e para o bem-estar da Igreja.[53] A coerção e o controle não são em si a razão de ser total nem o fim último do governo temporal. Este existe para permitir ao homem uma maior aproximação à "vida boa" que é possível em um mundo caído. Podemos dizer que serve o homem, mas seria demasiado enganoso dizer que é o servo do homem. Do ponto de vista do homem, tem direito a todo o respeito, pois, "ao lado do ofício da

---

50 Luther, *On Secular Authority, PE*, III, 230.

51 *Ibid.*, p. 231.

52 Calvin, *Commentary on Romans* (Edinburgh: Calvin Translation Society, 1844, 1849), on 13:4.

53 Luther, *On Secular Authority, PE*, III, 245. Calvin, *Ins.*, IV. xx. 2, 3.

pregação, é o mais elevado serviço de Deus e o mais útil ofício sobre a Terra".[54] Pode até mesmo ser chamado divino, pois os governantes, sugerem Lutero e Calvino, são até, algumas vezes, chamados de "deuses" nas Escrituras (p. ex., no Salmo 82).

2. Formas de Governo

A questão da forma e estrutura que o governo secular deve assumir como servo de Deus encontra-se na fronteira delicada entre teologia e filosofia política, e tanto Calvino como Lutero mostram sinais de mal-estar quando se sentem obrigados a falar sobre o assunto. Obviamente, algumas ideias teológicas e bíblicas são relevantes, e mesmo necessárias, para o tratamento desta questão, mas é óbvio também que outros critérios, além das Escrituras, são adequados do ponto de vista funcional. A clareza da divisão entre teologia e filosofia se turva pela tensão entre a negação dos reformadores de sua competência como teólogos nesta área, e sua clara convicção de que, mais uma vez, como teólogos, têm uma contribuição indispensável a dar para a discussão.

A legitimidade de sequer perguntar qual é a melhor forma de governo preocupava Calvino em particular. As autoridades sob as quais vivemos são servas de Deus, ordenadas por Ele, e isso torna presunçoso suscitar a questão de seu direito. O fato de que existem é prova de que Deus as instalou no poder e, portanto, têm direito ao respeito e à obediência. É bastante impróprio para o cidadão comum suscitar questões abstratas de direito. E o empirismo astuto de ambos os reformadores se revela de modo nítido quando questionam o valor da especulação racional sobre esta questão. A resposta depende das circunstâncias. E, embora o governo como tal seja um bem indispensável, as várias formas de governo têm, dentro de si, tantas possibilidades para o bem e o mal que é praticamente impossível discernir qual é a melhor.

Este assunto é, de fato, periférico para os reformadores. É essencial algum tipo de governo para a vida social, e um bom governo pode trazer muitas bênçãos temporais para os homens. Contudo, mesmo a mais cruel das tiranias pagãs é impotente para extinguir a chama da fé.[55] No entanto, ambos os reformadores vão além de dar conselhos aos governantes sobre o modo como devem comportar-se como cristãos, e aportam percepções teológicas pertinentes ao problema de qual é a melhor forma de Estado. Param antes de construir um estado ideal, em parte, porque não veem isso como a função do teólogo – ou do cidadão privado –, em parte, porque suspeitam que um projeto como este seja presunçoso e tenda a uma glorificação do Estado em si e a uma desconsideração de sua função transitória e limitada. A doutrina da perversidade do homem é a principal contribuição da teologia neste campo e atua como um freio sobre qualquer tipo de utopia. Entretanto, são radicalmente diferentes as consequências detalhadas a que chegam Lutero e Calvino a partir deste princípio.

54 Luther, *Commentary on Psalm 82, AE*, XIII, 51. Cf. *Ins.*, IV. xx. 25.

55 Calvin, *Ins.*, IV. xx. 8; *Romans* 13:1-3; *Commentary on I Peter* (Edinburgh: Calvin Translation Society, 1855), on 2:13-14. Luther, *A Treatise of Good Works, PE*, I, 263-264.

Lutero percebe a corrupção da natureza humana como inevitavelmente ampliada em uma coletividade e, por conseguinte, como um argumento poderoso em favor do governo monárquico:

> Se é preciso sofrer injustiça, é melhor sofrê-la dos governantes de que os governantes sofrerem-na de seus súditos. Pois a multidão não tem moderação, e não a conhece, e a cada indivíduo aderem mais de cinco tiranos. Ora, é melhor sofrer a injustiça de um tirano, isto é, a partir do governante, do que de inúmeros tiranos, ou seja, da multidão.[56]

Lutero não distingue, de fato, entre a democracia e o governo da multidão, que enxerga como a negação de todo governo ordenado. A multidão não pode jamais ser ou cristã ou verdadeiramente razoável. A fé, a justiça e a razão podem pertencer a indivíduos, mas nunca à multidão, que em tudo se excede. A monarquia permite a possibilidade de que governe um príncipe cristão, justo e razoável, porém mesmo a tirania e a irracional selvageria de um mau príncipe não pode ser tão ruim quanto o domínio da multidão. O respeito e a obediência para com a autoridade secular é um pré-requisito da vida social estável, mas não pode sobreviver no ambiente da democracia. A monarquia é a melhor forma de governo, mas não necessariamente a monarquia absoluta, pois Lutero não hesita em colocar limites morais e religiosos sobre o exercício do poder político, e está disposto a reconhecer o valor das travas constitucionais, tais como as da Dieta Imperial *vis-à-vis* o Imperador, sobre o monarca.[57]

A partir do princípio da depravação do homem, Calvino chega a sua primeira conclusão: que os governantes devem ser governados, ou, em outras palavras, que deveria haver algum sistema de "freios e contrapesos". Assim, embora admita que todas as formas de governo têm pontos fracos e susceptíveis de perversão, dá preferência a algum tipo de governo aristocrático, quer com base na chancela popular ou não, porque, "devido aos vícios ou defeitos dos homens, é mais seguro e mais tolerável quando vários governam, para que possam assim, mutuamente, resistir, instruir e admoestar uns aos outros; e se alguém estiver disposto a ir longe demais, os demais serão os censores e mestres que refrearão seu excesso".[58] Calvino não crê que freios e contrapesos no exercício do poder político, agindo dentro do governo, sejam capazes de, de alguma forma, enfraquecer a soberania de Deus; na verdade, são um freio constante para tendência inerente aos governantes de presunção contra Deus e tirania sobre os homens.

A liberdade e uma constituição republicana são grandes bens. Mas são dádivas de Deus e não podemos exigi-las ou defini-las, ou tentar obtê-las por nós mesmos. O cristão não deve ser um revolucionário utópico. Calvino valoriza a eleição popular – com salvaguardas contra o excesso. A eleição é uma característica da Igreja devidamente ordenada e também um grande privilégio e responsabilidade quando é ampliada para a esfera do governo secular. Mas, em nenhum dos dois casos, Calvino idolatra

56 Luther, *Whether Soldiers, too, can be Saved, PE*, V, 45.

57 *Ibid.*, p. 45, 48, 50; *On Secular Authority, PE*, III, 237; *Psalm 101, AE*, XIII, 160-61.

58 Calvin, *Ins.*, IV. xx. 8. Cf. *Sermons on Deuteronomy, CR*, XXVII, 453-60.

a democracia, e não vê utilidade nas noções de soberania popular. Na Igreja, uma eleição conduzida de modo adequado pode ir além de reconhecer o chamado anterior de Deus sobre um indivíduo para um ministério específico e, no Estado, o processo eleitoral é, da mesma maneira, o simples reconhecimento de que Deus elevou uma pessoa adequada para um determinado cargo. O poder e a autoridade emanam de Deus e não dos eleitores, e um magistrado eleito tem direito a obediência e respeito em nada inferiores ao de um soberano hereditário.[59] A liberdade e o direito de eleger seus próprios governantes são bons, mas não de importância máxima, pois, como Calvino insiste em nos lembrar: "Não importa qual sua condição entre os homens, nem sob que leis vive, já que neles o Reino de Cristo não existe."[60]

3. *"Que Toda Alma Esteja Sujeita às Autoridades Superiores"*

Uma vez que a autoridade política é serva e representante de Deus, por lhe sermos obedientes estamos sendo obedientes ao próprio Deus: "Os homens deveriam obedecer aos governantes como Seus ministros e sujeitar-se a eles com todo o temor e reverência, como diante do próprio Deus."[61] Um mau magistrado, até mesmo um tirano, deve ser obedecido. O direito do príncipe à obediência não está condicionado a seu cumprimento de seus deveres para com seus súditos, tal como em Occam e Marsílio, nem mesmo depende de sua situação diante de Deus, cujo procurador é, tal como em Wyclif. Devemos a nossos governantes não apenas nossa obediência, mas também nossas preces e, note-se, nossa crítica franca, caso seja necessária.[62] Este dever de obediência é formulado de modo claro nas Escrituras Sagradas, como em Romanos 13: "Toda alma esteja sujeita às autoridades superiores. ... Por isso quem resiste à autoridade resiste à ordenação de Deus; e os que resistem trarão sobre si mesmos a condenação. ... Pelo que é necessário que lhe estejais sujeitos, não somente por causa da ira, mas também por causa da consciência."

Este comando claro e inequívoco de Deus expresso nas Escrituras Sagradas é concebido, em si mesmo, como um motivo plenamente adequado para a obrigação da obediência. Entretanto, muitos motivos subordinados são citados por Lutero e Calvino para mostrar que, aqui, a vontade de Deus coincide com o bem do homem. Nenhum governo pode ser de todo ruim, e qualquer governo, conquanto corrupto, é melhor do que nenhum governo: "A forma de governo civil, independente da deformidade e da corrupção que possa ter, é sempre melhor que a ausência de autoridade principesca."[63] Assim como o mau comportamento de uma das partes em uma determinada situação não justifica a ruptura do instituto do casamento, assim o mau comportamento do príncipe não justifica a rebelião, que é interpretada como um ataque

59 Calvin, *Ins.*, IV. iii. 13-15.
60 *Ibid.*, xx. 1.
61 Luther, *Psalm 82, AE*, XIII, 44.
62 Luther, *WA*, LII, 189; Calvin, *Commentary on Psalm 82*, on vs. 2.
63 Calvin, *Commentary on 1 Peter*, on 2:14.

ao governo como tal. Em segundo lugar, cada povo recebe o governo que merece: um bom governante manifesta a graça de Deus; um tirano, Sua ira. Devemos ser gratos por um bom governo, mas nenhuma tirania pode expressar um juízo maior do que merecem nossos pecados. Em terceiro,

> sofrer a injustiça não destrói a alma de ninguém, ao contrário, melhora a alma, embora cause perda sobre o corpo e a propriedade; mas cometer injustiça [por exemplo, resistir], isso destrói a alma, embora se possam obter todas as riquezas do mundo. ... Pois o poder temporal não pode causar nenhum dano, pois nada tem a ver com a pregação e a fé e os três primeiros Mandamentos.[64]

A obediência a um governante injusto pode ser uma cruz que devemos carregar neste mundo. Retribuir o mal com o mal seria, para o cidadão comum, desobedecer a Deus e prejudicar sua própria alma. A resistência envolve a usurpação desautorizada do poder de julgamento e condenação de Deus e é, portanto, ilegítima (cf. seção F2-3 adiante). Finalmente, na obediência reside o fundamento necessário para toda a vida social estável. Lutero não se envergonha de pintar até os tártaros e os persas como exemplos de quanto contribuem para a construção de sociedades fortes e saudáveis os hábitos de obediência profundamente arraigados.

Porém, apesar de tudo, o cristão pode rir na cara do tirano, no momento exato em que o obedece, pois "sabemos que, se a nossa casa terrestre deste tabernáculo se desfizer, temos de Deus um edifício, uma casa não feita por mãos, eterna, nos céus." (II Coríntios 5:1), ou, como proclamou Lutero em um de seus grandes hinos:

> Sim, que a Palavra vencerá,
> Sabemos com certeza;
> E nada nos assustará,
> Com Cristo por defesa.
> Se temos de deixar
> Parentes, bens e lar,
> Embora a vida vá,
> Por nós Jesus está
> E dar-nos-á Seu reino.[65-66]

4. *"Devemos Obedecer a Deus, e não aos Homens"*

Não se deve entender a doutrina de obediência dos reformadores apenas como uma interpretação de Romanos 13; para atingir um equilíbrio e evitar distorcer o testemunho das Escrituras, devemos atentar também para trechos como as palavras de Pedro perante o conselho: "Importa antes obedecer a Deus que aos homens" (Atos 5:29). É relevante determinar quando se pode, ou deve, desobedecer as "autoridades

---

64 Luther, *A Treatise of Good Works, PE,* I, 263.

65 Luther, *"Ein'feste Burg",* trans. Thomas Carlyle.

66 **N.T.:** *Hinário Adventista do Sétimo Dia.* Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 6. ed., 2009.

superiores", uma vez que a desobediência às autoridades constituídas não é uma questão superficial, como vimos. A decisão não pode ser deixada nas mãos de caprichos individuais nem ao indivíduo egoísta. A injustiça, a tirania e a opressão, em si, não constituem desculpas para a desobediência. Também não estamos autorizados a desobedecer porque a obediência nos causará sofrimento. No entanto, "somos sujeitos aos homens que nos governam, mas somente no Senhor. Se comandarem algo contrário a Ele, não lhes daremos a menor atenção".[67] Não se justifica violar o claro mandamento de Deus a fim de obedecer aos homens.

Na elaboração das implicações deste posicionamento, é importante não esquecer a distinção entre os dois reinos. Um magistrado que se recusasse a condenar um criminoso alegando que Cristo disse: "Não julgueis para que não sejais julgados", não estaria obedecendo a Deus e nem aos homens; estaria apenas confundindo o Evangelho com a lei. Estaria, na verdade, desobedecendo a lei divina do amor expressa de forma adequada a sua situação. Mas Lutero dá dois exemplos específicos de situações em que seria permitida a desobediência. A primeira é quando somos chamados a cometer um ato de clara injustiça contra outros:

> Assim, se um príncipe desejasse entrar em guerra, e sua motivação fosse manifestamente injusta, não deveríamos segui-lo nem auxiliá-lo, uma vez que Deus ordenou que não devemos matar nosso próximo, nem cometer injustiça contra ele. Da mesma forma, se nos ordenasse dar falso testemunho, roubar, mentir ou enganar, e assim por diante. Aqui, devemos desistir de bens, honras, corpo e vida, para que prevaleçam os mandamentos de Deus.[68]

Devemos sofrer a injustiça sem reclamar, mas, em hipótese alguma, nos tornarmos parceiros dela; e a norma a ser aplicada para determinar o que é justo é a lei divina e natural apresentada de modo perfeito nas Escrituras e aplicada pela razão e pela consciência a situações específicas. O segundo caso de desobediência justificável é quando os poderes seculares extrapolam sua esfera própria e ousam prescrever em questões de crença e culto contrariamente à Palavra de Deus, assim "assenhorando-se da consciência dos homens e da fé, e mandando o Espírito Santo para a escola de acordo com seus cérebros loucos".[69] Neste caso, "não lhes daremos a menor atenção". E, mais uma vez, deve-se notar que o critério para a desobediência justificável não é apenas a consciência pessoal do indivíduo, nem seus sentimentos piedosos, nos quais não se deve confiar, a menos que sejam enraizados na Palavra de Deus.

Contudo, enquanto a desobediência é permissível e, de fato, obrigatória, em tais situações, a resistência violenta nunca é. Resistir à espada seria confundir os dois reinos, presumindo que o reino espiritual encontre justificativa em assumir a espada que devidamente só pertence ao reino temporal. Na ausência de qualquer teoria de

---

67 Calvin, *Ins.*, IV. xx. 32. (Italics supplied.)
68 Luther, *Of Good Works*, *PE*, I, 271.
69 Luther, *On Secular Authority*, *PE*, III, 230.

contrato social, soberania popular, ou governo por consentimento, não há fundamentos para os súditos tentarem mudar o governo por meio da violência. Os comandos do governante temporal que forem, claramente, contrários à Palavra de Deus serão, em si mesmos, ilegítimos, mas nem mesmo uma concatenação de tais atos destrói a autoridade do governo, como tal, ou justifica a rebelião, ou mesmo a ameaça da força, como Calvino sempre assinalou de modo categórico em suas cartas aos protestantes franceses perseguidos. A desobediência refere-se a comandos específicos; a resistência visa a derrubada da autoridade.

O que, então, deve fazer o cristão quando confrontado por um governo que constantemente tenta obrigá-lo a desobedecer a Palavra de Deus, e o persegue por seus escrúpulos? Três possibilidades lhe estão abertas. Em primeiro lugar, se a desobediência envolve grande sofrimento, pode ser possível fugir para outro estado menos tirânico, obedecendo a determinação de Mateus 10:23: "Quando, porém, vos perseguirem numa cidade, fugi para outra". Em segundo, se a fuga é, por uma razão ou outra, desaconselhável ou impossível, deve-se simplesmente sofrer, recusando-se tanto a obedecer os comandos ilegítimos como a desobedecer a Deus por resistir com violência à autoridade secular. Em terceiro, tanto Lutero como Calvino deixam uma pequena brecha que parece apresentar uma justificação condicional para a resistência em determinadas circunstâncias bem definidas. Lutero, ao menos no fim da vida, estava preparado para admitir que o direito positivo imperial possibilitou conceber a resistência legítima ao imperador por parte dos príncipes eleitores em um determinado número de casos. Calvino, por sua vez, argumenta no mesmo sentido:

> Ora, se houver alguém que, hoje, for eleito magistrado nomeado para moderar a licenciosidade dos príncipes (como os éforos que, um dia, puseram-se contra os reis espartanos, ou os tribunos do povo contra os cônsules romanos, ou os arcontes[70] contra o Senado ateniense e, possivelmente, é o mesmo poder que os Três Estados empregam hoje em todos os reinos sempre que se reúnem como uma assembleia de notáveis), então, longe mim de proibir-lhes suportar, em sua função oficial, a feroz licenciosidade dos Príncipes que, se conspirarem indefesos na opressão do Príncipe e tormento dos cidadãos mais humildes, eu os declararia culpados de violação criminosa da fé, porque enganosamente traem a liberdade do povo, do qual se sabem os guardiões designados por Deus.[71]

É preciso entender bem esta breve passagem, que viria a ter consequências funestas para o desenvolvimento posterior do pensamento político calvinista. Os magistrados subordinados fazem parte do governo civil, mas, mesmo se eleitos, não são, de modo algum, os representantes da soberania popular. Sua autoridade, como a do príncipe, vem de Deus, e deixar de usá-la para a sua finalidade pretendida de assegurar o bem comum, mesmo quando implicar uma resistência ao monarca, é ser desobediente a Deus e atrair seu julgamento. Sequer é feita a pergunta se o povo em geral tem direito

70 N.T.: Dêmarchos, Archontes ou Arcontes do povo.
71 Calvin, *Ins.*, IV. xx. 31 (trans. D. F.)

a apoiar, pela força, os magistrados subordinados, ou a assembleia política, contra a monarquia. Calvino consideraria esta uma questão muito difícil de responder.

Aqueles que sofrem com paciência sob um tirano injusto devem lembrar-se de que Deus é seu juiz, e que este não pode escapar da condenação de Deus. O modo como este julgamento é expresso será apresentado na seção F.

5. *Tolerância*

É impossível descobrir, nos escritos de Lutero, uma abordagem coerente para a questão da tolerância e da liberdade religiosa. Mesmo se pudéssemos, com justiça, asseverar que seu pensamento se desenvolve, em geral, a partir de uma tolerância razoável da dissidência, em seu período inicial, chegando a uma veemente adesão à perseguição na parte final de sua vida, ainda sobejam contradições e é impossível interpretar a maioria de suas afirmações sobre esta questão como algo além de reações impulsivas e, muitas vezes, impensadas, a situações particulares.[72]

Lutero nega aos papistas o direito de persegui-lo e, ao mesmo tempo, se regozija em ser perseguido, pois esta é uma marca necessária da verdadeira Igreja. "Não tenho medo porque muitos dos grandes perseguem-me e me odeiam. Pelo contrário, sou consolado e fortalecido, já que em todas as Escrituras perseguidores e inimigos em geral estão errados e perseguidos, certos. A maioria sempre apoia a mentira e a minoria, a verdade."[73] Todavia, mais tarde, quando a maioria o apoiava, este princípio foi descartado e Lutero não hesitou em defender, com as palavras mais duras, a perseguição de indivíduos dissidentes como Carlstadt e Münzer, ou grupos como os camponeses anabatistas rebeldes e os judeus. No período inicial, falou muito da necessidade de deixar a Palavra livre para realizar sua própria obra, e da impossibilidade da fé imposta e, por este motivo, defendeu a tolerância geral, com a convicção de que prevaleceria a verdade. A tolerância da heresia, acreditava, poderia avivar ao invés de enfraquecer a fé: "O Espírito escreveu que os jebuseus e cananeus deveriam ser deixados na terra prometida para dar aos israelitas prática na guerra. ... Isso se refere aos hereges".[74] E a tolerância deve ser concedida até mesmo aos judeus.[75]

---

72 As atitudes dos reformadores quanto à tolerância são apresentadas e discutidas com grande discernimento e equilíbrio nas obras de R. H. Bainton, em particular em seu artigo a respeito [do desenvolvimento e a coerência da atitude de Lutero quanto à liberdade religiosa], "The Development and Consistency of Luther's Attitude to Religious Liberty", *The Harvard Theological Review*, v. XXII, n. 2; na introdução de sua edição da obra de Castellio *Concerning Heretics* (New York: Columbia University Press, 1935); bem como em seus livros *The Travail of Religious Liberty* (London: Lutterworth Press, 1953) e *Hunted Heretic: The Life and Death of Michael Servetus, 1511-1553* (Boston: Beacon Press, 1953). Os parágrafos que se seguem dependem muito dessas obras, das quais são feitas muitas citações.

73 *WA*, 7.317 (1521).

74 *WA*, 1.624 f. (1518).

75 *WA*, 2.336 (1523).

Sua atitude para com os judeus, seguidores de Roma e seitas dissidentes enrijeceu-se com rapidez e suas justificativas da perseguição assumem várias formas, muitas vezes contraditórias. Em *Sermão das boas obras* (1520), estabelece que um príncipe é um exemplo para o povo, pois o povo simples crerá como ele. É, portanto, seu dever crer e manter a verdadeira religião, e o príncipe não tem poder para decidir qual é a verdadeira religião.[76] No *Comentário sobre o Salmo 86* (1530), discute quais hereges devem ser perseguidos e conclui que o poder secular deveria punir aqueles que, por motivos religiosos, negam a dignidade e a autoridade do governo civil e também aqueles que negam as doutrinas que se encontram evidentes nas Escrituras e são aceitas em toda a cristandade, pois se trata de uma blasfêmia. Ao falar do conflito entre luteranos e católicos romanos, Lutero convida o governante secular a julgar entre eles com base nas Escrituras e a ordenar que o partido não bíblico simplesmente mantenha silêncio.[77] Entretanto, por vezes, Lutero é muito mais abrangente e sanguinário em suas exigências para a punição de seus adversários. Certas vezes, fala sobre a pena de morte para os papistas e os anabatistas, outras, defende que é suficiente o banimento. De qualquer forma, porém, a Palavra deve ser apoiada pela espada do magistrado civil. Algumas das afirmações de Lutero podem ser descartadas como óbvios exageros retóricos, porém seria bastante difícil argumentar que, nesta matéria, Lutero não cria uma "confusão infernal" entre os dois reinos que distingue de modo tão claro em outros lugares.

A posição de Calvino é muito mais estável que a de Lutero. É dever do magistrado cristão agir contra a heresia, mesmo que não seja abertamente sediciosa ou blasfema. O magistrado é o tenente ou representante de Deus e, portanto, deve manter a honra de Deus por todos os meios a seu alcance. Pois a heresia é, em si, é um delito contra a sociedade cristã e, como um ataque direto sobre a honra de Deus, é mais abominável que o pior crime cometido por um homem contra outro. Erradicar a heresia é uma exigência não só do direito natural (como uma tentativa de minar a sociedade) como do direito romano (especificamente nas medidas contra donatistas e maniqueístas incluídas no Código de Justiniano), mas é um requisito específico das Sagradas Escrituras, pois "Deus deixa claro que o falso profeta deve ser apedrejado sem piedade. Devemos esmagar sob o nosso calcanhar todas as paixões da natureza quando está em questão Sua honra".[78]

A partir da perseguição dos santos nas mãos dos governantes ímpios, nem Calvino nem Lutero chegaram à conclusão de que um príncipe piedoso devesse tolerar todo tipo de opinião. Em seu pensamento, não há qualquer vestígio de relativismo ou indiferença, que é muitas vezes a base para a tolerância. Tampouco é a sua doutrina dos dois reinos outra maneira de afirmar o moderno conceito de separação entre Igreja e Estado. A verdade é conhecida, e sua preservação contra as agressões do ceticismo é uma questão de vida ou morte com a qual tanto a Igreja como o Estado, cada um de sua própria maneira, deve preocupar-se. Nenhuma concessão é possível quando a própria verdade está em jogo.

---

76 *PE*, I, 265 (1520).

77 *AE*, XIII, 61 segs.

78 Calvin, *Commentary on Deuteronomy*, cap. xiii.

E. A Lei

Lutero e Calvino reconhecem três tipos de lei: a lei divina dada diretamente por Deus na revelação, a lei natural, que está disponível para e vincula todos os homens, e a lei positiva, devidamente promulgada e aplicada pela autoridade secular competente. Vamos discutir cada uma por sua vez.

1. A Lei de Deus

A lei divina é eterna, imutável e absoluta. É a norma suprema e objetiva perante a qual todas as ações humanas devem ser julgadas, expressa de modo conciso no Decálogo e elaborada em outros pontos das Sagradas Escrituras. É dada por Deus, de acordo com Lutero, com dois objetivos (conhecidos tecnicamente como os "usos" da lei), e a estes Calvino acrescenta um terceiro. Em primeiro lugar, como revela a justiça de Deus e Suas exigências sobre o homem, condena pelo pecado e aponta para a necessidade de perdão. A lei, neste seu "uso teológico", funciona como uma espécie de espelho mostrando cada homem, em si, como de fato é em sua depravação e pecaminosidade, e eliminando a falsa autocompreensão baseada no orgulho. Em segundo, a lei serve para impedir que os pecadores cometam o mal escancarado e adquiram "a retidão forçada e exortada necessária para o bem da sociedade". Em terceiro (e aqui Calvino e Lutero divergem), para os fiéis, "é o melhor instrumento a permitir-lhes que diariamente aprendam com a maior verdade e certeza que é a vontade do Senhor que aspiram seguir, e para confirmá-los neste conhecimento".[79]

Deveriam todas as prescrições legais encontradas nas Escrituras ser consideradas leis divinas obrigatórias para o homem? Lutero e Calvino, como a maioria dos demais pensadores cristãos, mas em oposição a determinados sectários extremistas, distinguem entre leis restritas pelo tempo e a eterna lei divina. Lutero e Calvino não hesitam em declarar que a lei cerimonial e a maior parte da detalhada legislação econômica e social encontrada no Antigo Testamento pertencem à primeira categoria e, portanto, são obsoletas. A lei cerimonial e ritual foi revogada pela Obra de Cristo (tal como argumenta a Epístola aos Hebreus), e não há nenhuma obrigação para que tentemos reproduzir, nos tempos modernos, a comunidade política ou código jurídico da antiga Israel. São elas, decerto, úteis e instrutivas como exemplos de organizações políticas agradáveis a Deus, mas são condicionadas pelo tempo e pelo meio ambiente e simplesmente não são aplicáveis agora. Temos aqui um caso especial de sistema social e econômico do qual muito se pode aprender, mas que nunca foi feito para ser servilmente copiado. Deve ser considerado, tal como grande parte do restante da Bíblia, uma espécie de comentário sobre o Decálogo. A orientação geral sobre assuntos como a relação entre a Igreja e o Estado pode ser encontrada tanto no Antigo como no Novo Testamento e, neste sentido, a Bíblia é a fonte da "velha ordem" que deve ser recuperada. E, quanto

79 Luther, *Galatians*, p. 297 segs; Calvin, Ins., II. vii. 8-12.

à forma extrema da Igreja, onde Lutero encontra a estrutura da Igreja do Novo Testamento, pelo menos em grande parte, limitada pelo tempo, Calvino encara a Igreja Apostólica, tal como descrita na Bíblia, como um modelo detalhado da verdadeira forma da Igreja. Obviamente, nestas questões, estão sendo aplicados critérios externos às Escrituras a fim de decidir o que é limitado pelo tempo e o que é absoluto.

Ambos os reformadores rejeitam, de modo enfático, qualquer concepção do direito de "padrão duplo", do tipo aceito na Igreja medieval: "Não existem diversas regras de vida, mas uma só regra perpétua e inflexível."[80] Todos os homens são chamados para a perfeição, e todos os homens estão sob o julgamento da lei. É deixada de lado a velha distinção entre leis que são obrigatórias para todos os homens, ou todos os cristãos, e os conselhos de perfeição que guiam o "religioso", os atletas do Espírito. O convite para a perfeição está no cerne da lei, mas, ao longo dos séculos, fora obscurecido, principalmente por uma má compreensão da justificação, a qual assumia que a salvação era possível simplesmente pela obediência a uma série de regulamentos externos. Dessa forma, Cristo é visto como o melhor expositor da lei divina, pois "restituiu sua integridade, mantendo-a e purificando-a quando obscurecida pela falsidade e contaminada pela levedura dos fariseus".[81] Contudo, afirmar a unidade e a universalidade da lei não é negar que as obrigações particulares variem em relação à função: muitas vezes, a confusão emerge da tentativa de universalizar padrões que são, na verdade, adequados somente no exercício de uma função específica na sociedade. As mesmas obrigações específicas não são vinculatórias para o homem em todas as suas várias funções oficiais e particulares. Como estadista ou carrasco, um homem pode ser chamado a realizar atos que seriam errados e impróprios quando agisse como pai ou cidadão comum. A doutrina moral de Jesus, de modo geral, lida com a moralidade privada e não foi concebida para ser aplicada de outra forma. Entretanto, os padrões funcionais variáveis por meio dos quais é expressa a lei de Deus só estão em conflito na aparência, pois o amor é a "rainha e senhora" de todas as leis e, em situações específicas, toda lei deve ser testada pela regra da caridade, pois este é o cerne de toda a lei verdadeira.

A lei divina é um convite para a perfeição e santidade; mas a perfeição não é inatingível pelo homem caído e, portanto, a lei deve apontar além de si mesma para o perdão e expiação oferecidos no Evangelho.

2. A Lei da Natureza

A lei natural é, em última análise, tanto para Lutero como para Calvino, idêntica à lei divina. Ao contrário de Aquino e da maioria dos escolásticos, os reformadores não falam do direito natural como aperfeiçoado ou completado por uma lei "sobrenatural". Existe apenas uma lei, mesmo que possa ser contemplada de diversos pontos de vista. A lei tem um "uso racional" (condenar o pecado e apontar para o Evangelho) e

---

80 Calvin, *Ins.*, II. vii. 13.

81 *Ibid.*, viii. 7.

um "uso civil" (coibir a imoralidade pública) e, para Calvino, também um terceiro uso entre os redimidos, mas a lei em si é sempre única e inalterável.

Porém, a relação entre a lei divina e a lei da natureza tal como a conhecemos não é uma simples identidade. É importante observar que, com o termo "natureza", neste contexto, entende-se a natureza incorrupta e ordenada do homem e do mundo antes da Queda. Objetivamente considerada, a lei da natureza é a lei de Deus, absoluta, incondicional e obrigatória para todos os homens. Ao contrário da lei revelada de Deus, que foi dada a um povo em particular, a lei da natureza é, em princípio, cognoscível por todos os homens. É

> a regra verdadeira e eterna da retidão apresentada aos homens de todas as nações e todos os tempos, que pautam suas vidas em conformidade com a Vontade de Deus.[82] Pois, embora os gentios não tenham recebido a lei escrita de Moisés, todavia receberam a lei espiritual que está estampada em todos, tanto judeus como gentios, e para com a qual também todos estão obrigados.[83]

Entretanto, uma vez que a corrupção se estende não só à vontade do homem, mas também a sua razão e consciência, é prejudicado seu entendimento da lei natural. Assim, há uma diferença, e até mesmo, algumas vezes, um conflito entre a lei divina e a lei natural, compreendida e interpretada pelo homem caído. O pecado e a corrupção revelam-se em constantes tentativas do homem de revisar e alterar a lei da natureza a fim de torná-la menos adversa a sua vontade e desejos caídos. O pecado obscurece e tolda sua compreensão da lei da natureza, de tal modo que a lei divina é revelada para remover as evasões introduzidas pela natureza caída do homem.

Isso é válido para as duas "tábuas" da lei. Com relação à primeira tábua, a medida da lei natural disponível para o homem caído ensina-lhe apenas que deveria adorar e servir a Deus, mas o que isso envolve, como deve servir a Deus e quem é o verdadeiro Deus, só pode agora encontrar na lei divina revelada. No que diz respeito à segunda tábua, um bom exemplo do modo como a lei divina expande, esclarece, e purifica a lei natural adulterada ou atrofiada é fornecido pela questão da obediência:

> Todo homem perceptivo considera por demais absurdo submeter-se a uma dominação injusta e tirânica, com a condição de que, de algum modo, possa ser derrubada, e só existe uma opinião predominante entre os homens, que é o papel de uma mente abjeta e servil suportá-la com paciência, o papel de uma mente nobre e arrojada, revoltar-se contra ela. Na verdade, a vingança por injustiças não é considerada pelos filósofos como um vício. Porém, o Senhor, que condena esse espírito demasiado soberbo, prescreve a seu povo aquela paciência que a humanidade considera deplorável.[84]

---

82 *Ibid.*, IV. xx. 15.

83 Luther, *Romerbrief*, 37.15 f.

84 Calvin, *Ins.*, II. ii. 24.

O orgulho perverteu a lei natural subjetiva de modo que a lei divina promulgada pela autoridade tornou-se o meio necessário para a restauração da lei objetiva e absoluta da natureza.

Como descobrir a lei da natureza e aplicá-la em situações específicas? A lei não é inata no homem como tal, mas é um padrão externo objetivo estabelecido por Deus, passível de ser descoberta, pelo menos em parte, pelo uso da razão ou, em Calvino, razão e consciência em colaboração. Alguns homens podem ser mais razoáveis do que outros, mas nunca é fácil encontrar a lei natural. Sua descoberta exige cuidadosa reflexão e ponderação de todos os problemas, pois "a nobre gema denominada direito natural e razão é rara entre os filhos do homem".[85]

3. A Lei do Estado

A lei do Estado tem como finalidade apenas a manutenção da conformidade exterior com a moral e a disciplina necessárias para a vida social. Está relacionada, é verdade, com a lei divina natural, mas não é dedutível diretamente dela. A lei divino-natural, por assim dizer, estabelece os limites dentro dos quais o estadista pode decretar as leis que lhe pareçam mais adequadas à luz das circunstâncias e necessidades políticas. A razão – a razão caída – deve produzir a legislação que as condições parecem exigir sem entrar em conflito com a lei de Deus. "Entretanto, se é verdade que cada nação tem liberdade de promulgar as leis que julga serem benéficas, ainda assim estas devem sempre ser testadas pela lei do amor, de modo que, embora variem quanto à forma, sigam o mesmo princípio."[86]

A lei positiva deve ser obedecida, mesmo quando está evidentemente longe de ser perfeita, salvo em situações extremas, como as discutidas na secção D 4. Lutero, embora defenda esta obrigação de obediência, tem um desprezo viril pela lei meramente positiva – é "a lei doente" contra a "lei saudável" da natureza. Sua rigidez inelutável torna inadequada a lei civil:

> Tudo o que é feito com o poder da natureza resulta muito bem, sem qualquer lei [positiva]; na verdade, esta se sobrepõe a todas as leis. Contudo, se a natureza falhar e for preciso agir de acordo com as leis, isso equivale apenas a mendigar e remendar; nada mais é alcançado além do que é inerente à natureza doente. É como se eu criasse uma regra geral de que, como refeição, deve-se comer dois pãezinhos e beber um copo pequeno de vinho. Se um homem saudável senta-se à mesa, pode muito bem consumir quatro ou seis pãezinhos e beber uma jarra ou duas de vinho; desta forma, esse homem necessita de mais do que a lei estipula. Entretanto, se uma pessoa doente senta-se à mesa, comerá meio pãozinho e beberá três colheres de vinho. Desse modo, não cumprirá esta lei além do que permite sua condição enferma, ou morrerá se tiver de respeitar esta lei.[87]

---

85 Luther, *Psalm 101, AE*, XIII, 161.
86 Calvin, *Ins.*, IV. xx. 16.
87 Luther, *Psalm 101, AE*, XIII, 163.

Legislar é tarefa complicada e insatisfatória, e muito poucos são aqueles que estão devidamente equipados para legislar, de tal forma que: "Aqui é preciso remendar e cerzir, e lançar mão das leis, ditos e exemplos dos heróis tal como registrados nos livros. Assim, devemos continuar a ser discípulos daqueles mestres silenciosos a que denominamos livros. Todavia, nunca agimos tão bem quanto lá está registrado; rastejamos e nos agarramos a eles como a um banco ou uma bengala."[88]

Segue-se que a legislação é uma arte especializada que exige habilidade e em cujos detalhes o teólogo, como tal, não tem competência relevante. Este princípio, juntamente com a rejeição do Direito Canônico pelos reformadores, traz algumas consequências radicais em Lutero:

> Qual é o procedimento correto para nós, hoje, em matéria de casamento e divórcio? Afirmei que este assunto deveria ser deixado para os advogados e estar sujeito ao governo secular. Pois o casamento é um fato bastante secular e exterior, tendo a ver com esposa e filhos, casa e lar, e com outros assuntos que pertencem à esfera do governo, todos os quais foram totalmente submetidos à razão (Gênesis 1.28). Portanto, não devemos interferir com o que decidem e prescrevem o governo e os homens sábios com base nas leis e na razão. Cristo não age, aqui (Mateus 5.31-32), como advogado ou governador, para promulgar ou impor qualquer regulamentação para a conduta exterior.[89]

F. Política como Vocação

1. O Homem e seu Chamado

Todos os homens recebem dois tipos de chamados de Deus. Por um lado, todos os homens, apesar de pecadores, são chamados à salvação, ao reino eterno de Deus. Quanto à salvação, todos os homens são iguais, todos igualmente exigindo o livre perdão de Deus. Porém, no que diz respeito à vida neste mundo, a igualdade desaparece e é substituída por hierarquia e *status*, e os homens encontram-se em diversos "postos" ou "vocações" onde são obrigados a servir a Deus por meio do serviço ao próximo. Tanto Lutero como Calvino rejeitam qualquer possibilidade de uma vocação "religiosa" em que o serviço de Deus possa ser isolado do serviço aos semelhantes. Cada homem tem diversas funções diferentes na sociedade que devem ser entendidas como vocações divinas. Um homem, por exemplo, pode ter vocações de marido, pai, agricultor e cidadão, cada uma com seus deveres e obrigações específicos. Em cada um, a vocação age como uma trava sobre o egoísmo do homem, obrigando-o a olhar para fora e cuidar de seus semelhantes, assim como de si mesmo. O cuidado de Deus para com a humanidade é expresso basicamente por meio de Sua colocação dos homens em vocações, em cada uma das quais são instigados a cuidar de seus semelhantes e se tornam, de forma consciente ou não, "máscaras" ou "véus" do próprio Deus, os instrumentos de Seu amor.

---

88 *Ibid.*, p. 164.

89 Luther, *Commentary on the Sermon on the Mount, AE*, XXI, 93.

Ora, enquanto as vocações são boas em si mesmas, os homens podem abusar de suas vocações, e muitas vezes o fazem ao não cumprir os deveres correspondentes ou ao fazê-lo de modo inadequado. Mais uma vez, grande confusão e desordem são causadas se as vocações não forem mantidas separadas e distintas. Seria totalmente errado, por exemplo, que um magistrado fosse tão rígido e rigoroso em suas relações particulares quanto é forçado a ser quando age na sua função judicial. Nem devemos, impulsionados pela ambição ou paixão pelas novidades, abandonar a vocação em que nos encontramos em prol de outra. Isto seria presunção, e é só por nossa conta e risco que negligenciamos os deveres que Deus colocou em nossas mãos a fim de procurar algo diferente. Este ensinamento salvaguarda a estabilidade da sociedade e reduz a ambição pecaminosa, mas não se deve permitir que entre em conflito com o fato de que, muitas vezes, o próprio Deus chama os homens para novas funções, e Seu chamado nunca deve ser desprezado: "Em tudo, o chamado do Senhor é a fundação e o início da ação correta."[90]

A vocação do estadista é um chamado divino que deve ser honrado de modo especial pelos homens. Como qualquer outro homem na *sua* vocação, o estadista é a "máscara" ou "véu" de Deus, mas tem direito a singular honra porque é, em sentido particular, o procurador de Deus. No que se refere aos homens, na vida política, são representantes de Deus.

Ora, é verdade que cada homem é obrigado a obedecer às injunções da lei. Mas Deus, cuja natureza é amor, não é obrigado por esta lei e, muitas vezes, Seu amor se expressa de maneiras que parecem ser contrárias à lei a que são obrigados os indivíduos. Por meio da vocação, Deus com frequência obriga os homens a realizar ações que parecem ser contrárias à lei, mas, na verdade, em um nível diferente, são expressões da lei do amor. Isso fica muito evidente na vocação para a política, onde o estadista é obrigado, em certas ocasiões, em aparente contradição tanto com a lei e com o Evangelho, a recorrer à força, coerção e violência. Porém: "A mão que empunha a espada e mata com ela não é mais, então, a mão do homem, mas a mão de Deus, que enforca, tortura, decapita, trucida e luta. Todas essas são Suas obras e Seus julgamentos."[91] E:

> A Lei do Senhor proíbe matar; mas, para que o assassinato não fique impune, o próprio Legislador põe a espada nas mãos de Seus ministros. ... Por isso, é fácil concluir que, nesta matéria, não estão sujeitos à lei comum, pelo que, embora o Senhor ate as mãos de todos os homens, ainda assim Ele não ata sua justiça, que exerce pelas mãos dos magistrados – tal como quando um príncipe proíbe todos os seus súditos de espancarem ou ferirem quem quer que seja, ele, no entanto, não proíbe seus funcionários de executarem a justiça que tenha especialmente confiado a eles.[92]

---

90 Calvin, *Ins.*, III. x. 6. Cf. *Commentary on the Harmony of the Gospels* (Edinburgh: Calvin Translation Society, 1845-46) under Matt. 22:21 and Luther, *Whether Soldiers, too, can be Saved, PE*, V, 34; *Commentary on the Sermon on the Mount, AE*, XXI, 23.

91 Luther, *Whether Soldiers, too, can be Saved, PE*, V, 36.

92 Calvin, *Ins.*, IV. xx. 10. A partir da palavra "Therefore" [no texto em inglês], esta citação só é encontrada na edição francesa de 1541.

É importante ressaltar que esta distinção entre a moralidade privada e a "vocacional" não implica que não sejam intimamente relacionadas e conexas. O estadista não é emancipado de todo o rigor da chamada para a perfeição no que se refere a sua vida privada, nem lhe é dada carta branca para suas ações oficiais. A ambas, embora, por vezes, de maneiras diferentes e aparentemente discordantes, deve expressar o amor e a justiça de Deus.

2. O Julgamento de Deus

O estadista, embora possa ser um "deus" no campo da política, no que tange aos outros homens, com direito a obediência, respeito e honra, aos olhos de Deus é apenas mais um pecador. Sua autoridade e sua dignidade são emprestadas e de fato não pertencem a ele, mas a Deus. Sua posição lhe traz a especial tentação de supor que os dons que lhe foram confiados são seus para serem utilizados como lhe aprouver, e tem dificuldade em aceitar sua dependência e submissão a Deus. Porém, caso venha a tornar-se presunçoso, "não será digno de comparação a um piolho ou uma larva ou qualquer outro verme – pois os piolhos ainda são criaturas de Deus, enquanto ele é um vilão que foi designado por Deus Seu tenente, mas sempre zomba e se esquece do Senhor seu soberano".[93]

Como se expressa o julgamento de Deus sobre o presunçoso – e isso significa, no que se refere aos homens, governantes injustos e tirânicos? Embora seja certo que será julgado na eternidade, é verdade também que o juízo de Deus é expresso na história. Lutero, de modo característico, simplifica demais sua verdadeira posição quando argumenta que "sempre se passa, e sempre se passou que aqueles que começam a guerra sem necessidade são derrotados",[94] pois admite, em outro lugar, que o julgamento de Deus não se expressa em termos tão simples. Todavia, a recompensa está no bojo da história e, por exemplo, "tiranos correm o risco de que, por decreto de Deus, seus súditos podem sublevar-se... e assassiná-los ou expulsá-los".[95] Esse fato não deve ser entendido como, de alguma maneira, justificativa para a resistência. Aqueles que se rebelam são, portanto, culpados diante de Deus. Mas "a instrumentalidade dos ímpios" pode ser "empregada por Deus enquanto Ele continua livre de toda mácula".[96] Se todos os seus súditos fossem cristãos fiéis, o governante não precisaria temer uma insurreição; mas já que é impossível que seja assim, é prudente acautelar-se da ira de Deus expressa pela violência dos ímpios. As obras da providência de Deus não dependem da fidelidade dos homens. Ou, talvez, Deus possa incitar nações e governantes estrangeiros a subjugar o príncipe injusto:

---

93 *CR*, XLI, 395.
94 Luther, *Whether Soldiers, too, can be Saved*, *PE*, V, 37.
95 *Ibid.*, p. 48.
96 Calvin, Cabeçalho de *Ins.*, I. xviii.

> Assim, Ele domou o poder de Tiro pelos egípcios; a insolência dos egípcios pelos assírios; a ferocidade dos assírios pelos caldeus; a confiança da Babilônia pelos medos e persas, Ciro já tendo antes conquistado os medos, enquanto subjugou e puniu a ingratidão dos reis de Judá e de Israel, e sua ímpia contumácia, após toda sua bondade – uma vez pelos assírios, outra pelos babilônios.[97]

Ou Deus pode cercear o tirano pelos magistrados subordinados, como vimos, ou por um "Herói".

3. *O Herói*

A política, segundo Lutero, é normalmente uma questão de "remendar e cerzir". Como se pode bem entender, mais cedo ou mais tarde, a vestimenta se desgasta e precisa de renovação. A última etapa de decadência é, em geral, insuportável tirania e opressão, e o agente de renovação, o destruidor da velha vestimenta e alfaiate da nova é denominado *Wündermann* ou *vir heroicus*. Embora seja presunçoso que indivíduos tentem derrubar a autoridade estabelecida ou reconfigurar o Estado, Deus confia a determinados indivíduos, em certos momentos, essa vocação especial. Exemplos de homens que receberam este chamado são Sansão, Davi, Jeheoiada, Ciro, Temístocles, Alexandre, o Grande, Augusto e Naamã – todos eles, o que talvez seja significativo, não cristãos.

O herói recebe seu comando direto de Deus, que o instrui e orienta de modo constante:

> Quando Davi queria vencer Golias, queriam ensiná-lo; puseram-lhe a armadura e o equiparam. Sim, senhor. Mas Davi não podia usar esta armadura. Tinha em mente outro mestre, e matou Golias antes que pudesse saber como o realizar. Pois não era um aprendiz, tampouco, treinado que era nesta arte; era um mestre, treinado para isso pelo próprio Deus.[98]

O herói não está sujeito às leis e regras que são obrigatórias para os homens comuns, ou mesmo os governantes comuns. Tem o poder de liderar uma rebelião, e o povo pode seguir-lhe com justiça. É dotado de raros dons de razão e compartilha do conhecimento de Deus, para que possa até mesmo prevalecer sobre a lei ou, pelo menos, aperfeiçoá-la, pois é, ele mesmo, "a lei viva". Sob o seu regime a tirania é destruída, tudo melhora, e uma nova era se inaugura. Mas não serve de modelo para as pessoas comuns, e ai do homem que, sem um chamado especial de Deus, tenta imitar o herói.

O herói de Lutero não pode, com justiça, comparar-se ao super-homem de Nietzsche, nem tampouco ao herói de Carlyle. O fato de ser isento da lei e de que seu poder de inovação e de restauração emanam, não de si mesmo, mas de ter sido escolhido por Deus e de sua dependência direta de Deus. A glória, o navio de guerra, o poder e a soberania pertencem a Deus, e não a ele. Seus dons preeminentes são, de fato dádivas,

---

97 *Ibid.*, IV. xx. 30.

98 Luther, *Psalm 101, AE*, XIII, 156.

e não devem sugerir uma isenção da mácula do pecado original. Como prova disso, Lutero aponta que a maioria dos heróis, tendo realizado sua obra, acaba por terminar mal, finalmente cedendo ao pecado da presunção.

Calvino, recusando-se a assumir uma visão tão sombria quanto a de Lutero a respeito das potencialidades do governo secular, vê o herói apenas como um "Providencial Libertador" da opressão. A renovação não é sua função primordial, pois este é um aspecto perfeitamente normal da atividade política. Uma vez que a política não é somente uma questão de "remendar e cerzir", não é necessário um alfaiate especial, enviado por Deus, para a confecção de uma roupa nova.

Leituras

A. Luther, Martin. *Commentary on Psalm 101*, v. XIII, p. 146 segs., da *American Edition of Luther's Works*. Ed. Jaroslav Pelikan e Helmut T. Lehmann. St. Louis: Concordia Publishing House, e Philadelphia: Muhlenburg Press, 1956.

Calvin, John. *Institutes of the Christian Religion*. Ed. J. T. McNeill. Trans. F. L. Battles. *"Library of Christian Classics."* Philadelphia: Westminster Press, 1959. II. ii. 1-4, 12-16, 22-24; III. xix. 15; IV. xx.

B. Luther, Martin. *The Open Letter to the Christian Nobility of the German Natlon. The Works of Martin Luther*. 6 v. Philadelphia: A. J. Holman Company, 1915-32. v. II, p. 61 segs.

Luther, Martin. *Secular Authority: To what Extent it Should be Obeyed*, in *ibid.*, v. III, p. 223 segss.

Luther, Martin. *Whether Soldiers, too, can be Saved*, in *ibid.*, v. V, p. 32 segss.

Calvin, John. *Institutes*. I. xv. 4, 6-8; IV. x. 1-12; xi.

Calvin, John. *Commentary on Romans*. Edinburgh: Calvin Translation Society, 1844, 1849. On Romans 13.1-5.

Calvin, John. *Commentary on the Harmony of the Gospels*. Edinburgh: Calvin Translation Society, 1845-46. On Matt. 5:31; Matt. 26:52-56.

Richard Hooker

1553-1600

A grande obra de Hooker, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity* [As Leis da Política Eclesiástica], foi concebida como um amplo ataque à posição dos calvinistas puritanos da época. Contudo, devemos observar que esta posição puritana, de diversas maneiras um tanto inconsistentes, divergiam da posição do próprio Calvino. Os puritanos, na Inglaterra, os huguenotes, na França, e Knox e seus seguidores, na Escócia, alegavam ser discípulos de Calvino e atribuíam grande autoridade a seus escritos. Entretanto, na verdade, alteraram grande parte do sistema doutrinário de seu mestre, em particular seus ensinamentos políticos e, ao enfatizar determinados aspectos, negligenciar outros e introduzir conceitos alheios, produziram uma teologia política distinta e muito menos coerente.

O cerne de suas inovações está em um completo menosprezo pela validade da razão humana, mesmo nas esferas que Calvino reconhecera como próprias dela, juntamente com a afirmação da autoridade exclusiva e da total adequação das Sagradas Escrituras como guia em todas as coisas. John Knox, por exemplo, não demonstrou, em seu *The First Blast of the Trumpet against the Monstrous Regiment of Women* [A Primeira Rajada da Trombeta contra o Monstruoso Regimento das Mulheres] (1558), qualquer desconforto em defender quase inteiramente com argumentos bíblicos a estrita proposição política e jurídica de que mulher alguma pode assumir o poder político.[1] Os puritanos ingleses, por sua vez, sugeriram, como um princípio para a orientação do Parlamento, "que nada fosse feito nesta ou em qualquer outra matéria, mas aquilo para o que temos a garantia expressa da Palavra de Deus".[2] Tais declarações retiram todos os limites da autoridade das Escrituras e deixam a razão autônoma sem lugar ou função. Como resultado dessa inovação, sofre uma mudança o entendimento do que são as Escrituras. Já não são mais apenas um registro dos poderosos atos de Deus aos quais se prende a fé, a matéria-prima do dogma, o guia para a imitação de Cristo, o arauto da salvação, o "vaso de barro" no qual se encontra o tesouro de Deus. São

1 Na edição de Laing das obras de Hooker, Edinburgh, 1846, v. IV.

2 *The First Admonition to Parliament*, in *Puritan Manifestoes*, ed. Frere and Douglas (London, 1907). Citado por A. P. D'Entreves, *The Medieval Contribution to Political Thought* (Oxford: Oxford University Press, 1939), p. 104.

entendidas, agora, como um compêndio de total infalibilidade e adequação para a orientação moral e política, um livro texto em que o estadista aprende como governar, o filósofo, como escapar das ilusões da razão corrompida. Quase desaparece o elevado grau de perspicácia crítica com o qual Lutero e Calvino abordaram as Escrituras, que é substituído por um novo tipo de bibliolatria.

Tal mudança tornou quase inevitáveis as declarações teocráticas. A Igreja é a guardiã da Palavra de Deus, e é dever de seus ministros pregá-la. Ainda, uma vez que esta Palavra é o único guia seguro na política, como em tudo mais, os reis e os magistrados devem submeter-se à orientação da Igreja e de seus ministros em todas as coisas. Thomas Cartwright, o clérigo puritano contra cujas obras se volta uma porção considerável de *As Leis da Política Eclesiástica*, estava mais distante do que se dava conta dos ensinamentos de seu mestre, Calvino, quando escreveu que os reis deveriam "lançar de si suas coroas diante" da Igreja "e lamber a poeira de seus pés".[3]

Mas foi a questão da resistência que desvelou o conflito entre Calvino e seus sucessores. A sugestão de Calvino, longe de inequívoca, de que os "magistrados subordinados" podem limitar o poder dos reis,[4] embora baseada mais no direito constitucional do que na autoridade das Escrituras, veio a ser a bandeira que os calvinistas radicais pregaram em seu mastro. O *Vindiciae contra Tyrannos*, escrito por um huguenote francês desconhecido no último quarto do século XVI, afirmava que, mesmo que apenas um magistrado estivesse preparado para resistir a um daqueles reis que "jogam com o pobre povo como se fossem bolas de tênis", era dever de todos os súditos cristãos pegar em armas para derrubar o tirano. Em defesa do direito e, na verdade, da obrigação, de resistência, o autor do *Vindiciae* argumenta que o Antigo Testamento mostra que a sociedade política se baseia em dois convênios ou contratos, o que existe entre Deus, o rei, e o povo, constituindo um "Povo de Deus", o outro, entre o rei e o povo, segundo cujos termos o povo promete obedecer e o rei governar com justiça. A Bíblia, afirma o *Vindiciae*, mostra que a soberania é conferida por Deus ao povo e somente delegada por eles ao monarca e magistrados. Com base em premissas semelhantes, Knox, escrevendo a seus seguidores na Escócia, afirmara enfaticamente o direito de revolta contra um príncipe ímpio e apelou até para os comuns para o repúdio ao tirano. Velhas ideias filosóficas, tais como a soberania popular e o contrato, que eram corriqueiras na Idade Média, mas foram rejeitadas pelos reformadores, reapareciam agora em uma nova roupagem, aparentemente bíblica. As Sagradas Escrituras e Calvino eram ainda as autoridades declaradas, mas, agora, o tom e a terminologia eram, muitas vezes, bem diversos. Os piedosos eram agora chamados não tanto ao sofrimento e à obediência passiva, quanto à criação, em toda parte, de nações cristãs na Terra, apesar de todas as dificuldades e oposição.

Foi contra tal radicalismo bíblico que Hooker lançou seu poderoso contra-ataque. Poderia ter apelado para Calvino contra os calvinistas, o que, de fato, fez algu-

3 Em seu *Replye to an Answere* (1573).

4 Calvin, *Institutes*, IV. xx. 31.

mas vezes,[5] mas não era calvinista e não estava interessado apenas em ganhar pontos no debate. Para ele, não era definitiva a autoridade de Calvino. Nem poderia ele entrar em polêmicas com base em um entendimento comum da autoridade das Escrituras, pois não podia admitir que, "nas Escrituras, todas as coisas que precisam ser feitas devem necessariamente estar contidas".[6] Grande parte do que queria dizer referia-se a assuntos em que, alegava, as Escrituras não eram, segundo ele, a única autoridade. Em matéria de governo eclesiástico e civil, por exemplo, deve haver um apelo à razão, pois "não existe ainda nenhum método conhecido para determinar aspectos contenciosos sem o uso da razão natural",[7] e até mesmo Cristo empregava Sua razão ao argumentar. Na esfera natural, pelo menos, a razão e os grandes "arrazoadores" do passado devem ter autoridade adequada. Assim, Hooker vê-se capaz de invocar livremente, contra seus opositores, as autoridades da Antiguidade, destacando-se os Pais e os escolásticos, sobretudo Aquino. Uma vez que os puritanos optaram por argumentar, não podiam escapar da razão por meio da invocação da autoridade absoluta das Escrituras ou da fé.[8]

As Leis da Política Eclesiástica é uma obra longa, constituída por oito livros que cobrem uma área imensa. Os cinco primeiros livros foram publicados durante a vida de Hooker, mas os três restantes tiveram de esperar pela publicação até a metade do século seguinte. Não há dúvida, hoje, sobre a autenticidade desses três livros, embora o Livro VI, tal como o conhecemos, seja apenas um fragmento.[9] Do ponto de vista do estilo, a *Política Eclesiástica* é uma obra em prosa, e é, provavelmente, a primeira grande obra de filosofia e teologia a ter sido escrita em inglês. Embora polêmica sua intenção original, todavia classifica-se como uma importante obra de filosofia política, pois se eleva acima dos conflitos imediatos, alcançando permanentes questões de princípios.

No Livro I, Hooker, tomando como base principal a autoridade de Tomás de Aquino, expõe os fundamentos metafísicos de seu pensamento. Não é enganoso sugerir que coloca a metafísica no lugar que os reformadores deram à dogmática em seu pensamento político. O mundo, assevera, é um cosmos ordenado em que tudo funciona em prol de uma finalidade adequada a ele. Todo fim é, em si, um meio para algum outro fim, exceto o fim último, o *summum bonum*, Deus, quem é o bem em si mesmo, e não pode ser um meio para qualquer outro bem. Este cosmo é regido pela lei, que se define como "uma regra diretiva para a bondade de operação",[10] dada por um superior. Mas "o ser de Deus é uma espécie de lei em Sua obra; pois aquela perfeição que Deus é dá perfeição àquilo que Ele faz".[11] A lei estabelecida por Deus

5 *E.g.*, Richard Hooker, *The Laws of Ecclesiastical Polity*, Preface, iii. 4.

6 *Laws*, II. viii. 5. Cf. III. vii. 2.

7 *Ibid.*, III. viii. 17.

8 *Ibid.*, II. iv. 7; vii. 4.

9 Sobre a autenticidade dos livros VI-VIII, ver R. A. Houk, *Hooker's Ecclesiastical Polity, Book VIII* (New York: Columbia University Press, 1931), e C. J. Sisson, *The Judicious Marriage of Mr. Hooker and the Birth of the Laws of Ecclesiastical Polity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1940).

10 *Laws*, I. viii. 4.

11 *Ibid.*, ii. 2.

por Si mesmo e todas as outras coisas é a lei eterna, e dela emanam todas as outras leis.[12] Esta lei eterna não é uma expressão de uma vontade arbitrária de Deus, mas é razoável, pois a razão é inerente à Divindade.[13] Assim, Hooker rejeita, já de início, o voluntarismo dos nominalistas e reformadores. A razão está no cerne das coisas e é sempre dirigida para o bem, pois a bondade é a essência de Deus.[14] Os atos e decretos de Deus são sempre bons e razoáveis, e esta "bondade razoável" de Deus se expressa através das várias leis que vinculam todas as coisas criadas e são derivadas da lei eterna. Essas leis assumem formas diferentes em relação aos seres e às operações sobre as quais vigoram. A lei natural liga todas as coisas da criação. A lei celeste refere-se aos anjos. A lei da razão obriga todas as criaturas racionais, que são também vinculadas pela lei divina, que se faz conhecida através da revelação. A lei humana é a lei promulgada pelos homens e derivada da lei racional ou divina. Todas essas leis derivadas juntas formam uma "Segunda Lei Eterna". Algumas podem ser transgredidas, e daí nasce o mal que, no entanto, não pode transformar o cosmos em caos, pois o mal e o pecado são, no mínimo, permitidos por Deus, e pode-se dizer que são abrangidos pela primeira lei eterna, o imutável propósito de Deus.[15]

O homem, tal como todas as outras coisas da criação, busca, necessariamente, sua perfeição. Todos os homens buscam a bondade, pois o mal não pode ser desejado como tal.[16] A perfeição que o homem procura assume uma forma tripla: "sensual" (ou física), intelectual e espiritual.[17] Cada modo de perfeição é naturalmente desejado pelo homem, mas a perfeição espiritual, a visão beatífica, que é a coroa do esforço do homem, é atingível apenas por meios sobrenaturais providenciado por Deus para corrigir os danos causados pela Queda.[18] A natureza e a sobrenatureza são duas ordens complementares a que o homem pertence. Desta forma, sua perfeição deve ser natural e sobrenatural.

Como sabe o homem qual é a sua perfeição? O bem é conhecido por meio da razão[19] ou aceitação geral, isto é, a razão de muitos.[20] Ao seguirmos a razão, estamos, de fato, seguindo os mandamentos de Deus. É a vontade, e não a razão do homem, que é corrompida pelo pecado, pois a razão aponta claramente para uma perfeição que o homem caído se acha incapaz de alcançar por si mesmo. A natureza pode levá-lo até a certo ponto, mas a ajuda sobrenatural será necessária para que atinja a verdadeira felicidade.

O homem, portanto, é refreado por várias leis diferentes. Como um organismo físico ou sensual, funciona de acordo com o mesmo tipo de lei que obriga todas as coisas da criação; como um ser inteligente, é obrigado pela lei da razão; como uma

---

12 *Ibid.*, 4, 6; iii. 4.
13 *Ibid.*, ii. 4, 5; iii. 4.
14 *Ibid.*, ii. 4; xi. 2.
15 *Ibid.*, iii. 1.
16 *Ibid.*, viii. 1; vii. 6.
17 *Ibid.*, xi. 4.
18 *Ibid.*, xii. 1, 3; xv. 2.
19 *Ibid.*, viii. 1.
20 *Ibid.*, vii. 3.

alma eterna, é obrigado pela lei sobrenatural. E dentro deste esquema básico, Hooker percebe muitas subdivisões e modos mistos de lei. As muitas funções do homem têm, cada uma, sua própria lei, e há muitas autoridades diferentes, que podem impor leis em várias esferas. Há a lei sobrenatural, a lei moral, a lei política, a lei eclesiástica, e a lei das nações, cada uma produzida por um legislador diferente.[21] Todas essas leis são fundamentalmente as leis de Deus e derivam da lei eterna, mas a autoridade para promulgar algumas delas é delegada por Deus aos homens ou às sociedades, enquanto, em outras, o próprio Deus é não só o legislador como o fiscal.

Dentro desse sistema de leis, é preciso distinguir o mutável do imutável. A lei eterna é imutável, e é a expressão direta da razão e da vontade de Deus. Mais uma vez, são eternas as "leis" que são as formulações das grandes verdades dogmáticas da fé cristã. Se quisermos saber se uma lei pode ser alterada, devemos examinar, em cada caso, a finalidade que atende.

A lei judaica cerimonial é revogada, por exemplo, porque a finalidade do sistema de sacrifícios foi cumprida com a vinda de Cristo. Assim, são mutáveis até mesmo algumas leis estabelecidas por Deus.[22] Alguns assuntos são indiferentes, e estão sujeitos inteiramente aos legisladores humanos; outros estão sujeitos à imutável lei divina ou às leis naturais. No que tange às leis feitas pelos homens, a mudança é sempre possível, seja para aumentar sua eficácia em alcançar um fim desejado, ou para abandoná-las quando uma meta específica é alcançada ou não mais desejada. Mas a mudança da lei é sempre perigosa e inquietante, e deve ser abordada com cautela, mesmo que às vezes seja necessária.[23] Tanto no fazer como na modificação das leis, a lei eterna deve ser o guia.[24]

A vantagem imediata e controversa dessa análise da lei é sua crítica à posição puritana extrema de que só há uma lei verdadeira, a de Deus, que se encontra claramente nas Escrituras, e que rege toda a vida do homem. Desta tese dependiam todas as radicais reivindicações puritanas que ofendiam o conservadorismo de Hooker. O propósito fundamental das Escrituras, segundo ele, é ensinar deveres sobrenaturais e, para este fim, são perfeitamente suficientes.[25] Mas a ordem natural e a sobrenatural se complementam. A conquista da felicidade depende do cumprimento tanto dos deveres naturais como dos deveres sobrenaturais. Os primeiros são descobertos, em princípio, pela razão, mas os últimos, como resultado da Queda, estão além do alcance da razão. Assim, a razão natural e as Escrituras, "ambas em conjunto e não isoladamente, nenhuma das duas é tão completa que, para a felicidade eterna, não precisemos do conhecimento de mais nada".[26] Não se nega, assim, que há muitas coisas, nas Escrituras que, de fato, referem-se aos deveres naturais e não aos sobrenaturais, nem, ainda, que

---

21 *Ibid.*, xvi. 5.
22 *Ibid.*, 11. x. 4; I. xv. 1.
23 *Ibid.*, IV. xiv. 1.
24 *Ibid.*, I. xvi. 2; IV, xiv. 1, 2; V. vii. 1.
25 *Ibid.*, I. xiv. I; 11. viii. 5.
26 *Ibid.*, I. xiv. 5.

as Escrituras possam muitas vezes corrigir raciocínios falhos, mas, afirma-se, apenas, categoricamente que a posse das Escrituras não nos livra do árduo processo de raciocínio para descobrir os nossos deveres em matéria de política e moral.[27] A perfeição das Escrituras é relativa a sua finalidade sobrenatural, e é enganoso procurar só nelas um ideal absoluto, político, eclesiástico ou moral, ou tratá-las como a autoridade final em cada decisão trivial. Tal procedimento, na verdade, degrada as Escrituras e cega o homem a seu sentido correto.[28] As Escrituras pressupõem, ao contrário de substituir, as leis naturais e racionais.

Os homens são, por natureza, livres e iguais, mas uma vida que não é social é uma existência embrutecida em que o homem não pode avançar rumo à perfeição.[29] Desta forma, os homens têm uma inclinação natural para a sociedade. A vida social é fundada sobre essa inclinação e em um contrato social, "uma ordem expressa ou secretamente acordada referindo-se ao modo de sua união ao viverem juntos". A manutenção da sociedade exige o governo, cuja função é coibir as disputas, restringir o mal e harmonizar os interesses conflitantes dos homens.[30] Mas o governo tem como objetivo não apenas a manutenção da vida social por meio da coerção; também se preocupa com a busca pelo "*summum bonum*". Assim, Hooker divisa a organização política não apenas como remédio para os pecados humanos, uma consequência da Queda, mas também como uma condição para a perfeição humana (no sentido cristão, e não aristotélico).[31] Sobre esta questão, firma-se tanto na tradição clássica como na cristã. Tanto o conhecimento que tem a razão da natureza do homem e o conhecimento de sua depravação, decorrentes da revelação, revelam a necessidade do Estado. O governo, como a sociedade, é baseado em um contrato,[32] e o mais legítimo poder político emerge do consentimento, embora este possa assumir diversas formas. Um homem pode consentir de modo pessoal e explícito; pode dar o seu consentimento por meio de representantes devidamente nomeados; ou o consentimento pode ser pressuposto em função do uso tradicional.[33] Entretanto, apesar de o consentimento ser a melhor base para o poder político, nem todo o poder político precisa ser enraizado no consentimento. Um conquistador, por exemplo, tem poder sobre aqueles que subjugou, limitado apenas pela lei de Deus e a lei das nações. E há homens que são especialmente chamados por Deus e exercem o poder por puro direito divino.[34] Mas o poder que, no início, baseava-se na conquista ou na lei divina pode, no decorrer do tempo, vir a ser livremente aceito, de tal forma que, na realidade, se não em origem, torna-se governo

---

27 *Ibid.*, xiii. 2; II. viii. 5.
28 *Ibid.*, I. xv. 4; II. viii. 6.
29 *Ibid.*, I. x. 1.
30 *Ibid.* e VIII. ii. 18.
31 *Ibid.*, VIII. ii. 18.
32 *Ibid.*, I. x. 3.
33 *Ibid.*, 8; VIII. ii. 9; vi. 8.
34 *Ibid.*, VIII. ii. 5.

por consentimento.[35] Seja qual for a origem do poder político, os que governam são tenentes de Deus, e sua autoridade, mesmo que delegada pelo povo, é d'Ele.[36]

Normalmente, então, o poder político pertence ao povo e é confiado ao governo por contrato e consentimento. Esta é, de longe, a melhor forma de poder.[37] Tal poder é limitado pelos termos do "pacto de submissão" original ou, se estes não forem conhecidos ou tenham caído em desuso, simplesmente pelo que se tornou aceitável pela tradução da sociedade.[38] Os atos legítimos das autoridades civis são os atos de toda a comunidade, e expressam o que poderíamos estar inclinados a chamar de vontade universal. Não compete aos cidadãos ou facções buscar isenção daquelas que são, de fato, suas próprias ações.[39]

Sendo a natureza humana o que é, buscando a perfeição, mas, no entanto, corrupta e cega pelo pecado, algum tipo de governo é necessário. Mas há muitos tipos de governo, e a natureza "deixa a escolha como uma coisa arbitrária".[40] O profundo respeito de Hooker pelo que quer que seja estabelecido e tradicional tem o efeito de impedir que fale muito sobre a melhor forma de governo. O melhor dificilmente será alcançado, e tentativas precipitadas para alcançá-lo muitas vezes fazem mais mal do que bem. Não é uma coisa trivial mexer com a ordem estabelecida.[41] Hooker decerto tem suas preferências: em geral, está satisfeito com o Acordo Isabelino tanto do ponto de vista da política como da religião. Acreditava que uma monarquia devidamente limitada, aliada a uma Igreja governada por bispos, ambos governando por consentimento, seria a melhor organização possível, mas hesitava em sugerir que tal organização fosse aplicada em outros lugares ou em circunstâncias diferentes.[42]

Grande parte da *Política Eclesiástica* é dedicada a uma importante discussão das relações entre Igreja e Estado. Os princípios de governo eclesiástico, como aqueles da sociedade civil, devem ser descobertos pela razão. Contra a alegação de Cartwright de que "a disciplina da Igreja de Cristo que é necessária para todos os tempos é entregue por Cristo e estabelecida nas Escrituras Sagradas. ... deve ser obtida a partir daí, e daí apenas. E aquilo que repousa sobre outras fundações deve ser considerado ilegal e falsificado",[43] Hooker afirma categoricamente que os assuntos de política da Igreja, ao contrário de questões de dogma, devem ser decididos pela simples razão guiada, é verdade, pela lei da natureza e sem infringir as proibições bíblicas. As Escrituras permitem

35 *Ibid.*, 11.
36 *Ibid.*, 6.
37 *Ibid.*, 5, 9; I. x. 3.
38 *Ibid.*, VIII. ii. 11.
39 *Ibid.*, Preface. v. 2.
40 *Ibid.*, I. x. 5; cf. III. ii. 1.
41 *Ibid.*, V. ix. 1-2; IV. xiv. 1-2; V. vii. 1, 3.
42 *Ibid.*, III. xi. 16.
43 Thomas Cartwright e outros, *A Directory of Church Government*, sentenças de abertura.

um grande campo de variação, e são completamente inadequadas, se encaradas como um guia em questões específicas de governo civil.[44]

Igreja e Estado não podem ter separação rígida, acreditava Hooker. A religião auxilia e incentiva tanto os súditos como os governantes no exercício de suas respectivas funções. É a fonte da justiça e da harmonia.[45] A religião – praticamente qualquer religião – é útil na política, mas não é adequado pensar na religião como um simples dispositivo político, ou sugerir, com Maquiavel, que a melhor religião é aquela que é mais útil para a concretização de determinadas metas políticas.[46] No entanto, a religião cristã é, ao mesmo tempo, a religião verdadeira e, também, em última análise, a mais útil na política, pois cerceia as ambições egoístas dos estadistas e as inquietações rebeldes dos súditos. Dado que o Estado é uma condição para que o homem alcance sua perfeição e essa perfeição culmina com o sobrenatural, "em todas as nações as coisas espirituais acima das temporais devem ser providenciadas".[47] Nas nações onde os cristãos são uma minoria, a Igreja é inevitavelmente separada do Estado, pois a cidadania não implica pertencimento a uma igreja. Porém, em "comunidades cristãs," Igreja e Estado têm a mesma "substância," o mesmo conjunto de pessoas, mas devem ser vistos como diferentes "acidentes" ou funções.[48] A Igreja e o Estado mantêm entre si uma relação muito semelhante a que existe entre fé e razão. A Igreja complementa o Estado e, juntos, guiam o homem em direção ao seu destino sobrenatural. O Estado está preocupado com a vida boa do homem, mas isso implica necessariamente que o Estado deveria ter uma preocupação para com a Igreja e para com a verdadeira religião.

Neste ponto, cessa a concordância com Aquino. Tanto na Igreja como no Estado, argumenta Hooker, a soberania, em todos os assuntos que não são matéria da revelação divina direta, pertence a todo o conjunto de membros. É tão enfático quanto Wyclif ou Lutero ao negar que a autoridade na Igreja pertence apenas, por direito divino, ao papa ou à hierarquia. O poder sobre assuntos religiosos externos é confiado a todo o corpo dos fiéis, embora possa também ser delegado por eles a um homem ou a alguns homens. Na Igreja, como no Estado, o governo é por consentimento.[49] Em uma nação cristã, o contrato social pelo qual o poder é confiado às autoridades políticas é também entendido de modo religioso de tal forma que é comum e bastante natural que o poder supremo em questões eclesiásticas, tanto quanto em questões civis, seja concedido à mesma pessoa ou pessoas. As Sagradas Escrituras não condenam tal arranjo, como pensavam os puritanos e Calvino. A ideia de uma nação cristã é desconhecida do Novo Testamento, enquanto, no Velho, encontramos os poderes eclesiástico e civil unidos em Israel.[50]

---

44 *Laws*, III. ix. 1-2.
45 *Ibid.*, V. i. 2.
46 *Ibid.*, ii. 3-4.
47 *Ibid.*, VIII. i. 4; iii. 2; V. lxxvi. 4.
48 *Ibid.*, VIII. i. 5.
49 *Ibid.*, i. 8.
50 *Ibid.*, 1, 5, 14, 18; iii. 2, 6; iv. 9.

Os ensinamentos de Hooker sobre a relação entre a Igreja e o Estado suscitam a questão da tolerância de forma peculiarmente embaraçosa. Sua concepção da Igreja visível é "abrangente" e ele não está disposto a afirmar que os hereges e os seguidores de Roma estejam, mesmo que enganados, fora da Igreja, em um sentido final.[51] As questões absolutamente essenciais para a salvação são, na sua maior parte, quase autoevidentes, e a maioria das disputas entre os cristãos dizem respeito a doutrinas que são, em maior ou menor medida, indiferentes à salvação.[52] Mas o Estado, como vimos, não pode ficar alheio a questões de religião, embora sua preocupação principal seja, inevitavelmente, a observância externa e a profissão de fé. Não se pode tornar realidade por decreto uma doutrina que era falsa antes, embora possa criar um dever que não existia antes. As leis humanas não podem obrigar um homem a crer, mas podem e obrigam os homens a agirem como se cressem. As leis humanas obrigam apenas exteriormente, mas, em muitas circunstâncias, é inconveniente para a unidade pública que determinadas opiniões sejam expressas ou postas em prática. As autoridades civis devem cuidar da manutenção da verdadeira religião, mas não têm o direito de decidir o que é a religião pura, e em qualquer caso, não é possível fazer cumprir as opiniões religiosas. Dentro da Igreja, portanto, um considerável grau de diversidade doutrinária é inevitável e deve ser tolerado. Contudo, por outro lado, as autoridades civis são encarregadas da manutenção de uma ordem social estável, da harmonia e da unidade da Igreja e do Estado. Não podem tolerar ações que subvertam essas coisas, litígios que dividam a sociedade em facções beligerantes, ou a expressão de opiniões que são susceptíveis de incitar as pessoas a ações ilegais ou antissociais. Opiniões e sentimentos privados não podem ser controlados e, portanto, devem ser tolerados. Porém, na medida em que opiniões e sentimentos são expressos de público ou dão origem a ação, caem dentro do âmbito apropriado da lei humana, e a tolerância deve ser limitada em consideração pelo bem comum.[53] O "ponderado" Hooker era contrário a todas as perseguições religiosas, mas a tolerância incondicional lhe parecia uma impossibilidade política e teológica.

LEITURAS

A. Hooker, Richard. *The Laws of Ecclesiastical Polity*, in *Hooker's Works*. Ed. John Keble. Rev. R. W. Church and Francis Paget. 7th ed. 3 v. Oxford: Oxford University Press, 1888. Bk I, chaps ii-v, viii, x-xii, xv-xvi; bk V, chaps i-ii; bk. VIII, chaps i-iii.

B. Hooker, Richard. *The Laws of Ecclesiastical Polity*. Preface, bks I, II, chaps vii-viii, bk VIII.

---

51 *Ibid.*, III. i. 10-11; *Sermon on Justification.*

52 *Laws*, Preface. iii. 2.

53 *Ibid.*, VIII. vi. 5; V. lxii. 15; lxviii. 7.

Francis Bacon

1561-1626

Para Francis Bacon, barão de Verulam, visconde de Saint Alban, nada no mundo era mais importante, ou de maior valia, investigar, que o problema da filosofia política, a natureza do melhor "Estado ou modelo de nação".[1] Para ser mais exato, o que de mais precioso há na Terra resulta da reunião da mente do homem com a natureza das coisas. Essa reunião teria lugar de fato quando a mente do homem pudesse subjugar a natureza, de modo a forçar a natureza a produzir o artefato humano mais próximo da perfeição, a comunidade que Bacon delineou em *New Atlantis* [Nova Atlântida]. Embora *Nova Atlântida* seja a obra política mais importante de Bacon, só podemos discernir sua importância se percebermos que os assuntos políticos significavam muito mais para ele do que normalmente se admite. Para nos convencermos disso, devemos entender a prática expressa de Bacon de utilizar antigas palavras e expressões para descrever coisas novas.[2]

Bacon nega, por exemplo, que exista uma "quinta essência." "Quinta essência" é a denominação dada a um elemento das estrelas e das regiões celestiais, diferente dos quatro elementos conhecidos: água, terra, ar e fogo. Este modo de encarar o firmamento, que pode ser atribuído a Aristóteles, é tratado com grande desprezo por Bacon, que chama o céu de Aristóteles de um "céu fantástico". No entanto, em um diálogo intitulado *Advertisement touching an Holy War*, um dos personagens de Bacon sugere que o Sócrates do diálogo, um homem chamado Eupólis, pode ser a "quinta essência". "Eupólis" significa a "boa cidade" ou, talvez, de modo mais claro, o "país bem governado". O que Bacon nega aos céus, um quinto elemento ou essência, parece conceder ao país bem governado. Sua verdadeira rixa com Aristóteles, então, não é que Aristóteles tenha sugerido algo fantástico, mas que procurou o fantástico no lugar errado.

---

1 Cf. abertura de Francis Bacon, *Instauratio Magna* com *New Atlantis*, Ed. A. B. Gough (Oxford: Blackwell, 1915), p. 13.

2 *Advancement of Learning*, II.vii.2 (paragrafação de acordo com a 5ª edição de Oxford, Ed. W. A. Wright [Oxford: Oxford University Press, 1900]).

O verdadeiramente fantástico encontra-se, de fato, no mundo político do homem, o mundo criado pelo homem.[3]

Há uma outra expressão antiga, "causa final", que Bacon utiliza para descrever algo novo. A causa final é a finalidade para a qual as coisas existem, e Bacon afirma que a busca por causas finais corrompera a filosofia natural. Trata esta busca de modo tão desdenhoso quanto trata a busca pela "quinta essência". Todavia, não é com menosprezo que Bacon admite que a busca por causas finais pode ser legítima quando se trata de "coisas humanas". Uma compreensão total desta busca conduz à noção de que homem é aquilo em torno do que se concentra o mundo, "no que diz respeito às causas finais". Decerto, discutir as causas finais como sendo compreensíveis apenas nas coisas humanas, presumivelmente as coisas feitas pelo homem, é mudar de modo radical o sentido das causas finais. A causa final, aquela pela qual todas as coisas existem, são as coisas que o homem cria, e a melhor coisa que o homem pode criar é a melhor nação, a nação da Nova Atlântida, a terra feliz, a terra de todas as coisas terrenas mais dignas de conhecimento. Tal coisa, porém, não existe, exceto na mente de Bacon e, em princípio, foi construída por ele. Resta para a humanidade construí-la na prática.[4]

O fato de que as coisas mais elevadas dependem da construção humana é um sinal da elevação do que é feito pelo homem, o artificial, sobre o natural. A filosofia natural de Bacon era materialista e era semelhante àquele materialismo antigo, em especial o materialismo de Demócrito, que reconhecia como sua herança intelectual.[5] Poucos dos que o seguiram, no entanto, perceberam seu próprio reconhecimento, exceto Shaftesbury.[6] Embora os ensinamentos materialistas e ateus de Demócrito conduzissem, de modo natural, a uma negação da produtividade de qualquer busca por causas finais, por si sós não eram capazes de conduzir à criação de causas finais humanas ou políticas. Como materialismo, o de Bacon é totalmente inovador na medida em que define uma finalidade humana suprema possível, embora uma finalidade afetada pelo que hoje chamamos de utopismo. A formulação de Bacon, embora nova, era influenciada pela obra de dois filósofos políticos que o precederam, Maquiavel e Giordano Bruno.

Bacon parece aceitar a formulação de Maquiavel de que a filosofia política deve concentrar-se no que os homens fazem e não no que deveriam fazer. Como Maquiavel, tomou como ponto de partida a situação extrema. Bacon acreditava que a natureza era mais verdadeira e inteligível quando "importunada" e "torturada" por meio de experimentos, tal como Maquiavel via a origem da boa ordem política nos extremos, na violência e no crime. Os homens são feitos de desejos, e desses desejos se originam os

---

3 *Descriptio Globi Intellectualis*, in *Works*, Ed. J. Spedding, R. L. Ellis, and D. D. Heath (Boston: Little, Brown, 1861-), VII, 313; *Holy War, Works*, XIII, 191 ff.

4 *Novum Organum*, I.48 e II.2; *Redargutio, Works*, VII, 52; esp. "Prometheus", in *De Sapientia Veterum* (*A Sabedoria dos Antigos*), *Works*, XIII, 44 ff.

5 Ver especialmente *Cogitationes de Natura Rerum* e *Principiis atque Originibus*, *Works*, V, 203 ff. e 289 ff. Ver também as fábulas "Cupid" e "Coelum", in *De Sap. Vet.*

6 Cf. Shaftesbury, *Characteristics*, Miscellany II.2 (1732 ed., III, 69).

Estados e as nações. O homem possui uma mente, e com essa mente pode dominar a natureza, mas apenas por meio da submissão a ela e por tentar entendê-la em sua forma mais irregular, nas maravilhas e nos milagres. A submissão à natureza permite ao homem conquistar a natureza. O próprio homem não tem um objetivo ou fim natural: o cosmos é estranho e incompreensível. O guia para todas as coisas está no apetite que está em todas as coisas para acolher e para expulsar. Como Maquiavel, Bacon foi um hedonista, mas um hedonista que rejeitava as conclusões apolíticas do hedonismo clássico.[7]

Quando Maquiavel fala em concentrar-se no que os homens fazem e não no que devem fazer, no entanto, compara o seu próprio procedimento com o dos criadores de nações imaginárias. Bacon, conquanto elogie essa afirmação de Maquiavel, criou, ele mesmo, uma nação imaginária. A importância deste fato surge quando percebemos que, assim como Bacon devia a Maquiavel seu ponto de partida, a trajetória que assumiu seu pensamento político era completamente diversa. O fato de que as obras políticas mais importantes de Bacon não são nem obras sobre a natureza do príncipe, nem discursos sobre a história antiga, mas que uma delas (*Sabedoria dos Antigos*) é uma análise dos mitos antigos, e a outra (*Nova Atlântida*), uma refutação do mito platônico, revela algo sobre a diferença entre Bacon e Maquiavel. Antes de examinarmos a importância desses mitos, porém, devemos reconhecer que, no ponto exato de seu início, no próprio arcabouço do plano de Bacon, há uma divergência quanto a Maquiavel. A importância da fama ou glória, o fim pelo qual o egoísta realiza atos altruístas, é, para Maquiavel, avassaladora. Bacon, porém, parece oscilar entre o amor pela fama ou pela sabedoria como a mais elevada paixão e fama, ou a sabedoria como o bem maior. Essa hesitação é apenas aparente, no entanto, pois aqueles que desejam a verdadeira fama atingem-na somente como amantes da sabedoria.

É como se Bacon dissesse a Maquiavel que as coisas pelas quais os homens são mais gratos não são os feitos dos heróis nem mesmo os atos dos fundadores de nações. As coisas pelas quais os homens são gratos são as que mais "aliviam a condição do homem" (uma frase baconiana), ou seja, as invenções. É verdade que, nos ensaios populares, Bacon refere-se aos fundadores de Estados e nações como os primeiros "marechais da honra soberana", porém, em escritos mais recônditos, aponta que os antigos fizeram deuses dos inventores, enquanto fizeram dos heróis apenas semideuses. Além disso, se nem sempre se prestou tal honra, é porque tem havido muito poucos inventores, e seu trabalho tem sido, na maior parte, acidental. Neste respeito, os animais fizeram melhor do que os homens. Não admira que Bacon tomasse emprestado da antiga religião do Egito grande parte do simbolismo da Nova Atlântida, sugerindo, pelo menos, algo que, mais franco, Bruno afirmara abertamente, embora, talvez, de modo menos eficaz. O Egito, que, para os cristãos, representava a escuridão do mundo material, era objeto de grande admiração, um local onde as feras que criavam as invenções recebiam o que

---

7 *Works*, II, 254; III, 31, 45, 77; VI, 327; IX, 211; XII, 119, 213, 275, 318; XIII, 124, 222. Ver também a fábula "Sphinx", in *De Sap. Vet.*

mereciam. Na própria utopia de Bacon, além disso, as estátuas são para os inventores, não para os heróis.[8]

Um dos objetivos práticos dos ensinamentos de Bacon é promover as invenções. A antiga suspeita quanto ao progresso tecnológico é substituída por algo semelhante à fé no progresso tecnológico. Teria esta, como resultado, as invenções, cuja criação exige um novo método, o método *Novum Organum* [Novo Método] de Bacon, que é, em princípio, o método da ciência natural moderna.[9] Do ponto de vista político, era necessário um verdadeiro "Novo Exército Modelar" dos seguidores de Bacon que estavam preparados para experimentar e tinham fé, não apenas em seus resultados científicos, mas também nos benefícios políticos desses resultados. Os ensinamentos de Bacon exigiam seguidores, do mesmo modo que os de Maquiavel, porém, de um tipo diverso. Não se tratava de um exército de estadistas, mas de um exército de inventores. Não havia uma razão determinante para acreditar que os seguidores de Bacon entenderiam seus ensinamentos. Nem sequer era necessário que o fizessem. A velha distinção entre filósofos e não filósofos seria substituída por uma nova, tripla distinção entre filósofos, especialistas e o público. Ensinamentos que resultam em invenções demandam um grande conjunto de especialistas ou técnicos, indivíduos que, por causa da experiência compartilhada e do que hoje é chamado de pesquisa coletiva, podem ajudar a melhorar muito a condição do homem. Essas pessoas não têm de saber a verdade sobre o cosmos ou sobre o homem. Realmente, não teriam de entender a filosofia política de Bacon, mas apenas os métodos por meio dos quais as invenções poderiam ser realizadas. É claro, teriam de ser subordinadas àqueles que entendem que as invenções realmente contribuiriam para o alívio da condição do homem, uma vez que as invenções também podem ser destrutivas. Bacon tinha suas próprias técnicas para impedir que as invenções destrutivas triunfassem sobre as construtivas. O fato de que essas técnicas de proteção não existem hoje em dia não precisa ofuscar o julgamento superior de Bacon ao adotá-las. Os próprios inventores tinham de ser especializados no método. Portanto, a ênfase de Bacon sobre o método marca seu afastamento da filosofia política de Maquiavel. Sem negar a sublimidade do estadista, Bacon sugere que os métodos que apresenta podem tornar-se métodos para todas as invenções humanas, incluindo as invenções políticas. Embora Bacon não diga que a diplomacia será mais fácil quando auxiliada pela invenção moderna, a conclusão decorre da certeza de que o método da *Novum Organum* pode ser aplicado a todo o conhecimento humano.[10]

A fim de que as invenções se multipliquem, Bacon teve de convencer os poderosos de que as invenções eram politicamente inocentes. Fez uma distinção entre o conhecimento puro da natureza e o "conhecimento orgulhoso do bem e do mal", e

8 *Essays*, 55, "Honour and Reputation". (Todos os ensaios são numerados de acordo com a última edição editada por Bacon pessoalmente. Bacon alterou a numeração de edições anteriores.) Ver também *Works*, VI, 145; "Prometheus", in *De Sap. Vet.*; *New Atlantis*, *passim*; *Novum Organum*, I.129.

9 Alfred N. Whitehead, *Science in the Modern World* (New York: Macmillan, 1925), p. 60 ff.

10 *Novum Organum*, I. 79, 80, 120 ff.; *New Atlantis*, *passim*.

tentou proteger seu próprio conhecimento não só das consequências da doutrina da Queda, mas também da perseguição.[11] Todavia, está claro que, se há uma passagem do método científico de Bacon para todo o conhecimento humano, em todos os seus ramos, deve haver invenções que não são politicamente inocentes. Em última análise, o conhecimento puro da natureza afeta e deve influenciar o conhecimento orgulhoso do bem e do mal. Todavia, quando pedidos são feitos a reis e patronos, os candidatos devem expressar-se com grande cuidado para que os reis e patronos não percebam o caráter revolucionário de suas propostas. O próprio fato de que Bacon considerava que seus ensinamentos resultariam em invenções significava que tais ensinamentos deveriam ter um grande número de seguidores, e que esses seguidores deveriam ter grande aprovação do público. Não tanto para proteger a si mesmo como para proteger seus ensinamentos, Bacon hesitou em enunciar de modo claro a sua filosofia política. Até certo ponto não podia explicitá-la, pois, embora houvesse algumas coisas que considerava resolvidas, tais como a correção de seu método, havia outros aspectos que não poderiam ser conhecidos até que as invenções que estavam para ser feitas realmente tivessem êxito em aliviar a condição do homem. Por exemplo, Bacon tinha grandes esperanças no futuro da medicina, não só para a saúde, mas também para a longevidade. Se a vida humana pudesse ser libertada da morte natural, e Bacon certamente sugeriu essa possibilidade, as consequências difíceis de prever dessa liberdade obrigariam a algumas reservas quanto a quaisquer ensinamentos políticos definitivos.[12]

Havia determinados aspectos relativos aos ensinamentos políticos finais que Bacon de fato afirmava conhecer. Um deles é que o método científico, resultando em invenções, obrigava a uma visão da história bastante diferente daquela de Maquiavel. Desse ponto de vista, Bacon parece estar em dívida com Giordano Bruno, filósofo que raramente menciona. O feito que traz fama ao herói é limitado pelo tempo, não importa o que se possa dizer da fama em si. O herói ajuda a seu país, e o país pode ter ascensão e queda. As invenções, ao contrário, pertencem à humanidade e permanecem com a humanidade. Transcendem o que foi chamado de eterno retorno, e Bacon, seguindo Bruno, considerava seu dever refutar a afirmação de eterno retorno. A doutrina do eterno retorno referia-se ao ciclo de nascimento, crescimento, decadência e morte, e se referia a esse ciclo nas plantas e nas estações do ano, tal como na vida humana e nos Estados e nações. Todas as coisas humanas eram consideradas transitórias, e essa visão, que observa o ir e vir do verde na primavera, era tida como "natural" por Bacon. Embora fosse natural, estava errada. Era a principal fonte de desespero para o homem em relação ao futuro. Entre os motivos de esperança para o futuro, Bacon enumera, com particular ênfase, o abandono da aceitação natural da recorrência pelo homem.

11 Ver *Advancement of Learning*, I.

12 Ver especialmente *Historia Vitae et Mortis*, *Works*, III, 331-502.

Os ciclos não seguem seu curso, e a grande era da modernidade, a própria era de Bacon, é mais grandiosa que a grande era da Antiguidade.[13]

A ideia de que a grandeza da modernidade deve desafiar os ciclos que têm dominado o pensamento histórico é uma ideia da qual Giordano Bruno estava consciente, e a qual, aparentemente, lhe deu alento durante seus dias de perseguição. Bruno falava sobre os frutos da ciência moderna, e acreditava que sua descoberta do universo infinito seria uma ajuda substancial na colheita desses frutos. Em uma célebre fábula, os homens, cegos pela inépcia humana na compreensão o divino, são curados da cegueira e adquirem uma clarividência maior que a anterior em relação às mudanças humanas. O bem e o mal podem ainda alternar-se, mas, por causa da nova ciência de Bruno, cada bem será um pouco melhor do que o último bem, e cada mal um pouco menor do que o mal anterior. Assim, Bruno contrapõe seus próprios ensinamentos, que trazem a tolerância em matéria de opinião, justamente porque trazem unidade em matéria de ciência com as façanhas de Colombo e seus seguidores, que insistem em impor suas próprias crenças aos outros. Bruno esperava encontrar uma saída para a força inelutável da mudança humana.[14] Na busca dessa saída, Bacon foi seu discípulo.

Enquanto Bruno acreditava, porém, que, para transcender as mudanças recorrentes nas coisas humanas, seria necessário chocar os homens e destruir o poder dos aristotélicos cristãos que dominavam a escolas, Bacon acreditava que a paz civil, sozinha, poderia trazer o progresso científico e, portanto, o progresso político. Assim, comparava-se a certo moleiro que rezava pela "paz entre os salgueiros, pois quando o moinho de vento labora, o moinho d'água labuta menos".[15] O moinho de vento, na metáfora de Bacon, a controvérsia religiosa, era mais barato e mais fácil de operar que o moinho d'água, que representava o avanço da ciência. Bacon entendia que o progresso necessitava da experiência conjunta e da pesquisa coletiva que, por sua vez, exigiam instituições de ensino bem fornidas, as quais, por sua vez, exigiam a paz civil. Para promovê-la, ensinou o que pode ser chamado de uma filosofia política provisória. Não usa o termo "moral provisória," usado mais tarde por Descartes, mas defende um caminho moral e político que é, certamente, calculado para servir aos homens até chegarem à ilha utópica da Nova Atlântida.

Esse caminho político é provisório, tanto na prática como na teoria. No aspecto anterior, é claro, não há nada de novo nele. Os filósofos políticos sempre perceberam

---

13 Ver Bruno, *On the Infinite Universe and Worlds* (uma tradução foi reproduzida em Dorothea W. Singer, *Giordano Bruno, His Life and Thought* [New York: Henry Schuman, 1950], p. 243-45, 283,285 ff.); *Opere Italiane*, Ed. G. Gentile [Bari: Laterza, 1925-27], I, 24 ff.; II, 23, 86; *Eroici Furori* (na edição de Michel, com tradução francesa, *Des Fureurs Héroïques* [Paris, 1954], 114, 205-7, 311). Bacon, *Novum Organum*, I. 84, 92.

14 Sobre os nove homens cegos, ver *Eroici Furori*, p. 415 ff.; para o trecho sobre Colombo, ver *Cena de la Ceneri* in *Opere Italiane*, I, 24.

15 "Paz entre os salgueiros" vem da carta de Bacon de 10 de outubro de 1609 para Toby Matthew, a quem Bacon enviara parte de *Instauratio Magna*. É concebível que a carta faça referência à intenção da obra. A carta pode ser encontrada em diversas coleções dos escritos de Bacon.

que os homens tinham de viver em suas próprias sociedades, que podem não ser as melhores sociedades possíveis. A visão de Bacon era nova porque negava a possibilidade de imaginar a melhor ordem política antes que grandes progressos fossem atingidos na conquista da natureza. Esse progresso permitiria que os homens soubessem o que poderiam desejar, ou seja, iria revelar-lhes até onde poderiam chegar na previsão do bem para o homem. Bacon, situando-se à frente da revolução científica, precisava, portanto, professar ignorância do bem final para o homem.[16] Alegava saber o suficiente, no entanto, a partir do caráter alienígena do cosmos e da possibilidade de conquistar a natureza por meio de seu método aperfeiçoado, para ter certeza de que os homens poderiam aprender o que desejassem, e que isso, de maneira geral, seria bom. Embora tivesse alguma percepção de sua própria utopia, grande parte de seu trabalho preocupa-se com o Estado ou a nação que conduziriam o homem a esta utopia. Sabendo o quanto o conflito civil e religioso perturbaria a ciência, Bacon procurou unir a liberdade aos costumes ou tradição. Seus ensinamentos provisórios podem, desta forma, ser caracterizados como conservadores e resultando na manutenção e ampliação de três instituições: Coroa, Igreja e Império.

No que se refere às duas primeiras, pouco precisa ser dito. Bacon era monarquista porque havia monarquia, porque esta propiciava tempo para que cidadãos privados se dedicassem à política, à filosofia e à ciência, e porque era conveniente escrever sob um monarca para quem os escritos de Bacon "se assemelhavam à paz de Deus; excediam todo o entendimento". O que se passa por entendimento se configura também como censura e, se um monarca não é mais perspicaz que James I, a monarquia pode muito bem associar-se à liberdade. Não há certeza se Bacon era, de fato, monarquista; que tivesse a prerrogativa em tão alta conta quanto alegava. No que se refere a seu anglicanismo, Bacon tinha consciência de que a Igreja Anglicana era a dos *politiques* na Grã-Bretanha, as pessoas que queriam derrubar as controvérsias religiosas e unir as nações. Percebia sua liderança como menos intolerante que a dos puritanos ou católicos, de tal forma que afirmava que essa igreja resolvera as controvérsias religiosas "para sempre." Há, é claro, um motivo mais profundo para a sua adesão. Obviamente, alguém que entende as "causas finais" e as "quinta essências" como relacionadas apenas com as coisas que o homem cria deve perceber seus próprios ensinamentos como divorciados da teologia. A própria alegação de Bacon de que o conhecimento da natureza pode contornar a Queda, pois não é o conhecimento da natureza que foi condenado pela Queda, mas o conhecimento orgulhoso do bem e do mal, iria afastá-lo naturalmente das controvérsias religiosas. A Igreja que permitisse a separação entre filosofia e teologia seria considerada por Bacon como a Igreja cristã que estaria mais próxima da verdadeira Igreja. Bacon percebia esta separação na Igreja Anglicana e não na Igreja Romana, pois, acreditava ele, era muito grande o poder dos escolásticos de dominar o conhecimento. Também tentou, porém, fazer mais tolerante a Igreja da Inglaterra. Foi

---

16 Provavelmente as mais fortes expressões de nossa ignorância do que desejamos está em *Redargutio*, *Works*, VII. Ver também *Novum Organum*, I. 70, 117, 120-22.

poupado da necessidade de se juntar à queixa de Bruno de que o conhecimento era dominado pelo "vulgo", pois acreditava que, na Inglaterra, o problema fora resolvido.[17]

O imperialismo de Bacon é um pouco mais complexo. Embora tanto seu monarquismo como seu anglicanismo possam ser considerados prudentes, seu imperialismo era ousado. É, talvez, a única prova, em seus ensinamentos provisórios, para sua própria afirmação maquiavélica de que o caminho do meio, útil em todas as outras atividades, é funesto em política. Para Bacon, era um dever ampliar os limites do império, um dever que fora negligenciado na filosofia política anterior à sua. Não é difícil imaginar o que causa tal concepção de dever aos tradicionais princípios políticos. Um dever de imperialismo implica que as melhores sociedades não são cidades pequenas, mas grandes impérios. Atribui valores à "grandeza", não só em termos de poder, mas também em termos de tamanho. Nações com populações em crescimento, como a Grã-Bretanha, tiveram melhores oportunidades para a grandeza do que países com populações pequenas, populações que não puderam manter seus impérios, como a Espanha. O cumprimento de tal dever exige uma conduta mais agressiva que justa, e a coragem em si passaria a ser a virtude da guerra, independente da justiça da guerra. Na verdade, a busca da guerra justa, um problema tão significativo para os escolásticos e para Grócio, contemporâneo de Bacon, assume um sentido completamente diverso em Bacon, quando caracteriza uma guerra apreensiva (ou o que é popularmente chamado de "guerra preventiva") como uma guerra defensiva e justa. Qualquer guerra contra qualquer nação que se empenha em conquista (como a Turquia ou a Espanha) seria então uma guerra justa, porque seria uma disputa acerca de uma apreensão de guerra. Em outras palavras, se uma nação A cumprir seu dever, ampliando seu império, a nação B, observando tal ampliação, estará cumprindo seu dever ao entrar em guerra contra a nação A. Talvez seja essa a forma baconiana da doutrina do "estado da natureza" entre soberanos e, em um estado de natureza, a ação é egoísta e a solução, imperialista. O próprio conceito de guerra justa parece entrar em colapso diante da solução imperialista para o problema.[18]

Quando Bacon afirma que o problema da extensão do império é negligenciado na filosofia política, podemos perguntar, com justiça, por que parece ele não levar em conta o modo como Maquiavel trata da questão. Maquiavel aprovava ações belicosas e metas imperialistas, e os precedentes históricos que mais enfaticamente apresenta para a emulação dos fundadores dos modos e ordens é a Roma guerreira e imperial. Todavia, Bacon considerava o estudo e a discussão do dever de expandir o império como um estudo a que não se dava a devida atenção. Não é de todo fácil entender por quê.

---

17 Ver especialmente *Essays* 3, 17, 18; *Advancement of Learning*, II (Ed. Oxford); J. Spedding, *Life and Letters of Lord Bacon*, reproduz o *Advertisement touching the Establishment of the Church of England*, que Bacon não publicou, I, 74 ff. Ver também cartas em I, 48; III, 48-50; V, 373.

18 Ver Essay 29 e *True Greatness of the Kingdom of Britain*, *Works*, XIII, 231 ff. Quanto ao imperialismo como um dever, ver a tradução latina do Essay 29 in *De Augmentis Scientiarum*, *Works*, III, 120; ver também o texto sobre a Guerra Espanhola em *Life and Letters*, VIII, 483. *Holy War* está em *Works*, XIII, 191 ff. A declaração acerca do caminho do meio é de *De Sap. Vet.*, "Icarus".

A única diferença clara entre o imperialismo de Bacon e o de Maquiavel diz respeito à importância do poderio naval. O imperialismo de Bacon é enfaticamente um imperialismo naval, o que o de Maquiavel não é. A diferença parece ser muito pequena, mal justificando a alegação de Bacon de ter sido o primeiro a considerar o imperialismo como um dever cívico. Devemos nos lembrar, entretanto, que o tipo de pessoas que poderia promover um imperialismo naval de sucesso tratava-se, por volta de 1600, de "homens novos." Eram estes o tipo de pessoa que poderia seguir os conselhos que Bacon espalhara de modo tão liberal em seu *Advancement of Learning* a fim de aprender a conviver no mundo, praticar as artes da retórica e da gestão de negócios e a arte do cortesão. Eram aqueles que poderiam trazer as comodidades e luxos dos cantos mais remotos da Terra para as lojas de Londres. Eram homens que não se envergonhavam da usura, que Bacon defendeu. Eram aqueles que podiam pensar no imperialismo em termos de ganho econômico ao contrário de em termos de um poder despótico. Eram os verdadeiros representantes do espírito do capitalismo, para o qual contribuiu Bacon, pelo menos tanto quanto Calvino, e talvez mais.

O imperialismo de Bacon era, de certa forma, uma ligação entre os seus ensinamentos provisórios e definitivos, porque, sozinho dentre os sustentáculos de seus ensinamentos provisórios, era o que abria caminho para o novo homem. Dirigia-se menos a reis, príncipes e clérigos que aos comerciantes. A sociedade agressiva de Bacon era uma sociedade povoada por aqueles que aceitavam ser guiados por sua arquitetura da fortuna, por recomendações sobre como se dar bem no mundo, um estudo que acreditava ter sido esquecido pelos escritos políticos anteriores. Essas pessoas deveriam ser os baluartes do novo imperialismo naval. Eram, para o homem, a nau que transportaria a humanidade para a Nova Atlântida. Essa nau seria, primordialmente, uma nau britânica, e Bacon concebia a realização de sua utopia principalmente como uma conquista britânica. A Grã-Bretanha estava madura para a guerra justa. Possuía a raça mais guerreira dos homens. O reino dos céus era como um grão de mostarda, uma pequena semente, da qual cresceria uma grande árvore. A ideia de imperialismo foi uma das que Bacon comparou com a semente de mostarda. A partir da pequena semente que era a Grã-Bretanha, germinaria um grande império.[19]

Não faríamos total justiça a Bacon, no entanto, se imaginássemos que seu imperialismo fosse um objetivo estreito para uma nação. Sua qualidade agressiva fora concebida com uma finalidade muito mais importante que o imperialismo britânico, a saber, para o domínio da humanidade sobre a natureza. Essa qualidade pode muito bem ter sido o elo entre os ensinamentos provisórios e definitivos. Esses ensinamentos definitivos só foram concluídos em parte, nos próprios escritos de Bacon, mas esperava-se que transcendessem tanto o tempo como o lugar. A transcendência nos leva de volta para o problema dos velhos mitos. A Sabedoria dos Antigos (*De Sapientia Veterum*) é uma coleção de fábulas antigas, com interpretações do próprio Bacon. Que

---

19 Ver, em geral, a discussão sobre a arquitetura da fortuna, em *Advancement of Learning*, II. xxiii. Ver também Essays 34, 36, 41 e as citações no n. 18.

Bacon a considerava como uma obra muito importante é indicado por sua declaração no Prefácio de que, mesmo em seu próprio tempo, quem quer que tivesse uma nova verdade a apresentar teria de apresentá-la exatamente dessa maneira. Embora fingindo interpretar velhos mitos ou fábulas, Bacon, na verdade, apresenta seus próprios ensinamentos, tanto quanto a estrutura do mito permite a invenção. As fábulas antigas são consideradas como uma permuta entre a mais remota antiguidade, que está enterrada no esquecimento, exceto pelo que nos diz a Bíblia, e os assuntos históricos. Esta ligação entre as coisas históricas e as primeiras coisas constitui, porém, algo mais, pois, como indica a comparação bíblica, trata-se de um elo entre as coisas divinas e as coisas humanas. Como, porém, a única divindade que pode ser compreendida é a divindade criada pelo homem, as fábulas antigas são apresentadas como o caminho para a divindade por meio do estudo e da conquista da natureza.

Na verdade, não importa se os autores pré-homéricos das fábulas pensavam nelas do mesmo modo que Bacon; se viam, por exemplo, a corte a Juno como a busca do conhecimento político, a procura de Eurídice como a busca pela filosófica, ou os enigmas da Esfinge como a fonte da distinção baconiana entre o reino da natureza e o reino do homem. Ao contrário dos relatos bíblicos, esses contos representam um modo mais natural de encarar o homem e o mundo, e sugerem que, se não fosse por Aristóteles e pelo cristianismo, talvez não fosse necessário esperar por Bacon até que o homem pudesse criar a sociedade que conquistou a natureza. Bacon segue Bruno quando afirma que a época atual é a "Antiguidade" a era antiga do mundo, quando os homens sabem mais que aqueles que eram chamados os antigos.[20]

Todavia, o mito de maior importância para Bacon é, por um lado, de sua própria criação, por outro, uma refutação do mito platônico, e se encontra na *Nova Atlântida*. Esta obra é uma descrição de uma utópica ilha no Pacífico e, formalmente, é incompleta. Termina, de modo abrupto, no final de uma descrição da instituição denominada Casa de Salomão, a mais importante e poderosa do território, uma academia de cientistas. Alguns autores concluíram que Bacon se cansou da obra e não se preocupou em terminá-la. Deu-se ao trabalho, porém, de traduzi-la para o latim, "em benefício de outras terras" e, embora essa tarefa não fosse tão momentosa para Bacon como o seria para outros, ele a teria realizado somente se acreditasse que a obra tinha algum mérito. Bacon deixou incompleta uma série de obras inéditas. A *Nova Atlântida* não é uma delas. A obra, aliás, pretende ser uma refutação de um diálogo platônico, o *Crítias*, que também é formalmente incompleto. Quando entendermos por que a *Nova Atlântida* é formalmente inacabada, teremos dado um passo em direção a sua compreensão.

A *Nova Atlântida* difere, de forma radical de algumas das ilhas utópicas que a precederam, como a *Utopia* de Thomas More. Dizia-se que a descoberta desta última dependia do acaso, e não se podia revelar onde encontrá-la. Os que rumavam para a *Nova Atlântida* também dependiam do acaso, mas, uma vez que avistassem a ilha, seu

20 *De Sap. Vet.*, *Works*, XII, 427 ff. e XIII, 1 ff.

acesso era fácil, e a terra era divisada de manhã à noite, tal como os filhos de Israel perceberam, à noite, que o Senhor os conduzira para fora do Egito e, na manhã seguinte, veriam a glória do Senhor. É muito claro que Bacon tencionava que a *Nova Atlântida* representasse a Terra Prometida. Dá-lhe o nome de "terra feliz", "terra abençoada", uma "terra de anjos". Afirma que, na língua dos nativos, é chamada de "Bensalem", o que significa o Filho Perfeito. As imagens marítimas de Bacon, além disso, representam o triunfo da navegação e, por conseguinte, da ciência. Ao contrário de *A Tempestade*, ou *Péricles*, de Shakespeare, em que as imagens marítimas mais importantes são caracterizadas por tempestades, na *Nova Atlântida* os viajantes singram para a ilha em mar calmo. A imagística é comparável ao sugerido pela frase "a paz entre os salgueiros". Assim exigia a utopia moderna.

A história da Atlântida, uma ilha em algum lugar no Ocidente, tal como chega a nós através de Platão, é a história de um paraíso tecnológico. O povo de Atlântida, corrompido pelo luxo, lutou contra uma velha Atenas (com nove mil anos de idade, quando se supõe que Sólon contou sua história), foram derrotados, e seus exércitos não retornaram. Mais tarde, a ilha foi punida por Zeus com o extermínio e se tornou um banco de areia que impossibilitava a navegação. Ao contrário da Atlântida, que foi destruída por um terremoto, para nunca reviver, a velha Atenas pereceu em um dilúvio, sobrevivendo o povo das montanhas que mais tarde construiu uma nova Atenas. Bacon deliberadamente vira de cabeça para baixo o mito de Platão. Admite que foi destruída a antiga Atlântida, mas por um dilúvio, sugerindo que lá, também, o povo da montanha sobreviveu e, mais tarde, construiu as civilizações inca e asteca. A Nova Atlântida, como a antiga Atenas, derrotou um exército atlântico, mas lhe deu um tratamento mais humano que os atenienses e lhes permitiu retornar para casa. A Nova Atlântida, além disso, sobreviveu a um dilúvio. Possuía algo que a antiga Atenas não possuía, um meio de sobreviver aos dilúvios. Possuía a ciência baconiana, e, com o auxílio dela, foi capaz de transcender as vicissitudes do tempo. Ao dizer vicissitudes, Bacon referia-se tanto às catástrofes naturais como à decadência política. A Nova Atlântida é um regime trans-histórico e Bacon utiliza-o para negar a visão, compartilhada até mesmo por Maquiavel, de que as sociedades vão e vêm. Bensalem não vai e vem. Sua própria idade contraria a visão cristã da idade do mundo que prevalecia na época de Bacon, ou seja, menos de seis mil anos.

Ao chegarem à ilha, os viajantes são primeiramente advertidos, embora se aproximem de Bensalem doentes e na penúria, de que não devem aportar. Depois de uma breve inquisição sobre seus costumes, porém, são autorizados a desembarcar e permanecer em terra. São apresentados à estranha ilha por um sacerdote cristão, que é o Governador da Casa dos Estrangeiros. Este discute o milagre que levou a Bíblia a Bensalem e as maneiras como Bensalem, desconhecida da Europa, sabe a respeito da Europa. Por meio de expedições secretas, Bensalem aprende as coisas da Europa que lhes parecem valer a pena conhecer: as invenções e o progresso das ciências. O governador conta também aos viajantes sobre o passado, quando o famoso monarca de Bensalem, o rei Solomona, fundou a instituição denominada Casa de Salomão. Os

viajantes ficam conhecendo um comerciante judeu chamado Joabin, que ocupa posição claramente superior na hierarquia de Bensalem em relação ao sacerdote cristão. Joabin explica-lhes o mais importante festival de Bensalem, chamado a festa de Tirsan, ou pai de família, e contrasta favoravelmente os costumes nupciais de Bensalem com os da Europa. Apresenta-lhes um funcionário ainda mais importante, um dos Pais da Casa de Salomão. Este funcionário porta trajes dignos do sumo sacerdote do Antigo Testamento, locomove-se com uma esplêndida carruagem e abençoa o povo de maneira que lembra Cristo, ou o papa. Também consente em falar com um dos viajantes, e o próprio narrador do conto é escolhido para esta honra. O funcionário descreve a organização e as funções da Casa de Salomão, obviamente o corpo dirigente da ilha, e dá ao narrador permissão para divulgar em prol de outros.

Não falta dramaticidade à história de Bensalem. A ilha pouco é afetada pelo que fazem os viajantes, mas estes, no decorrer da narrativa, sofrem grande transformação. Chegam a uma ilha, abençoada, porém inóspita, que os salva, mas não os acolhe. Não sabem se verão a Europa de novo, mas, quando recebem permissão para ficar, e quando ficam sabendo da conversão de Bensalem ao cristianismo, querem aí permanecer. Todavia, não estão prontos para ficar, e a discussão dos festivais, do papel e do governo da Casa de Salomão representa uma espécie de iniciação. São enrijecidos para a vida na utopia. No decorrer da aclimatação dos viajantes, ou o que pode ser chamado mais propriamente de sua conversão, a liderança passa do capitão de seu navio, ou "homem principal" do grupo, para o narrador, que é visivelmente o homem mais culto a bordo. Sua noção de governo deve aproximar-se da que prevalece na própria Bensalem antes que os viajantes estejam prontos para se tornarem cidadãos de Bensalem. A mudança parece ser o processo pelo qual a sociedade ocidental e cristã é transformada em sociedade universal. Os nomes, as imagens de Bensalem são extraídos de uma variedade de fontes. Enquanto a viagem em si é uma viagem para o ocidente, as imagens são predominantemente orientais e são provenientes da Palestina, Egito, Pérsia.

Ao sugerir que se pode ir para leste viajando para oeste, Bacon aponta que as vicissitudes do espaço, bem como do tempo, podem ser transcendidas pelo regime bem governado. A autenticidade do milagre que levou a Bíblia para a cidade de Renfusa ("da natureza das ovelhas"), em Bensalem, antes de ser levada para o Ocidente, é atestada por um membro da Casa de Salomão. Sua reivindicação do poder de julgar baseia-se em seu conhecimento da filosofia natural, e os ensinamentos bíblicos são aceitos apenas na medida em que estão de acordo com os ensinamentos universais da filosofia natural. O que se segue politicamente é o poder quase absoluto da fraternidade científica da academia da Casa de Salomão.

O exercício do poder colegiado necessitava, porém, do apoio de um aliado. A Casa de Salomão poderia decidir que invenções podem ser oferecidas ao Estado e quais não o podem. Sabemos bem, hoje, como previu Bacon, que uma ciência que procura "imitar o raio" deve ter alguma proteção contra seu uso e abuso.[21] A própria sociedade

21 A frase vem de *Redargutio*, *Works*, VII, 93.

teria de instituir determinadas salvaguardas. São estas de dois tipos: a salvaguarda do poder colegiado, que, ao decidir que invenções podem ser reveladas, limita o conhecimento público, e a salvaguarda do poder paternal, que reforça a virtude. Poderíamos denominá-las a salvaguarda da ignorância pública e a salvaguarda do espírito público. Quanto a este último, a *Nova Atlântida* de Bacon parece sugerir uma determinada religião civil, um de cujos festivais é a festa de Tirsan. Tirsan é um pai de família que possui 30 descendentes vivos com idade superior a três anos. Sua festa é uma mistura de festas pagãs, mas difere da celebração comum da abundância, pois é uma recompensa para a longevidade, bem como para a fertilidade. Seus símbolos lembram Osíris e Ísis, divindades egípcias. Propicia a união entre a piedade, ou reverência para com a idade, e a natureza, ou reverência para com a fertilidade e abundância. O próprio Tirsan recebe não só honras, mas também poderes. Bacon coloca grande ênfase no caráter monogâmico de Bensalem, chamando-a a "Virgem do Mundo", outrora a designação de Ísis, mas incompreensível numa utopia famosa pela fertilidade. Sua importância reside no caráter grave da festa de Tirsan, bem como dos demais festivais de Bensalem. Em outros lugares, Bacon distingue entre os "sentimentos", que são naturais a todos os homens, e os "sentimentos perturbados," que é como chama as paixões. Uma vez que a festa de Tirsan glorifica os sentimentos imperturbáveis, é uma celebração não apenas da idade e da fertilidade, mas também da virtude. Suas recompensas são recompensas ofertadas pelos verdadeiros governantes de Bensalem, os Confrades da Casa de Salomão, para aqueles cujos prazeres são fiéis e simples.

A importância política da festa de Tirsan reside na união do antigo poder patriarcal com a nova e vigorosa ciência. A religião civil, acrescentando devoção à ciência, torna seguro o governo da ciência; ao mesmo tempo, os governantes precisam assegurar a religião civil por meio das obras da ciência. O progresso convenceria os homens do valor da virtude. Se todos os homens são guiados por afeições, mas as afeições que contribuem para a vida boa são aquelas que livram a mente das perturbações, então, a melhor vida é a vida filosófica, a vida mais livre de perturbações e, em especial, da mais poderosa fonte de perturbação, ou seja, a superstição. Nessa visão, Bacon seguia Lucrécio, mas foi mais longe na tentativa de construir uma sociedade na qual os cidadãos em geral pudessem ser relativamente livres de perturbações. Sua liberdade, porém, dependeria não do conhecimento, mas da ilusão.

Enquanto Bacon afirmava que sua ciência muito faria para "nivelar as mentes dos homens", também deixava claro que só poderia ser entendido por todos em termos de "obras". A totalidade dos homens jamais compreenderia realmente a ciência baconiana.[22]

Enquanto o poder paterno é definitivamente subordinado ao poder colegiado, surge para substituir o poder real. É o "Estado", não o "rei", que dá aos viajantes permissão para permanecer em Bensalem, e Elizabeth I opunha-se à utilização da palavra "Estado". Os reis são mencionados na *Nova Atlântida*, mas o governo dos reis fenece. Aqueles que

22 Cf. *Novum Organum*, I. 122 com I. 128.

governam alcançam ou se aproximam das formas de imortalidade reconhecidas como possíveis por Bacon – Tirsan alcança a imortalidade que acompanha a regeneração e se aproxima da imortalidade corpórea que transcende a morte. Os Confrades da Casa de Salomão podem alcançar a imortalidade que vem da fama. Estes últimos compõem um conjunto muito restrito, que representa uma pequena fração da população. Quando os viajantes são informados de que um dos Pais da Casa de Salomão visitará a cidade onde estão hospedados, são informados também de que há 12 anos a população da cidade não vê um desses pais. Embora o recrutamento não seja feito de acordo com o nascimento, e a participação no grupo dominante seja, nesse sentido, democrática, é enorme a distância entre o governante e o cidadão. Há, aparentemente, 36 pais e confrades. Bacon tinha tanta certeza do acordo entre os confrades quanto à verdade científica e sua utilidade apropriada que não propôs que a casa tivesse um número ímpar de membros nem tentou fazer com que sempre fosse possível a maioria.

O que impediria um membro do grupo dominante de tentar tomar o poder, de oferecer ao Estado invenções perigosas? O que impediria as pessoas de exigi-las numa crise nacional? Bacon pouco nos diz a respeito. Há um elemento de fé na construção de sua utopia, como há, em geral, no pensamento utópico moderno, uma fé de que pode ser preservada uma tripla distinção entre filósofos, especialistas e o público em geral. A preservação dessa distinção pressupõe que os especialistas respeitem os filósofos e sejam guiados por eles, ou que o conhecimento permanecerá subordinado à sabedoria. Sob tais condições, os homens não insensibilizariam seus cérebros para propagar o comunismo ou dividir o átomo para destruir mundos, pois o conhecimento seria mantido a serviço do bem do homem. Conhecer o bem do homem pode exigir maior conhecimento dos sentimentos do que possuía Bacon; mas este afirmou conhecer, pelo menos, os modos de vida que a sociedade de Bensalem protegeria e asseguraria.

Devemos agora compreender mais claramente a tentativa de refutação de Platão. O *Crítias* termina abruptamente quando Zeus reúne os deuses para lhes falar de um lugar de onde poderiam ver todo o mundo do devir. Conclamara-os para punir a Atlântida, e, presumivelmente, seu discurso não escrito lidaria com esse castigo e com a destruição da Atlântida. A obra de Bacon também termina com um discurso, mas o discurso é proferido. Não é sobre a destruição de algo que vem a ser e termina, mas sobre como evitar a destruição. Não é enunciado por Zeus, mas é quase divino o homem que o profere. Abençoa o povo de forma semelhante à de Cristo ou de um papa; sua confraria tem o poder da "adivinhação natural," e ele olha para a humanidade com compaixão. Com seus antecessores, criou uma nação, de onde também divisam, porém transcendem, o mundo do devir. Conhece os segredos de Zeus, e pode revelá-los. Omite, porém, algumas coisas, porque não pode enunciá-las, pois a filosofia natural só pode resultar totalmente na filosofia política quando o homem descobrir como imitar o raio.

Os meios pelos quais os Confrades da Casa de Salomão veem o mundo do devir se apresentam sob a forma de liberdade de viajar. Bensalem é, na verdade, uma sociedade fechada. São adotadas restrições de viagem que correspondem bem de perto às encontradas nas *Leis* de Platão. As viagens por Capricho, tão necessárias para alcançar

a Nova Atlântida, são proibidas nessa sociedade uma vez que se chega a ela. Tal como nas *Leis*, o contacto com a imperfeição poderia corromper até mesmo Bensalem. As viagens, então, são restritas aos mais elevados e aos mais sábios, neste caso, chamados de "Mercadores da Luz". Enquanto os viajantes platônicos procuram os "homens divinamente guiados", que podem ser criados em países corruptos, bem como nos incorruptos, os viajantes baconianos buscam a luz. Isso sugere, é claro, que a ciência europeia, uma ciência que, para Bacon, dependia do acaso, pode ter algo a ensinar a uma ciência que depende de um domínio sistemático sobre a natureza. Só os mais sábios, entretanto, percebem e escolhem os benefícios da ciência acidental. Como Bensalem tende a se tornar uma sociedade universal, a ciência deliberada irá retirar tudo o que puder da ciência acidental, e serão eliminados os perigos da corrupção externa.

O que aconteceria, então, com o espírito mercantil e imperialista dos ensinamentos provisórios de Bacon? Embora Bensalem seja opulenta, é uma sociedade hospitaleira, que mantém um ritmo bastante descansado. Através da mistura de ciência jovem e sociedade antiga, é capaz de temperar seu luxo com simplicidade e obediência. Tal sociedade não é aquela que costumamos associar com a supremacia do comércio e tem pouca semelhança com a Grã-Bretanha faminta, comercial. Parece que o espírito do comércio e, na verdade, o espírito do imperialismo, já não são necessários para a fruição da ciência baconiana. A ciência iria fornecer o luxo associado ao comércio, e a universalidade de Bensalem tornaria desnecessário o espírito agressivo do imperialismo.

Bensalem é uma sociedade pacífica. Enquanto Bacon certamente não tivesse superstições, finge não copiar a Roma guerreira, como fez Maquiavel, mas uma religião civil mais pacífica, a do egípcio Osíris. Além disso, Bensalem, aparentemente, não trava guerras há muitos anos, uma vez que parece conhecer o resto do mundo apenas através de seus Mercadores da Luz. O rei cujas forças certa vez derrotaram a antiga Atlântida chamava-se Altabin, o que sugere, em sua origem latina, que era duas vezes elevado. Esse rei permitiu que seus inimigos voltassem para casa com a promessa de não lutar novamente contra a Nova Atlântida, uma promessa que Maquiavel teria considerado louca, e que Bacon parece ter considerado tola, pelo menos. O rei era elevado por suas qualidades de estadista e por sua humanidade. Após Altabin, e com a criação da Casa de Salomão, os governantes que emergiram eram três vezes sublimes, o que é sugerido pela figura mítica de Hermes Trismegisto (três vezes elevado). Eram elevados também por sua sabedoria. Sob seu governo, os armamentos de Bensalem prosperaram, incluindo até mesmo incêndios que nunca se apagam, canhões mais violentos, imitações do voo dos pássaros e navios que se movem debaixo da água. O que quer que já tenha sido feito com esses instrumentos terríveis, não há nenhuma indicação de que os governantes de Bensalem os tenham usado. Possuíam-nos porque Bensalem, com a sua estranha religião civil e sua utopia hedonista, teria necessitado de poderosas defesas em um mundo hostil. Mas Bensalem parece não ter travado guerra alguma desde Altabin.

É possível entender melhor o que acontece com o espírito quando examinamos dois outros tratamentos do problema. Um deles se encontra na discussão de Bacon a respeito do mito de Perseu, em *Sabedoria dos Antigos*. Supostamente, a fábula trata

da guerra, mas o tratamento de Bacon dedica-se na íntegra a uma cruzada e nada diz sobre a guerra defensiva apenas. Na verdade, a interpretação da fábula parece ser a descrição de uma cruzada cristã e de uma contracruzada ou guerra defensiva pelos opositores do cristianismo. A guerra é menos uma guerra real que uma campanha de proselitismo, terminando com uma vitória sobre as mentes dos homens. É provável que, mais importante que o tratamento desta fábula, seja o diálogo sobre a Guerra Santa, que é, como a Nova Atlântida, formalmente incompleto. O diálogo começa com uma discussão sobre a guerra contra os infiéis, e se essa guerra é uma guerra justa, e termina com recomendações para a guerra contra o "não natural." O cético do diálogo, um cortesão denominado Polião, sugere que, se os interlocutores realmente querem travar uma guerra santa, devem organizá-la como uma cruzada e encontrar um papa chamado Urbano para conduzi-la, já que um Urbano realizou a Primeira Cruzada. O nome "Urbano" refere-se à palavra latina para cidade, mas passou a significar não apenas qualquer cidade, mas a melhor cidade, Roma. O nome do Sócrates do diálogo, "Eupólis", refere-se também à melhor cidade (mas grega, não romana). A cruzada que Bacon defendia, a única guerra santa que poderia de fato apoiar, era a cruzada conduzida pela melhor cidade, ou país bem governado, quer seja denominada Eupólis ou Bensalem. Não é eliminada a possibilidade de que essa guerra santa possa ser realmente um conflito armado, mas a guerra santa é, em princípio, uma cruzada para a emancipação do mundo das tradições obscurantistas.

A guerra santa, além disso, resolve o problema várias vezes suscitado na *Sabedoria dos Antigos*: o problema da relação entre filosofia natural e filosofia política. Orfeu viajou para o inferno para recuperar sua esposa, Eurídice. Salvou-a, mas olhou-a prematuramente quando a conduzia para a luz. Então, voltou-se para os animais e as pedras, evitando a companhia das mulheres, e subjugou a floresta com sua lira. Foi bem-sucedido nisso, até que as mulheres da Trácia abafaram sua música com o seu ruído revoltado e o mataram. Orfeu, diz Bacon, era um homem "maravilhoso e totalmente divino". Era um "filósofo completo". A filosofia completa significava, para Bacon, a filosofia natural e a filosofia política. Os poderes das trevas representavam a natureza e, não fosse por sua impaciência, Orfeu teria dominado a natureza e resgatado Eurídice, que representa as coisas com as quais se preocupa a filosofia. Sua incapacidade de fazê-lo trouxe melancolia, um sentimento não adequado à filosofia. Mesmo em sua melancolia, porém, Orfeu subjugou outras forças estranhas, animais e pedras, tal como os homens fundam Estados e nações. Essa subjugação, porém, era temporária, como devem ser temporários os Estados fundados sem a inteireza da filosofia natural. O ruído das mulheres da Trácia era forte demais para Orfeu. As mulheres da Trácia eram seguidoras de Dionísio e não representavam apenas o delírio, mas principalmente o delírio religioso. Era esta a mais violenta das paixões, e a mais propensa a destruir a nação.

O que teria acontecido se Orfeu não tivesse sido impaciente? Teria conservado Eurídice, mas teria ainda subjugado os animais e as pedras? E teria necessitado competir com as mulheres da Trácia? Na fábula, existem três forças estranhas que representam a natureza (os poderes infernais), o homem (animais e pedras) e os ritos religiosos que os

homens criaram (as mulheres da Trácia). As duas primeiras podem ser subjugadas; a terceira teria de ser destruída. Eurídice, no entanto, a quem o filósofo ama, também deve representar a humanidade. A estrada que Orfeu toma conduz, por meio da contemplação, aos mais obscuros e mais recônditos segredos da natureza. Em seguida, conduz de volta para a luz, levando consigo a humanidade. Há certa ambiguidade na sugestão de que há duas imitações da humanidade na fábula, mas Bacon não inventou a fábula e teve de utilizá-la tal como a encontrou. Sem dúvida, se Eurídice representa as coisas com as quais a filosofia se preocupa, como diz Bacon, então representa as causas finais, e estas, nos ensinamentos de Bacon, só podem ser relacionadas à humanidade.

A ciência da política, diz Bacon em outro lugar, é uma ciência secreta, não só porque é difícil conhecê-la, mas porque não é digna de ser proferida. Isso significa que, enquanto o conhecimento é apenas difícil, o ensino é, também, em certo sentido, vergonhoso. A razão pela qual o conhecimento político é vergonhoso é que pode destruir grande parte daquilo que os homens prezam se não for transmitido com cuidado e prudência. Assim, em outra fábula, Bacon fala da nudez no sentido de segredos políticos e, na Nova Atlântida, a nudez dos futuros noivos pode ser entendida como relativa à vergonha da política. Aqui, Bacon se refere aos cuidados de Orfeu para com sua própria esposa. Com seu retorno, ele conquistaria (ou governaria) a humanidade. Não seria então possível que as flautas das mulheres da Trácia abafassem sua lira. Em outras palavras, uma vez que o domínio da natureza, uma meta universal, tivesse sido alcançado, poderia ser criada a sociedade universal, e o homem poderia ter a sua utopia.

No entanto, a melancolia de Orfeu não é necessariamente apenas o resultado de seu desespero. Somos informados de que os olhos do Pai da Casa de Salomão demonstravam que tinha compaixão pelo homem. Ainda, em outra obra, *Refutation of Philosophies*, o filósofo, falando diante de um congresso internacional, também tinha olhos de compaixão para com o homem.[23] Por que seria isso necessário dentro da utopia? Bacon parece ter notado algo que nem todos os seus sucessores observaram. A humanidade pode, acreditava ele, livrar-se das velhas superstições religiosas. Mas novas instituições civis teriam de ser colocadas em seu lugar, e apenas uns poucos homens seriam realmente livres, porque muito poucos homens poderiam ser verdadeiramente sábios. A universalidade dos sentimentos humanos, por meio da qual a filosofia deve orientar seu curso, não conduz, no pensamento de Bacon, à inferência da igualdade natural. Pode haver grande valor em aliviar a condição do homem, em minimizar a pobreza e a doença. Todavia, ainda se deve ter compaixão pelo homem, cujo destino é miserável, pois há algo mais importante que o homem não pode ter: talvez a felicidade, talvez a sabedoria, talvez Deus.

Leituras

A. Bacon, Francis. *Nova Atlântida*.

---

23 *Works*, VII, 59.

Bacon, Francis. *Sabedoria dos Antigos.* Prefácio, Fábulas 11 "Orpheus", 16 "Juno's Suitor", 26 "Prometheus".

Bacon, Francis. Essay 29 "Of the True Greatness of Kingdoms and Estates".

B. Bacon, Francis. *Sabedoria dos Antigos.* Fábulas 1 "Cassandra", 5 "Styx", 7 "Perseus", 10 "Acteon and Pentheus", 6 "Pan", 12 "Coelum", 22 "Nemesis", 24 "Dionysus", 28 "Sphinx".

Bacon, Francis. *History of the Reign of Henry VII.*

Bacon, Francis. *Advertisement touching an Holy War.*

Bacon, Francis. *Of the True Greatness of Britain.*

Bacon, Francis. Essays 6 "Simulation and Dissimulation", 10 "Love", 11 "Of Great Place", 13 "Goodness and Goodness of Nature", 14 "Nobility", 16 "Atheism", 17 "Superstition", 19 "Empire", 41 "Usury", 51 "Factions", 55 "Honour and Reputation", 58 "Vicissitude of Things".

Bacon, Francis. *Advancement of Learning,* in *Selected Writings.* New York: Modern Library, 1955. Bk II, p. 345-78, seção sobre "Civil Knowledge".

HUGO GRÓCIO

1583-1645

Hugo Grócio era cidadão holandês. Um verdadeiro prodígio de aprendizagem, bem como homem de ação, foi diplomata, advogado, magistrado, estudioso e professor; mas, em essência, tratava-se de um jurista. Considerava sua maior obra, o *De Jure Belli ac Pacis* (1625) ou *Das Leis da Guerra e Paz*, como um tratado jurídico, não como um tratado de teoria política; e distinguiu explicitamente suas intenções como jurista das intenções de Aristóteles na *Política* como as de um cientista político.[1]

A obra de Grócio não é, porém, apenas um tratado sobre o direito positivo. Nem se limita – a despeito de seu título – ao tratamento da lei da guerra e da paz, quer dizer, o direito internacional tal como o conhecemos hoje. Vem a ser, pelo contrário, como indica seu subtítulo, um tratado geral sobre as "leis da natureza e das nações" (*jus naturae et gentium*) e sobre os principais aspectos do "direito público" (*jus publicum*). Embora seja verdade que Grócio enfoque a lei da guerra e da paz, sempre coloca este ramo específico da jurisprudência dentro do âmbito de uma análise jurídica geral do direito e do governo.

No que se refere à história da teoria política, portanto, a obra de Grócio é relevante porque, em primeiro lugar, é um excelente exemplo de ensinamentos jurídicos em oposição a ensinamentos especificamente filosóficos ou teológicos a respeito da política; em segundo, é um exemplo magnífico dos numerosos tratados de direito público natural escritos por juristas e teólogos da Europa Ocidental a partir do século XVI e ao longo do século XVIII. (Outros exemplos importantes de tais obras são *Tractatus de legibus ac Deo Legislatore* [Tratado sobre as leis e Deus como Legislador] (1612), do jesuíta espanhol Francisco Suárez; *De jure naturae et gentium* [Sobre o direito da natureza e das nações] (1672), do jurista alemão Samuel Pufendorf, e *Jus Gentium* [O direito das nações] (1758), do diplomata suíço Emmerich de Vattel. A importância prática de tais obras pode ser aquilatada pelo fato de que Grócio, Pufendorf, Vattel e outros se constituíram em autoridades para estadistas e advogados, inclusive os pais fundadores dos Estados Unidos.

---

1 Hugo Grotius, *The Law of War and Peace*, Prolegomena, 57; II.ix.8.

A ideia de que o homem é, por natureza, um animal racional e social é o princípio central do tratado de Grócio. A obra começa com uma reafirmação da luta secular entre o convencionalismo clássico e o direito natural clássico. Grócio atribui a tarefa de defender a tese do convencionalismo a Carnéades, que foi líder da Academia tardia em Atenas. Grócio faz com que Carnéades argumente que os homens têm imposto leis a si mesmos por motivos de conveniência e autoproteção; que tais leis necessariamente variam de lugar para lugar; que não existe uma lei natural, estritamente falando, porque todos os homens são impelidos por seus desejos naturais para fins que, em última análise, só são vantajosos para si mesmos; e que, consequentemente, não há justiça que seja natural ao homem. A esta doutrina, que também era aceita pelos epicuristas, Grócio contrapõe o que é basicamente uma doutrina estoica. Ou seja, principia por aceitar a tese de que os homens são, no início de sua vida, impelidos pelo desejo natural apenas para a preservação de seu próprio ser, o que se distingue de serem impelidos pelo prazer ou pela dor. Entretanto, nega que esse desejo constitui a qualidade que define o homem. Realmente, para Grócio, o desejo original de preservar a própria constituição natural é, de fato, uma tentativa instintiva ou inconsciente de se realizar plenamente a própria natureza: crescer e se desenvolver como um ser racional. A faculdade racional, que define o homem porque o distingue decisivamente de todos os outros animais, é mais nobre e mais natural que qualquer um dos desejos naturais originais. E é a faculdade racional, por sua vez, que percebe que a justiça é uma virtude, um bem em si e por si, independentemente de quaisquer considerações de interesse próprio ou conveniência. Assim, os homens são naturalmente impelidos a buscar a sociedade com seus semelhantes; por natureza vêm a possuir o discurso e a razão; e se inclinam por natureza a se comportar de forma justa, muito embora seja verdade que, de fato, muitos homens nem sempre sigam sua verdadeira natureza.[2]

É a partir deste conceito central do homem como animal racional e social que Grócio compreende o direito e a sociedade política. O direito (*jus*), em seu sentido primário, é o que é justo. O direito, assim entendido, tem, segundo Grócio, um sentido negativo em vez de positivo: é o que não é injusto. O que é injusto é qualquer coisa que esteja em conflito com a natureza da sociedade entre os seres dotados de razão. Assim, para Grócio, que faz referência a Cícero e Sêneca para sustentar sua afirmação, os homens agem com justiça somente quando agem em conformidade com a sua atração e desejo naturais pela sociedade. Por exemplo, uma vez que roubar o que pertence aos outros destrói toda a confiança e, portanto, destrói a sociedade, roubar é contra a ordem natural à qual pertence o homem.

Um segundo significado de direito é uma qualidade das pessoas ou pertencente a elas e que, em geral, refere-se ao poder legítimo de possuir ou fazer alguma coisa. Tipos de direitos são a liberdade ou o poder sobre si mesmo, o poder de um senhor sobre o escravo, o poder de um pai sobre seu filho e o poder sobre a propriedade. Os direitos, em cada caso, são, de fato, leis objetivas que definem como pode ser exercido

2 *Ibid.*, Prolegomena, 3-10, 16-30; I.ii.50.

o poder em questão; e, em alguns casos, a própria lei da natureza especifica o direito. Por exemplo, a lei da natureza permite que uma pessoa mate um ladrão que esteja fugindo com bens roubados se não for possível recuperá-los de outra forma. Mas é importante apontar que, ao fazer com que esse segundo sentido de direito seja relativo especificamente à "pessoa" abstrata (*persona*), Grócio, para muitos juristas seus contemporâneos, afastou-se significativamente do sentido tradicional ou romano do termo "direito" (*jus*). Além disso, tem-se defendido, nos últimos anos, que essa segunda definição de direito por Grócio é precursora da característica ideia moderna de "direitos" subjetivos, a qual sustenta que a pessoa possui "direitos" intrínsecos simplesmente como ser humano e não por incorporar determinadas qualidades objetivas tais como as do governante, do pai, ou do proprietário. Mesmo assim, entretanto, deve-se dizer também que Grócio só percorre uma curta distância em direção à ideia completa de direitos subjetivos; a afirmação especificamente filosófica dessa ideia, e, portanto, do individualismo, tal como o conhecemos na idade moderna, começa com Thomas Hobbes, cuja primeira grande obra, *De Cive* [Do cidadão], foi publicada menos de duas décadas depois da obra de Grócio.

O terceiro significado de direito é lei, isto é, regras para a ação que obrigam ao que é correto e que trazem consigo alguma sanção.

Tendo definido três sentidos de *jus* ou direito, Grócio, em seguida, divide o direito, no sentido de lei, em dois tipos: natural e volitiva. O primeiro tipo, a lei natural (*jus naturale*), é definido em relação à natureza essencial do homem como "um ditame da justa razão, que indica que um ato, estando ou não em conformidade com a natureza racional, tem em si uma qualidade de baixeza moral ou necessidade moral; e que, em consequência, tal ato ou é proibido ou imposto pelo autor da natureza, Deus".[3] Contudo, para que não pensemos, por causa da última cláusula, que a própria lei natural depende apenas da vontade de Deus, Grócio afirma, nos Prolegomena, que a lei natural seria válida mesmo que não houvesse Deus, ou se os assuntos dos homens não fossem de nenhum interesse para Ele. Esta afirmação – que Grócio, note-se bem, de pronto reconhece como blasfemia – constitui um indício de que é concebível, para Grócio, uma dessacralização da lei natural, sem que isso necessariamente destrua sua validade essencial como regra da razão para as criaturas racionais. Entretanto, mesmo esta declaração cautelosa, por sugerir a possibilidade da independência da lei natural tanto da teologia revelada como da teologia natural, foi interpretada por vários dos contemporâneos de Grócio como sinal decisivo de uma ruptura com as doutrinas medieval e clássica. Em essência, o aspecto com que nos preocupamos aqui é que a sugestão de Grócio sobre a possibilidade de uma lei natural secularizada ainda ser totalmente vinculatória sobre o homem era, no início do século XVII, muito controversa, embora não excepcional. A doutrina que o homem e a ordem política dependiam da ordem divina era ainda, para a maioria dos juristas, bem como para os teólogos, o cerne da lei natural.

3 *Ibid.*, i.10.

Grócio oferece duas provas da existência da lei natural. A primeira ocorre *a priori*, isto é, demonstra a concordância necessária entre um ato ou coisa com a natureza racional e social do homem. Esta prova, apesar de muito difícil, é a base de um determinado conhecimento daquilo a que os homens são obrigados por sua natureza intrínseca, pois tal prova fundamenta-se estritamente no raciocínio acerca dessa natureza. A segunda prova é *a posteriori*, ou seja, fundamenta-se no fornecimento de indícios daquilo que todas as nações, ou pelo menos, os homens instruídos de todas as nações civilizadas, acreditam ser obrigatório para todos os homens. No desenvolvimento desta prova Grócio faz referência a Cícero, no sentido de que "a concordância de todas as nações sobre um determinado assunto deve ser considerada como uma lei da natureza", e a Aristóteles, no sentido de que "a fim de descobrir o que é natural, devemos procurar entre aquelas coisas que, de acordo com a natureza, estão em boas condições, não entre aquelas que são corruptas".[4] Além disso, ao estender a prova *a posteriori* para princípios específicos da lei natural, Grócio cita dezenas de exemplos e argumentos retirados dos escritos dos antigos filósofos, historiadores, poetas, retóricos e teólogos, bem como da Bíblia. Ao fazê-lo, Grócio toma como base para seu próprio argumento a ideia do *consensus gentium*, ou acordo entre os povos, pois, como argumenta, quando tantos homens instruídos e sábios, que também representam diferentes nações, como os judeus, os gregos, os romanos, e assim por diante, afirmam os mesmos princípios como sendo verdadeiros ou corretos, deve ser devido ao funcionamento de uma "causa universal". Essa causa deve ser ou uma conclusão correta elaborada a partir dos próprios princípios da natureza por esses homens instruídos, ou um acordo mútuo da humanidade civilizada. Em qualquer dos casos, essas provas servem para confirmar aquilo que é, em princípio, detectável, por meio da prova *a priori*, a respeito da natureza do homem, do direito e da sociedade política.

O segundo tipo de lei é a volitiva. Divide-se em lei humana e lei divina. A lei volitiva humana é de três tipos. O primeiro é a lei que não depende diretamente do poder civil; é menos abrangente que a lei municipal ou civil e inclui os comandos de um pai, um mestre, e todos os comandos semelhantes. O segundo é a lei municipal ou civil (*jus civile*), que emana do poder civil e que, portanto, regula as relações dos homens e das coisas em uma determinada sociedade política. O terceiro é a lei das nações (*jus gentium*), que recebe sua força vinculatória a partir da vontade de todas as nações ou de muitas delas. A lei das nações se distingue da lei natural não pela matéria, mas pelo fato de ser mutável, ao passo que a lei natural é imutável, e pelo fato de ser baseada na vontade e não apenas no que é interpretado pela razão como em conformidade com a natureza racional e social do homem. Essas distinções e sua importância podem ser compreendidas tomando-se um exemplo: a questão da responsabilidade pelas ações. Grócio afirma que, de acordo com a lei natural estrita, ninguém é responsável pelos atos de outro, exceto no caso limitado em que uma pessoa herda os bens de outra. No entanto, a lei das nações – isto é, a lei desenvolvida pela vontade de todas as nações ou muitas nações – alterou

4 *Ibid.*, 12.

este princípio rigoroso no sentido de que todos os indivíduos de uma sociedade política são responsáveis pelas dívidas do governante, e considera-se que seus bens têm a incumbência de cumprir essas obrigações. O motivo que Grócio oferece é que, a menos que esta concessão seja feita, os governantes, porque passariam a ser responsáveis sozinhos por seus atos, seriam incentivados a ações licenciosas, já que, na prática, seus bens seriam imunes à apreensão como pagamento de indenizações. E, do outro lado, aqueles junto a quem o governante tem dívidas estariam, assim, injustamente privados de reparação – a menos que impostos possam ser cobrados dos bens de seus súditos.

Em contraste com sua análise e definição extremamente complexas e detalhadas da natureza e dos tipos de lei, o tratamento que Grócio aplica aos fenômenos mais especificamente políticos, tais como a natureza e as origens da sociedade política ou a natureza e o exercício do poder político, é bastante incompleto e dependente da autoridade de filósofos, historiadores, juristas e assim por diante. Por exemplo, quando Grócio define lei municipal (*jus civile*), indica que emana do poder civil (*potestas civilis*), que o poder civil é o poder que governa sobre a ordem civil ou estado (*civitas*), e que a ordem civil é "uma associação completa [*civitas coetus perfectus*], reunida para o usufruto dos direitos e pelo interesse comum".[5] Mais tarde, quando trata de modo um pouco mais aprofundado o poder civil, Grócio fica satisfeito, no que se refere ao sentido ou finalidade da ordem civil ou estado, em remeter o leitor à sua proposição de que a ordem civil é uma "associação perfeita" [*perfectus coetus*].[6] Mas não oferece quase nenhum argumento independente quanto ao que exatamente quer dizer com isso, e por que é assim. O motivo parece ser, primeiro, que Grócio, como jurista, está menos preocupado com estas questões do que com questões sobre a natureza da lei, sobretudo na sua relação com as operações do poder civil; e, segundo, que simplesmente aceita duas ideias clássicas gerais: (1) que só dentro da ordem civil pode o homem realizar plenamente o potencial de sua natureza racional e social; e (2) que as regras, como tais, são tão naturais e necessárias para o corpo civil, como é o governo da razão necessário e natural para o corpo humano.

Este último aspecto é demonstrado de maneira impressionante pelo modo como Grócio trata do poder civil e suas partes: baseia-se, fundamentalmente, nos conceitos e distinções de Aristóteles, tal como apresentados na *Política* e na *Ética*. Assim, Grócio explica que o poder civil tem três aspectos ou ramificações. O primeiro ramo refere-se à elaboração geral das leis, tanto seculares como religiosas, e é denominado "arquitetônico", pois encarna o aspecto abrangente e diretivo do poder civil.[7] O segundo concerne os interesses particulares da sociedade que são de natureza pública. Tais interesses são travar a guerra, celebrar a paz e assinar tratados, a cobrança de impostos e o exercício do direito de domínio eminente sobre a propriedade privada dos cidadãos. Deste ramo, diz Grócio que Aristóteles o denomina o ramo "político" propriamente dito, ou o ramo que "delibera" sobre políticas específicas e sobre a reformulação de

5 *Ibid.*, 14.

6 *Ibid.*, iii.7.

7 Cf. Aristóteles, *Ética* VI. viii, que Grócio cita.

decretos específicos. O terceiro ramo do poder civil diz respeito aos interesses privados dos cidadãos e às possíveis controvérsias que possam surgir entre eles. Sua função, em contraste com a elaboração de leis gerais ou a deliberação sobre determinadas políticas públicas, é o julgamento de conflitos entre interesses privados pelo poder público. Por isso, é chamado de ramo "judicial."

O conceito de Grócio de natureza e do *locus* do poder supremo (*summa potestas*) na ordem civil também o liga à tradição clássica e o separa da ideia moderna de "soberania," tal como esta emerge nos escritos de pensadores como Hobbes. Embora o poder supremo seja definido inicialmente como o poder cujas ações não estão sujeitas ao controle legal de outro e não pode ser anulado pela ingerência de outra vontade humana, também é verdade que toda sociedade política e, portanto, o seu poder supremo, é sujeita às limitações estabelecidas pela lei natural e pelo direito das nações. Como diz Grócio, a mãe da lei municipal é a obrigação que decorre do consentimento; contudo, uma vez que a obrigação decorrente do consentimento deriva sua força da lei natural, sobretudo aquela parte da lei natural que impõe que os homens vivam na sociedade civil e sejam guiados pelas regras da justiça, a própria natureza pode ser considerada a "bisavó" da lei municipal. Também declara que estão equivocados aqueles que argumentam que o padrão de justiça que é aplicável no caso de indivíduos é inaplicável a uma nação ou a um governante. Tal visão é apenas uma aplicação particular de uma falsa doutrina da lei, que não consegue perceber que a lei não se funda apenas na conveniência, mas na justiça natural também.[8]

Embora seja verdade que, no caso da maioria dos estados, é o benefício ou bem daqueles que são governados que é a principal preocupação ao avaliar se o poder supremo está constituído do modo devido, isto não significa que, em última análise, o poder supremo resida nos governados ou que haja uma relação de dependência mútua entre governantes e governados. Pelo contrário, em uma monarquia, por exemplo, a posse do poder supremo significa, em essência, a posse de direitos e poderes que são inerentes à função daquele que governa. De fato, é bem possível que o rei possa interpretar mal esses direitos e usar esses poderes de modo indevido. Entretanto, Grócio se opõe com vigor à conclusão de que, com isso, o povo tenha, automaticamente, o direito de assumir o poder supremo ou destronar o rei. Assim, a rigor, o direito geral de revolução não existe: a finalidade da sociedade civil sendo a tranquilidade pública, essa finalidade necessariamente prevalece até mesmo sobre o direito de proteger a si mesmo contra o abuso do poder pelo governante. Desta forma, os descaminhos do poder supremo devem, em geral, ser suportados, mesmo que não se deva, se possível, cometer atos que sejam contra a lei natural, mesmo que sejam comandados pelo poder supremo. E, aqui, Grócio, de modo típico para ele, reverte para a autoridade da antiguidade, quando menciona Cícero, que afirma: "Para mim, em quaisquer condições, a paz entre os cidadãos parece ser mais vantajosa que a guerra civil."[9]

---

8 *The Law of War and Peace*, Prolegomena, 15-23.

9 *Ibid.*, I. iv.19.

Grócio procura, de modo constante, fazer uma distinção entre a natureza do poder supremo em si e a posse absoluta dele. Assim, em alguns casos e, sobretudo, no caso da monarquia hereditária absoluta, o poder supremo tem direito de plena propriedade. Isso significa que, quando um povo assim governado é transferido de um monarca para outro não se trata, estritamente falando, de uma transferência de indivíduos, mas do direito perpétuo de governá-los em sua totalidade como um povo. Contudo, em outros casos – na verdade, talvez a maioria dos casos – não se detém o poder supremo de modo absoluto. Esse é o caso de um rei que tem o poder supremo, porque este lhe foi conferido pela vontade do povo. Mesmo nesse caso, porém, o exercício efetivo do poder supremo, uma vez concedido, é pleno.

O poder supremo é, em princípio, uma unidade, ou é indivisível, e é constituído pelas partes anteriormente enumeradas como constitutivas dos três ramos do poder civil. Na verdade, porém, existem numerosos exemplos históricos em que o supremo poder é dividido. Um exemplo notável seria Roma sob os imperadores, onde ocorreu que um imperador administrava o Oriente, e outro, o Ocidente, e até que três imperadores governavam o império inteiro com três divisões. Um tipo diferente de divisão pode ocorrer quando um povo, na escolha de um rei, reserva para si determinados poderes e confere outros ao rei absoluto. Assim, na época de Probo, em Roma, o senado confirmava as leis promulgadas pelos imperadores, julgava recursos, nomeava procônsules e designava oficiais militares para os cônsules. Ainda um terceiro tipo de divisão é citado a partir do relato feito nas *Leis* de Platão, em que, como os heráclidas fundaram Argos, Messene e Esparta, os reis desses Estados eram obrigados a governar de acordo com as disposições legais que haviam sido previamente estabelecidas.

Finalmente, em geral, Grócio segue a ideia de Aristóteles de que a ordem civil ou o estado mudam de um tipo para outro, tal como quando há uma mudança da aristocracia para a democracia, ou da democracia para a monarquia; porém, distingue essa questão "política" da questão jurídica de como as leis e o governo se relacionam entre si no que diz respeito à definição do poder supremo.

Precisamos, agora, examinar brevemente a aplicação, por Grócio, dos princípios gerais definidos anteriormente à questão da guerra justa, que é o tema principal de sua doutrina do direito internacional.

A questão crucial é se a guerra pode ser verdadeiramente justa. Grócio responde de modo afirmativo, alegando os princípios gerais da natureza do homem e da sociedade, e sustentando esses princípios com citações completas e exaustivas da história, tanto sacra como secular, do *jus gentium* e da lei divina volitiva (quer dizer, a Bíblia). A ideia central de seu argumento é que nem todo o uso da força é proibido pela lei natural e volitiva, mas só o uso da força que está em conflito com os princípios da sociedade, isto é, que tenta apoderar-se dos direitos ou bens de outrem. Assim, a guerra pode ser travada com justiça, mas apenas para obter ou restabelecer o fim natural do homem, que é a paz ou uma condição de vida social tranquila, e não para o autoengrandecimento pessoal ou coletivo. Contudo, esse tipo de definição do âmbito da

guerra justa em oposição à guerra injusta é demasiado genérico para servir como um guia efetivo. Grócio deve, portanto, estabelecer, com o seu habitual nível de detalhamento, as diversas categorias de guerra justa e injusta.

Quanto às guerras justas, dividem-se estas em duas categorias gerais: aquelas travadas em defesa da propriedade individual e aquelas travadas para punir injustiças e infligir punição merecida. O tratamento da primeira categoria exige que Grócio entre em uma elaborada discussão a respeito da origem e dos tipos de propriedade, pois é apenas ao saber o que pertence a quem que se pode decidir quando uma guerra é justa. O tratamento da segunda categoria exige que exponha a natureza dos pactos, contratos e promessas, pois só sabendo o que é devido a quem é que se pode decidir quando uma guerra é justa com relação a essas questões.

Como ilustração da doutrina de Grócio sobre a guerra justa, é instrutivo considerar seu argumento relativo à aplicação da lei natural a casos em que um governante em particular não tenha sido diretamente lesado pela depredação de outro. O princípio que se impõe, diz Grócio, é que os governantes são livres para atender aos interesses da sociedade humana, punindo aqueles que "excessivamente violam a lei natural", embora nenhum dano direto tenha sido causado àqueles que aplicam a punição. Grócio deriva esse princípio do fato de que aqueles que detêm o poder civil não estão sujeitos a nenhum outro poder legal; todavia, estão obrigados a obedecer e fazer cumprir a lei da natureza, sempre que possível. Refere-se, então, a Sêneca, no sentido de que "se um homem não ataca o meu próprio país, mas, contudo, é um fardo pesado para o seu próprio, e apesar de distante de meu povo aflige o seu próprio, tal degradação da mente, no entanto, o afasta de nós". E cita a autoridade de Aristóteles para a proposição de que contra homens que são verdadeiramente bárbaros a guerra é sancionada pela natureza, isto é, que uma "guerra de civilização" é, em circunstâncias extremas, justa. Ao adotar esta posição, Grócio explicitamente discorda dos escritores dos séculos XV e XVI, tais como Francisco de Vitória, que ensinara que quem aplica a punição deve ou ter sofrido um dano contra sua própria pessoa ou Estado, ou ter jurisdição sobre aquele que foi atacado.[10] A diferença básica – e trata-se de uma diferença que liga Grócio mais aos escritores da Antiguidade clássica que aos modernos, como Hobbes, ou teólogos, como Vitória – é que, para Grócio, o poder de punir é derivado não só da jurisdição civil, mas da própria lei natural.

A obra de Grócio apareceu, como já observamos, menos de duas décadas antes de *De Cive* (1642) de Thomas Hobbes. Contudo, apesar dessa proximidade no tempo, e apesar de uma concordância superficial, tais como o uso comum do conceito de "lei natural", o fato é que Grócio ainda se pauta principalmente pelos clássicos da Antiguidade, ao passo que Hobbes, de modo explícito, se propõe a algo novo. O desacordo fundamental é relativo à questão de saber se o homem é, de fato, por natureza, um animal racional e social; ao nos voltarmos para Hobbes, voltamo-nos para o iconoclasta que expressa a essência da visão moderna do homem e da lei natural.

10 *Ibid.*, II.xx.40.

Leituras

O melhor texto de *Das Leis da Guerra e Paz* em inglês é a tradução da obra de Grócio elaborada como parte da série intitulada "Classics of International Law", patrocinada pelo Carnegie Endowment for International Peace. A tradução, por Francis W. Kelsey, é completa e foi publicada em 1925 por Clarendon Press, Oxford.

A. Grotius, Hugo. *The Law of War and Peace*. Prolegomena, secs 1, 2, 5-22, 28, 30, 39-42, 45-50, 57-58; bk I, chap. i, secs 1-13; chap. ii, sec. 1; chap. iii, sec. 5, par. 7-sec. 7, sec. 8, pars 1-6, 13-14, sec. 9, secs 13-14, sec. 16, par. 1, sec. 17, sec. 24; chap. iv, sec. 1, par. 3, sec. 2, par. 1, sec. 7, pars 1-2.

B. Grotius Hugo. *The Law of War and Peace*. Prolegomena; bk 1, chap. i; chap. ii, secs 1-4, 6; chap. iii, secs 1-9, 13-17, 24; chap. iv; bk 11, chap. i, sec. 1, pars 1-2, secs 2-3, sec. 11, sec. 17; chap. ii, secs 1-2; chap. iii, secs 1-4; chap. v, secs 1-5, 7-9, 27-29; chap. viii, sec. 1; chap. x, sec. 1; chap. xi, secs 1-3; chap. xii, secs 7-12; chap. xiv, secs 1-6, 9; chap. xv, secs 1-3; chap. xx, secs 1-4, 18, 40, 48; chap. xxii, secs 1-3, 11; bk 111, chap. i, secs 1-3; chap. ii, secs 1-2; chap. iii, secs 1, 4, 6. 218-0478-9

Thomas Hobbes

1588-1679

Hobbes faz uma apresentação temática de sua filosofia política em três livros, *The Elements of Law* [Elementos do direito] (1640), *De Cive* [O cidadão] (1642) e *Leviathan* [Leviatã] (1651). As mais evidentes diferenças entre esses livros referem-se ao desenvolvimento e à elaboração da doutrina teológica dos últimos livros.

Pode-se conceber que as intenções de Hobbes tenham sido duplas: (1) assentar, pela primeira vez, a filosofia moral e política sobre uma base científica e (2) contribuir para a concretização da paz cívica e da amizade e para a criação de uma disposição, na humanidade, para o cumprimento de seus deveres cívicos. Para Hobbes, estavam intimamente ligadas essas duas intenções, teórica e prática. A última delas, a intenção cívica ou civilizatória, identifica Hobbes com a tradição da filosofia política, que o associava aos nomes de Sócrates, Platão, Aristóteles, Plutarco e Cícero. Toda esta tradição, porém, segundo Hobbes, fracassara tanto em sua busca pela verdade como em sua incapacidade de conduzir os homens à paz. A enfática ruptura de Hobbes com a tradição foi preparada, de modo decisivo, por Maquiavel e, após Maquiavel, por Bacon. De acordo com Maquiavel, os clássicos fracassaram porque procuravam atingir metas por demasiado elevadas. Porque baseavam suas doutrinas políticas no exame das mais elevadas aspirações do homem, a vida virtuosa e a sociedade dedicada à promoção da virtude, tornaram-se ineficazes; nas palavras de Bacon, criaram "leis imaginárias para nações imaginárias". O "realismo" de Maquiavel funda-se em um consciente rebaixamento dos padrões da vida política, tomando como o objetivo desta não a perfeição do homem, mas as metas inferiores de fato almejadas pela maioria dos homens e pela maioria das sociedades da época. Esquemas políticos elaborados de acordo com os motivos inferiores, porém mais fortes, dos homens têm possibilidade muito maior de serem realizados que as utopias dos clássicos. No entanto, ao contrário de Maquiavel, Hobbes desenvolveu um código de lei moral ou natural, a lei natural como uma lei moralmente vinculatória, que determina os fins da sociedade civil. Contudo, seguindo o "realismo" de Maquiavel, retirou de sua doutrina da lei natural a ideia da perfeição do homem.[1] Tentou deduzir a lei natural daquilo que é mais forte na maioria dos ho-

---

1 Thomas Hobbes, *Leviathan* ("Everyman's Library" [New York: Dutton, 1950]), cap. xi, p. 79. A ortografia foi modernizada para as citações em inglês neste capítulo.

mens na maioria das vezes: não a razão, mas a paixão. Por causa daquilo que entendia como sua descoberta das verdadeiras raízes do comportamento humano, seu conhecimento da natureza humana e sua conduta científica, Hobbes acreditava que tivera sucesso onde todos os outros fracassaram, que foi o primeiro filósofo político verdadeiro. De acordo com essas convicções, recomendou que seus livros fossem adotados nas universidades como abalizados e continuamente atacava as doutrinas de Aristóteles, "cujas opiniões são, neste dia e nessa região, de maior autoridade que quaisquer outros escritos humanos", tanto como subversivas e falsas.[2]

Para Hobbes, o conhecimento científico significava conhecimento matemático, ou conhecimento geométrico. Até agora, escreveu, a geometria é a única ciência cujas conclusões são indiscutíveis. O termo geometria foi, por vezes, utilizado por Hobbes para designar todas as ciências matemáticas, o estudo do movimento e da força, a física matemática, bem como o estudo das figuras geométricas. A filosofia, ou ciência, procede de duas maneiras: (1) pelo método compositivo, ou de modo "sintético," por um raciocínio a partir das causas primeiras e produtivas de todas as coisas até seus efeitos aparentes, ou (2) pelo método resolutivo, ou "analítico", pelo raciocínio a partir de efeitos aparentes, ou fatos relevantes, até as possíveis causas de sua produção. Os primeiros princípios de todas as coisas são definidos por Hobbes como corpo, ou matéria, e movimento, ou mudança de posição: "qualquer parte do universo é corpo e aquilo que não é corpo não é parte do universo. E porque o universo é tudo, aquilo que não é parte dele, não é nada...". De acordo com o modo de proceder sintético ou geométrico, principiaríamos com as leis da física em geral, a partir delas deduziríamos as paixões, as causas do comportamento individual dos homens e, das paixões, deduziríamos as leis da vida social e política. No entanto, é por meio do método analítico, a análise da experiência sensorial, que chegamos a definições adequadas dos primeiros princípios em si.

O método analítico tem relevância especial para a filosofia política. Pois Hobbes esperava que a ciência moral e civil que elaborara fosse convincente não apenas para os filósofos naturais, mas, também, para qualquer homem "que aspire a raciocinar o suficiente para governar sua família particular". Essa expectativa é razoável porque os fatos em que sua análise se baseia são conhecidos por todos os homens normais por meio da experiência. Hobbes convida seu leitor a testar a verdade do que escreveu pelo autoexame e por uma análise que decida se o que Hobbes diz sobre as paixões, pensamentos e inclinações naturais da humanidade se aplica a ele; então, ao aprender a "ler" e conhecer a si mesmo, por meio da similitude entre as paixões e situações, será capaz de desvendar as paixões e os pensamentos de todos os outros homens. Embora a concepção de método científico de Hobbes tenha influenciado suas formulações, apresentação e análise da experiência humana, o autor indica que não é sua concepção de ciência, mas sua compreensão da experiência pré-científica comum que devemos examinar, a fim de determinar a verdade e a importância de sua filosofia política. Sugere

2 Ver, p. ex., *Leviathan*, chap. xxxi, final, e *The Elements of Law*, Ed. Ferdinand Toennies (Cambridge: Cambridge University Press, 1928), 1.17.1.

que a adequação e a retidão de seus julgamentos, ou percepções, do que são as experiências humanas fundamentais podem ser contempladas e compreendidas independentemente de sua física.[3]

O comportamento humano, segundo Hobbes, deve ser entendido, primordialmente, em termos de uma psicologia mecanicista das paixões,[4] das forças, no homem, que, por assim dizer, o empurram por detrás; não deve ser entendido em termos das coisas que se poderia pensar que atraem o homem para a frente, as finalidades do homem, ou o que, para Hobbes, seriam os objetos das paixões. Estes, afirma Hobbes, variam de acordo com a constituição e a educação de cada homem e são muito fáceis de disfarçar. Além disso, o bem e o mal, as palavras com que os homens caracterizam os objetos de seus desejos e aversões, são relativas estritamente ao uso humano das palavras, "não há nada que o seja simples e absolutamente, nem há qualquer regra comum do bem e do mal, que possa ser extraída da natureza dos próprios objetos". O que os homens realmente querem dizer quando afirmam que algo é bom é que isso lhes agrada. Todavia, também é verdade que, como as paixões resultam em ações, os homens são guiados por sua imaginação e por suas opiniões sobre o que é o bem e o mal; mas os pensamentos não têm controle sobre as paixões; ao contrário, "porque os pensamentos são para os desejos como batedores ou espias, que vão ao exterior procurar o caminho para as coisas desejadas".[5]

Hobbes estava de acordo com a tradição, oriunda de Sócrates e incluindo Tomás de Aquino, de que os objetivos e caráter da vida moral e política devem ser determinados com referência à natureza, à natureza humana, em particular. No entanto, determinou a forma como a natureza estabelece as normas para a política de modo muito diverso da tradição, ou seja, por meio da construção de uma teoria do "estado de natureza." A teoria do estado de natureza, deduzida, afirma Hobbes, das paixões do homem, é uma forma de lidar com o antigo problema psicológico, um problema de importância decisiva para a filosofia política: o homem é por natureza social e político? Hobbes nega que o homem seja, por natureza, social e político.[6] Os motivos desta negativa são evidenciados pela teoria do estado de natureza, a condição pré-política na qual os homens vivem sem governo civil, ou sem um poder comum sobre eles que os mantenha sob o medo.

Se o homem não é por natureza social e político, então todas as sociedades civis devem ter-se originado dos estados pré-sociais e pré-políticos da natureza, ou seja, o

---

3 *The Metaphysical System of Hobbes*, selected by Mary W. Calkins (Chicago: Open Court, 1948), *Concerning Body*, caps. i e ii, esp. vi.7; *Leviathan*, cap. xxxiv, p. 339-41, cap. xlvi, The Introduction, p. 4-5; A Review, e Conclusion, p. 627. Não é fácil determinar se Hobbes entendia seu materialismo como simplesmente verdadeiro, ou seja, como "metafisico," ou como "metodológico," ou seja, uma assunção necessária para proceder de modo científico.

4 *Leviathan*, cap. vi. Cf. *Elements*, 1.7.1-1.10.11.

5 *Leviathan*, cap. vi, p. 41; cap. viii, p. 59.

6 *De Cive (The Citizen), The English Works of Thomas Hobbes*, Ed. Molesworth (1839-45), v. II, cap. i.2; ver especialmente a nota.

estado de natureza deve ter existido entre os progenitores de todos os homens que agora vivem na sociedade civil. Hobbes não acreditava que jamais tivesse havido tal estado em todo o mundo, mas dizia que, em muitos lugares da América, "hoje", durante as guerras civis, e entre soberanos independentes, tal estado de fato existe. A questão histórica, porém, não é muito importante para Hobbes. O estado de natureza é deduzido das paixões do homem, e tem como intuito revelar e esclarecer o que precisamos saber sobre as inclinações naturais do homem a fim de estabelecer o tipo correto de ordem política. Serve, primordialmente, para determinar os motivos, as finalidades ou as metas pelos quais os homens constituem sociedades políticas. Conhecendo-se essas finalidades, o problema político torna-se uma questão de como organizar o homem e a sociedade a fim de alcançar as metas do modo mais eficiente.

Qual seria a condição do homem se não houvesse sociedade civil? Como os homens se relacionariam entre si? Em primeiro lugar, argumenta Hobbes, os homens são muito mais iguais quanto às faculdades do corpo e da mente do que se admite. A igualdade mais importante é a mesma capacidade que todos os homens têm de matar uns aos outros. A importância desse fato está em que a maior preocupação dos homens é a sua própria preservação. A autopreservação, por sua vez, é mais importante porque o medo, o medo da morte violenta, é a paixão mais poderosa. A igualdade de capacidade leva à igualdade das esperanças e à competição entre os homens, entre todos os que desejam as mesmas coisas. Essa inimizade natural é intensificada pela suspeita, ou desconfiança, que os homens sem governo têm em relação uns aos outros na medida em que preveem como cada um gostaria de privar os demais de quaisquer bens que possuam (incluindo a vida), de modo que cada um é levado a pensar em subjugar todos os demais até que não reste poder capaz de ameaçar sua segurança. Ao contrário do que é afirmado "nos livros dos antigos filósofos morais", elucida Hobbes, a felicidade, ou satisfação, consiste em um ininterrupto progresso do desejo de um objeto para o desejo de outro. Uma vez que é assim, o que os homens buscam, sempre, é algum meio de assegurar a realização de seus desejos futuros. Os homens não só procuram adquirir, mas também assegurar-se de uma vida de contentamento para si mesmos. "Assinalo assim", assevera Hobbes, "em primeiro lugar, como tendência geral de todos os homens, um perpétuo e irrequieto desejo de poder e mais poder, que cessa apenas com a morte".[7]

O problema da vida civil é ainda mais complicado pela presença, em nossa natureza, do amor pela glória ou orgulho ou vaidade. A todos os prazeres que não são físicos, ou sensuais, Hobbes denomina os prazeres da mente. Todos estes são, direta ou indiretamente, derivados da "glorificação". A glorificação se baseia nas boas opiniões que um homem bom ouve ou tem de si mesmo ou de seu poder. As opiniões são sempre baseadas em comparações com outros. Todo homem deseja que outros o valorizem como ele se valoriza e, consequentemente, ao menor indício de desprezo e desvalorização, dispõe-se a destruir aqueles que o menosprezam. Mesmo quando os homens se reúnem para o lazer e a recreação procuram esses prazeres principalmente nas coisas

7 *Leviathan*, cap. xi, p. 79-80.

que provocam o riso. E o riso, explica Hobbes, é causado pela glória súbita, por se estar satisfeito por um ato próprio repentino, "ou pela visão de alguma coisa deformada em outra pessoa, devido à comparação com a qual subitamente nos aplaudimos a nós mesmos". Esse quadro sombrio não é atenuado por qualquer referência a um senso de honra ou nobreza. Honra e desonra, entendidas da forma correta, segundo Hobbes, nada têm a ver com justiça ou injustiça. A honra nada mais é que um reconhecimento ou opinião do poder de alguém, ou seja, a superioridade, em particular o poder que tem alguém de ajudar ou prejudicar a nós mesmos. Mesmo a admiração é definida por Hobbes como a concepção que temos de outro ser que, tendo o poder de nos fazer o bem ou nos ferir, não nos desejam fazer mal. A ênfase não recai na admiração ou no amor, mas no medo.

Estas três grandes causas naturais da discórdia entre os homens, a competição, a desconfiança e a glória, fazem do estado de natureza de fato um estado de guerra, "e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens". Em tal estado,

> os homens vivem sem outra segurança senão a que lhes pode ser oferecida por sua própria força e sua própria invenção. Numa tal situação não há lugar para a indústria, pois seu fruto é incerto; consequentemente não há cultivo da terra, nem navegação, nem uso das mercadorias que podem ser importadas pelo mar; não há construções confortáveis; nem instrumentos para mover e remover as coisas que precisam de grande força; não há conhecimento da face da Terra, nem cômputo do tempo; nem artes; nem letras; não há sociedade; e o que é pior do que tudo, um constante temor e perigo de morte violenta. E a vida do homem é solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta.[8]

Além disso, não há recurso à justiça no estado de natureza; nada ali pode ser injusto, pois a justiça e a injustiça existem tão somente em termos de uma lei anterior e não há lei fora da sociedade civil. Em suma, o homem não é social por natureza; ao contrário, a natureza dissocia o homem. O estado da sociedade civil, portanto, é convencionado desde suas raízes. Isso não significa que não estejam presentes, nos homens, certos impulsos ou forças naturais que o impelem para a vida civil. Contudo, significa que as forças antissociais são naturais na mesma medida, e, quando não são abrandadas pela convenção, são ainda mais poderosas que as forças que promovem a vida civil. Em vez de servir como um guia direto para a bondade humana, a natureza indica aquilo de que o homem tem de fugir. O único aspecto redentor do estado de natureza é a possibilidade de sair dele. Com Hobbes, já estamos em um ambiente favorável à ideia da conquista da natureza.

O medo da morte, o desejo de conforto e esperança de obtê-lo por meio de sua indústria inclinam os homens à paz. A razão, agindo junto com essas paixões de medo, desejo e esperança, sugere regras para a convivência pacífica. Ao comparar essas paixões com as três grandes causas naturais para a inimizade humana, percebemos que o medo da morte e o desejo de conforto estão presentes tanto entre as inclinações para a

8 *Ibid.*, cap. xiii, p. 103-4.

paz como entre as causas para a inimizade; a vaidade, ou o desejo de glória, está ausente do primeiro grupo.[9] A tarefa da razão é, portanto, descobrir meios de redirecionar e intensificar o medo da morte e o desejo de conforto de modo a dominar e anular os efeitos destrutivos do desejo pela glória ou orgulho. Ao compreender a natureza humana de modo mecanicista, tornamo-nos capazes de manipulá-la e, afinal – esta é a esperança de Hobbes – de conquistá-la. Hobbes denomina essas regras da razão de Leis da Natureza, a Lei Moral e, às vezes, os ditames da razão. Ao utilizar esses nomes, admite que se dobra diante do uso tradicional; para ele, as regras são apenas conclusões ou teoremas referentes ao que conduz à autopreservação. A rigor, são leis somente os comandos do soberano civil. Essas regras, no entanto, na medida em que são ordenadas por Deus nas Escrituras, podem ser denominadas leis.

Todas as leis da natureza e todos os deveres ou obrigações sociais e políticos derivam do e são subordinados ao direito da natureza, o direito de autopreservação do indivíduo. Na medida em que o liberalismo moderno ensina que todas as obrigações sociais e políticas derivam e estão a serviço dos direitos individuais do homem, Hobbes pode ser considerado como o fundador do liberalismo moderno. Pode-se esperar que regras e instituições sociais, morais e políticas a serviço dos direitos individuais sejam muito mais eficazes que os sistemas utópicos de Platão e Aristóteles. Pois os próprios direitos individuais derivam das paixões e desejos egoístas mais poderosos dos homens, o desejo por uma vida confortável e, o mais poderoso de todos, porque é o medo daquilo que é o pior de tudo, o medo da morte violenta, a paixão subjacente ao direito de autopreservação. Uma vez que os direitos são sustentados pelas paixões, em certo sentido, seu cumprimento pode ser autoimposto. Na medida em que caem em descrédito os fundamentos das doutrinas tradicionais de restrição moral e desprezo para com o egoísmo, está aberto o caminho para uma nova legitimação ou santificação do egoísmo humano.

O direito da natureza é a liberdade sem culpa para fazer ou deixar de fazer tudo o que se pode para preservar a própria vida.[10] O direito a um fim também implica um direito aos meios para esse fim. Porque os homens diferem em inteligência e prudência, alguns entendem melhor que outros as exigências da preservação. Todavia, para Hobbes, essas diferenças intelectuais não são determinantes. Independentemente de sua inteligência, argumenta Hobbes, homem algum tem interesse suficiente na preservação de outros; por conseguinte, no estado de natureza, cada homem deve ser o único juiz dos meios necessários para sua própria preservação. Portanto, cada homem tem o direito natural a todos os meios que julgue necessários a sua preservação. Na inimizade universal do estado de natureza, nada que não esteja sob o poder próprio de um homem pode ser considerado um perigo para a sua preservação e, desta forma, não há nada que não possa ser considerado como um meio para sua preservação. Por conseguinte, neste estado "todo homem tem direito a tudo". Ninguém está seguro em tal estado. As leis naturais, distintas dos direitos da natureza, são os preceitos da

9 *Ibid.*, cap. xiii.
10 *Elements*, 1.14.6.

razão que instruem os homens quanto ao que devem fazer para evitar os perigos à sua própria autopreservação que derivam igualmente de seus direitos naturais e de seus desejos irracionais.

Para assegurar sua autopreservação, a primeira lei fundamental da natureza ordena que os homens procurem a paz e se defendam contra aqueles de quem a paz não pode ser obtida. Todo o restante da lei moral, as leis da natureza, é direcionado para o estabelecimento das condições de paz. A primeira lei da natureza derivada da lei fundamental é que cada homem deve estar disposto a se desfazer de seu direito a todas as coisas quando os outros também assim estiverem dispostos, e deveria ficar satisfeito tão somente com a mesma liberdade contra outros homens quanto permite que outros homens tenham contra ele mesmo. Este estabelecimento mútuo de direitos é realizado por aquilo que veio a ser conhecido como o contrato social. A sociedade civil é constituída pelo contrato social, no qual cada um dentre uma multidão de homens se obriga, por contrato com cada um dos demais, a não resistir aos comandos do homem ou conselho que reconheceram como seu soberano. Cada homem só celebra um contrato com vistas ao que é bom para si mesmo e, sobretudo, com vistas à segurança e à preservação de sua vida. Portanto, não se pode presumir que alguém tenha aberto mão contratualmente desses direitos, cuja perda anularia o objetivo de todos os contratos. Por exemplo, não se pode conceber que alguém tenha desistido de seu direito de resistir a quem quer tente privá-lo de sua vida.

Quando um homem, por contrato ou pacto, abre mão ou renuncia a qualquer direito, é obrigado ou compelido a não impedir aqueles a quem concedeu ou cedeu esse direito de usufruírem os benefícios desse direito. Em outras palavras, de acordo com a próxima lei da natureza, os homens devem cumprir seus pactos. Se este princípio não se sustenta, a própria sociedade se dissolverá. Este princípio, fidelidade, aos contratos, de acordo com Hobbes, é a base de toda a justiça e injustiça; pois onde não há pacto precedente, nenhum direito foi cedido ou transferido, e todo homem tem direito a tudo. Assim, a injustiça, ou o dano, nada mais é que o descumprimento dos pactos, o exercício de um direito do qual a pessoa já abriu mão legalmente. Toda a legislação genuína, então, vem a ser uma forma de autolegislação, e os danos são como uma autocontradição, uma disposição de fazer aquilo que alguém já se propôs a não fazer.[11] Todos os deveres e obrigações para com os outros derivam de pactos. Mas pactos ou contratos em que uma ou ambas as partes prometem realizar algo no futuro dependem da confiança. Não há confiança e não há pacto válido quando há um receio razoável de descumprimento por qualquer uma das partes. Não há confiança no estado de natureza. Portanto, antes de ser correto empregar os termos justo ou injusto, deve haver algum poder coercitivo, o soberano, que pode obrigar, da mesma forma, todos os contratantes a cumprirem os pactos. O soberano deve cuidar para que o terror da punição seja uma força maior do que a atração de qualquer benefício que poderia advir de uma violação do pacto. Não se apela a qualquer força moral a

11 *Ibid.*, 1.16.2; *De Cive*, chap. iii.3.

fim de criar condições de confiança; mais uma vez, o medo é a paixão a ser invocada. Segundo Hobbes, o cálculo inteligente do autointeresse é tudo o que é necessário para fazer justo um homem. O fato de que age sob coação não faz dele menos justo, pois o interesse próprio é a única base da moralidade. Uma das consequências deste tipo de raciocínio é uma ampliação da noção tradicional de guerra justa. Para Hobbes, tal como para Bacon, não é necessária a intenção de corrigir um dano prévio para justificar a guerra; basta o critério subjetivo, o medo da força de uma nação vizinha.

Hobbes visava diretamente a ideia de justiça distributiva de Aristóteles. A doutrina de que alguns homens, por natureza, são mais dignos de comandar e outros, mais dignos de servir, é a base da ciência política de Aristóteles, escreveu Hobbes. A doutrina é falsa porque, no estado de natureza, todos os homens são iguais, a desigualdade ora encontrada entre os homens foi introduzida pelas leis civis. Além disso, a doutrina é perigosa porque contribui para o orgulho. A justiça distributiva concebida de modo adequado é a justiça de um árbitro e consiste não em distribuir a cada um proporcionalmente a suas virtudes e vícios, mas em tratar todos como iguais. Pois, explica Hobbes, se a natureza fez os homens iguais, essa igualdade deve ser reconhecida. Mesmo que a natureza os fizesse desiguais, os homens sempre se considerarão iguais e, portanto, só aceitarão termos de paz em igualdade de condições. Desta forma, pelo bem da paz, essa igualdade deve ser admitida, mesmo que não exista. Por conseguinte, constitui uma lei da natureza que todos os homens reconheçam uns aos outros como iguais por natureza. As diferenças naturais entre os homens são, portanto, inexistentes ou politicamente irrelevantes. Um objetivo domina a discussão de Hobbes sobre as leis da natureza: tornar os homens sociáveis e pacíficos e, assim, eliminar ou reduzir ao mínimo o atrito, o ressentimento e a hostilidade gerada entre os homens pelo orgulho, pela parcialidade e pelo amor-próprio excessivo em geral. Entre as leis da natureza estão regras para a arbitragem de controvérsias e para a distribuição imparcial de bens em disputa. É proibida a ingratidão. Não devem ser permitidas as manifestações de ódio, desdém ou desprezo, nem mesmo por parte de juízes para com criminosos condenados. Para que não se pense que nem todos os homens são capazes de compreender todas essas leis da natureza, Hobbes afirma que todas podem ser compreendidas, mesmo pelos muito negligentes ou demasiado ocupados para aprendê-las, por meio da seguinte regra: Não faças aos outros o que não queres que te façam a ti.[12] A lei moral não é voltada para o aperfeiçoamento de nossas naturezas. Aristóteles estava errado quanto à virtude e ao vício. Porque suas opiniões eram apenas as opiniões vigentes durante seu próprio tempo e ainda aceitas pela maioria dos homens iletrados, afirmou Hobbes, não é provável que fossem muito precisas.[13] A virtude, se significa algo além da potência de um homem, trata-se do hábito de fazer o que conduz a nossa própria autopreservação, bem como a sua condição fundamental, a paz; o vício é o contrário.

---

12 *Leviathan*, cap. xiv, p. 107-8; cap. xv, p. 128,130-31; cap. xxvii, p. 251; cap. xlii, p. 435-36; cap. xxvi, p. 231-32.

13 *Elements*, 1.17.14 e 1.13.3.

O defeito fundamental das leis naturais, os ditames da razão, é que obriga os homens somente no que se refere a sua consciência, e as ações e vontades dos homens são determinadas não pela consciência ou razão, mas pelo medo de punição e pela esperança de recompensa. Existe o medo de poderes invisíveis, Deus ou deuses, no estado de natureza, mas esse medo não é suficientemente potente.[14] O que é necessário, segundo Hobbes, é o estabelecimento de condições que de fato tornam segura a obediência às leis naturais; caso contrário, aquele que obedece a tais regras só se coloca à mercê dos que não as obedecem. Em suma, o governo civil ou político, os poderes visíveis, são necessários. A segurança exige, em primeiro lugar, a cooperação de muitos homens, uma multidão grande e poderosa o bastante tanto para tornar perigosa a violação dos pactos e a invasão dos direitos uns dos outros, como para proporcionar uma defesa contra os inimigos estrangeiros. Não há limite definido para o tamanho de uma sociedade civil. Deve ser grande o suficiente para dissuadir qualquer inimigo de arriscar a guerra e, portanto, depende do tamanho do inimigo. Estes requisitos e os elementos antissociais da natureza do homem indicam que a unidade alcançada por meio do consentimento, muitas vontades concordando com um só objetivo, um bem comum, não é suficiente para unir os homens. A sociedade política, ou a nação, exige uma verdadeira unidade, ou união.

Esta união, tal como a justiça e a injustiça, é definida por Hobbes em termos jurídicos. A nação deve ser constituída como uma pessoa jurídica, por uma grande multidão de homens, cada um dos quais pactua com todos os demais quanto à vontade desta pessoa jurídica, civil, ou artificial ser a sua própria vontade. Esta pessoa jurídica, o soberano, "é" a nação. Em termos práticos, isto significa que cada súdito deve conceber todos os atos do poder soberano como seus próprios atos; toda a legislação do soberano como a sua própria autolegislação. De fato, o poder soberano, o poder de representar e comandar as vontades de todos, pode ser atribuído a um homem ou a um conselho. Hobbes foi o primeiro a definir a nação como uma "pessoa." Achou isso necessário pelos seguintes motivos. Dado que a única obrigação legítima é, em última análise, a auto-obrigação, a liberdade do homem, no estado de natureza, deve sobreviver, de alguma forma, em sua submissão ao governo, "pois ninguém tem qualquer obrigação que não derive de algum de seus próprios atos, visto que todos os homens são, por natureza, igualmente livres".[15] Isso é conseguido por meio das ficções legais de que o soberano é uma "pessoa" com uma vontade que pode representar as vontades de todos os seus súditos, e que a legislação do soberano é a autolegislação do súdito. Por meio dessa união, os poderes e faculdades de todos os súditos podem ser levados a contribuir plenamente para a manutenção da paz e da defesa comum.

O contrato social tem duas partes: (1) um pacto de cada membro do futuro organismo civil com cada um dos outros para reconhecer como soberano qualquer homem ou assembleia de homens com quem a maioria deles concordar (2) a votação

---

14 *Leviathan*, cap. xiv, p. 117.
15 *Ibid.*, cap. xxi, p. 183.

que determina quem ou o que será o soberano. Todos aqueles que não são partes do contrato permanecem em estado de guerra e são, portanto, inimigos dos demais.

A validade do pacto não é, de forma alguma, afetada por ter sido celebrado sob coação, medo da morte e da violência, ou não. O corpo político, afirma Hobbes, pode ser criado "naturalmente", bem como por instituição. Todo governo paterno e despótico emerge da primeira forma, por medo do próprio soberano, por exemplo, quando este é o vencedor na guerra: todo o governo por instituição emerge do medo mútuo dos indivíduos. O medo é o motivo em ambos os casos. As duas fundações são igualmente legítimas: não há diferença, no que se refere ao direito, entre a fundação pela conquista e a fundação pela instituição. Na aquisição da soberania por conquista, não faz diferença se a guerra foi uma guerra justa ou não. Uma vez que ninguém pode realmente transferir a sua força e faculdades para outro, o contrato social, de fato, obriga todos a não resistirem à vontade do poder soberano. É óbvio que nem todos os cidadãos participaram de tal pacto; mas quem vive em uma nação que aceita a proteção do governo, do soberano, deve ser considerado como alguém que, tacitamente, aceitou o pacto. Pelo que parece, para Hobbes, a exatidão na vida política que corresponde à precisão matemática em assuntos teóricos é a precisão jurídica. E, assim como as controvérsias são resolvidas na matemática, assim, é evidente, Hobbes esperava que as controvérsias políticas que sempre perturbaram a paz do mundo político poderiam ser postas de lado por uma dedução precisa, a partir do contrato social, dos direitos e deveres do soberano e do súdito.

O contrato social só é vinculatório quando é atingida a finalidade pela qual é celebrado, a segurança. A obediência é trocada pela proteção. Não que os homens jamais possam estar completamente seguros contra danos por outros. Basta que cada cidadão saiba que qualquer um que pretenda prejudicá-lo tenha mais medo da punição pelo soberano do que tem a ganhar com o seu crime.

O primeiro direito do soberano é o direito de punir ou o direito de exercer o poder de polícia. Tal decorre da renúncia fundamental do direito de resistência acordado por todos os cidadãos. Nenhum súdito pode ser libertado de sua sujeição pela alegação de que o soberano tenha cometido uma violação do pacto, pois o soberano não celebrou pacto com nenhum súdito; os súditos pactuaram somente entre si. Uma vez que o soberano não pactuou com ninguém, só ele tem o direito a todas as coisas que possuíam todos os homens no estado de natureza. Por conseguinte, não pode nem causar dano a ninguém, nem cometer injustiça, visto que a injustiça, ou o dano, no sentido estrito ou jurídico, nada mais é que o não cumprimento do pacto, assumindo um direito que já fora cedido por meio do pacto. Além disso, uma vez o soberano representa a vontade de cada um dos súditos, quem acusa o soberano de dano está acusando a si mesmo, e é impossível fazer injustiça contra si mesmo. Desta forma, de modo algum, pode o soberano ser punido justamente por seus súditos. O direito de fazer a guerra e a paz, que inclui o direito de cobrar impostos e de obrigar os cidadãos a pegarem em armas para a defesa de seu país, também é incorporado ao soberano, pois esses direitos devem estar nas mãos do mesmo poder que pode punir aqueles que não querem obedecer.

O poder legislativo também deve estar nas mãos do soberano pelo mesmo motivo: os homens não obedecem aos comandos daqueles a quem não têm motivo para temer. O poder da espada, o poder punitivo, e o poder legislativo devem estar nas mesmas mãos. As leis civis de cada nação não são nada além dos comandos do soberano civil. Prescrevem de que bens um homem pode usufruir, isto é, definem o que é e o que não é propriedade privada. Determinam que ações um homem pode realizar sem ser molestado por seus semelhantes, isto é, prescrevem o que é bom, mau, justo, injusto, honesto e desonesto. Contribuem para a paz ao tentar resolver todas as questões controversas antes que surja a controvérsia.

O poder judicial, pelo mesmo motivo que o poder legislativo, também está comprometido com o soberano. Porque o soberano deve ser capaz de determinar os meios para exercer suas funções, o poder executivo e o poder de nomear todos os conselheiros, ministros, magistrados e funcionários também está investido nele. Além disso, porque todas as ações voluntárias dos homens dependem de suas vontades e suas vontades dependem de suas opiniões sobre o bem e o mal, ou da recompensa e punição que receberão por agir ou omitir-se, o soberano deve ser o juiz de todas as doutrinas e opiniões que podem ser comunicadas aos cidadãos. O critério para a censura é que doutrinas são favoráveis e quais incompatíveis com a paz. Este poder de censura absoluta também se aplica às opiniões religiosas. Na realidade, a religião é definida por Hobbes com vistas a este poder. Tanto a religião como a superstição são definidas como o "medo do poder invisível". O que as distingue é que a primeira é permitida pela autoridade pública, a última, não. As opiniões que, segundo Hobbes, mais perturbaram a paz do mundo cristão são as opiniões que levam os cidadãos a crerem que devem obediência a outros além daqueles a quem está reservada a suprema autoridade civil. Retomaremos este assunto em nossa discussão sobre os ensinamentos de Hobbes acerca do cristianismo.

É evidente, a partir dessa lista de poderes, que o poder do soberano é absoluto, ou seja, nenhum poder maior pode ser concedido pelos homens a qualquer homem. O soberano não é obrigado a obedecer às leis civis, pois são estas apenas seus comandos, dos quais pode liberar-se a seu bel-prazer. Ninguém pode reivindicar quaisquer direitos de propriedade contra ele, pois toda a propriedade é derivada das leis, ou seja, da sua vontade. Contrariar a vontade do soberano, em qualquer caso particular, seria o mesmo que se opor aos fundamentos de toda a propriedade e, portanto, autodestrutivo. Quando os cidadãos têm permissão para mover uma ação judicial contra a autoridade suprema, a questão não pode ser se o soberano ou seus ministros tinham o direito de fazer o que foi feito, mas, sim, o que a vontade do soberano de fato determinou quanto a essa matéria. Que o poder absoluto está realmente implícito em todos os governos pode ser percebido pelos casos de generais a quem são temporariamente concedidos poderes absolutos em tempos de guerra. Apenas o detentor do poder absoluto pode conceder um poder absoluto, mesmo que temporário. E, quando, por exemplo, uma assembleia constituinte prescreve limites aos poderes de um governo, o exercício do poder de limitação constitui, em si, um exercício de poder absoluto. Não é válida a objeção de que esse poder absoluto nunca foi reconhecido pelos cidadãos

em lugar algum, como geralmente não o são os argumentos da prática, pois a prática pode ser uma prática defeituosa. A arte de fazer e manter nações consiste em seguir determinadas regras tão bem definidas quanto as regras da aritmética e da geometria. Hobbes acreditava ser o primeiro a descobrir essas regras.

Determinados direitos do súdito são inalienáveis, ou seja, não podem ser transferidos ou abdicados por meio de um pacto. Pois não há obrigação do homem que não resulte de algum ato de sua autoria, e presume-se que cada ato próprio vise algum bem para si mesmo; portanto, nenhum contrato, incluindo o contrato social, deve ser interpretado de modo a privar um homem da condição de todo o bem para si mesmo, de sua vida, ou dos meios para garanti-los. Todo homem pode justamente desobedecer qualquer ordem para matar ou ferir a si mesmo ou para abster-se de algo de que necessite para viver. O direito à autopreservação permanece inviolável. Porém, não são os soldados obrigados a sacrificar suas vidas na guerra? E não é, em certo sentido, o medo da morte violenta a base de toda a legitimidade e, portanto, um motivo suficiente para justificar a desobediência civil? Hobbes enfrentou esse problema e concluiu que fugir da batalha por medo é desonesto e covarde, mas não injusto. É tarefa do soberano assegurar que o medo da deserção supere o medo da batalha. Desobedecer ao comando do soberano para lutar contra um inimigo não é injusto se um homem encontrar um substituto à altura. É justo que um homem condenado resista ao carrasco que cumpre seu dever legal. Nenhum homem, em um julgamento criminal, é obrigado a depor contra si mesmo, pois nenhum pacto, incluindo o pacto fundamental, pode obrigar um homem a prejudicar a si mesmo. Nenhum homem é obrigado, por exemplo, a executar seus próprios progenitores, ou um benfeitor, ou cometer qualquer ato que seja tão vergonhoso que o fizesse tão desgraçado e desprezado que se cansasse da própria vida.[16]

É evidente que essas liberdades invioláveis dos cidadãos podem ser ampliadas e interpretadas como sendo o padrão que distingue o bom do mau soberano, ou seja, como capazes de proporcionar aos cidadãos padrões pelos quais poderiam legitimamente criticar, julgar e, assim, enfraquecer a autoridade soberana. Se lhes fosse dada forma institucional, poderiam conduzir a uma soberania limitada. Hobbes tentou o quanto pôde proteger-se contra o princípio revolucionário inerente a todas as tentativas de estabelecer princípios de governo: aquele que estabelece os princípios que justificam a autoridade, com esse mesmo ato estabelece padrões para justificar a alteração ou supressão dessa autoridade quando se afasta desses princípios. Apesar dessas exceções à obrigação de obediência ao soberano, permanece o direito absoluto do soberano: ele pode legitimamente punir com a morte qualquer recusa ou resistência, não importa até que ponto sejam justas. Se o soberano exerce seu direito contra a razão correta, no entanto, ele, como todo homem no estado de natureza, peca contra as leis naturais e, portanto, é responsável perante seu autor, Deus, por sua iniquidade. Além disso, admite Hobbes, há um determinado castigo natural para o governo negligente, a saber, a rebeldia.

---

16 *Ibid.*, cap. xv, p. 128-30; cap. xxi; cap. xxviii, p. 258-59; *De Cive*, cap. vi.13.

Em todas as matérias em que as leis se calam, o súdito tem o direito de fazer ou tolerar segundo sua vontade. E, às vezes, prudentemente, um soberano pode eximir-se de exercer o seu direito, mas isso em nada diminui o direito. Não há nenhuma razão válida para que os soberanos desejem oprimir seus súditos, pois a força dos soberanos depende diretamente da força e bem-estar de seus súditos. Decerto, admitia Hobbes, esse poder absoluto não deve ser abusado, mas não há nenhuma situação de vida humana sem inconvenientes. "Entende-se que a obrigação dos súditos para com o soberano dura enquanto, e apenas enquanto, dura também o poder mediante o qual ele é capaz de protegê-los."[17] E não há como evitar o fato de que aquele que tem poder de proteger a todos também tem poder para oprimir a todos. Seguindo o livro de Jó, Hobbes comparou o soberano ao Leviatã, a quem Deus chamou de "Rei dos Orgulhosos". Somente o maior dos poderes terrestres pode governar o orgulho do homem. O Leviatã de Hobbes é também como um Leviatã na medida em que governa as mentes dos homens e esmaga e arranca pela raiz as sementes do orgulho humano.

Existem três tipos de nações, diferindo na medida em que divergem seus respectivos poderes soberanos. Quando o poder está comprometido com um homem, o governo é uma monarquia; quando o compromisso é com uma assembleia de homens, na qual todo cidadão tem o direito de voto, é uma democracia; quando o compromisso é com uma assembleia na qual apenas parte dos cidadãos tem o direito de voto, é uma aristocracia. Os antigos autores gregos e romanos também distinguiam entre bons e maus governos. Chamavam de tirania o mau governo por um homem, de anarquia o governo ruim pelo povo, ou por muitos, oligarquia, o governo ruim de poucos. Bons e maus governos distinguiam-se consoante os governantes governarem principalmente em prol do bem comum ou da vantagem comum, ou em prol de suas próprias vantagens egoístas. Estas distinções morais, segundo Hobbes, são ineficientes. Indicam apenas o gosto ou desgosto subjetivo de quem os usa. Aqueles que não gostam da monarquia chamam-na de tirania, igualmente, anarquia é o nome que se dá à democracia da qual não se gosta, oligarquia, o nome da aristocracia execrada. Esta rejeição do que Hobbes denomina a distinção aristotélica entre os governos que governam em benefício dos súditos e aqueles que governam em benefício dos governantes faz com que a distinção entre um tirano e um monarca legítimo seja politicamente sem sentido. Tanto súditos como governantes, argumenta Hobbes, compartilham em igual medida os primeiros e maiores benefícios de todo governo, a paz e a defesa. Todos sofrem da mesma maneira a maior desgraça, a guerra civil e a anarquia. Dado que a força e o poder do governante sempre dependerão da força e poder de seus súditos, ambos sofrem as mesmas desvantagens se o governante enfraquece os indivíduos ao privá-los de dinheiro e bens.

Uma base mais profunda, talvez, para rejeitar a distinção era a crença de Hobbes de ser possível esperar que nenhum governante ou detentor da soberania buscasse vantagens próprias, vantagens para a família e amigos, tanto quanto e até mais que as vantagens para o público. Com base na redução hobbesiana do bem e do mal ao prazer

---

17 *Leviathan*, cap. xxi, p. 187.

e à dor e sua doutrina da soberania, tornam-se muito menos importantes as eternas controvérsias políticas sobre qual é a melhor forma de governo. Essas controvérsias estavam necessariamente ligadas à questão acerca de quais fins gerais deve buscar a sociedade civil, por exemplo, a liberdade, o império ou a riqueza. Ao contrário das doutrinas errôneas de Aristóteles e Cícero e de outros autores gregos e romanos que, segundo Hobbes, eram parciais ao governo popular, em cada forma de governo são iguais o poder do governo e a liberdade do cidadão. A soberania é absoluta em cada nação. O objetivo ou finalidade de cada forma de governo é a mesma, paz e segurança. As questões decisivas, políticas ou práticas, tendem a se tornar questões técnicas ou administrativas, tais como em que tipo de administração dos poderes soberanos atinge-se a paz e a segurança de maneira mais conveniente.[18]

Uma vez que aqueles que têm a autoridade soberana, sendo homens, estarão sempre mais preocupados com seus interesses privados, o interesse público será mais bem atendido onde estiver mais intimamente ligado a interesses privados. Isso ocorre com a monarquia, que é, portanto, a melhor forma de governo. Na democracia, onde cada homem detém uma parte da soberania, é o maior possível o número de pessoas capazes de enriquecerem e servirem a si mesmas à custa do interesse público. Em uma monarquia só pode haver um Nero; em uma democracia pode haver tantos Neros quanto há oradores que lisonjeiam a multidão. O monarca pode promover pessoas indignas, mas, muitas vezes, não o faz. Em uma democracia, não pode ser evitada a promoção de pessoas indignas. Pois, dentro da democracia, há sempre uma forte concorrência entre os oradores populares, ou demagogos, e o poder de cada um demagogo depende de seu poder de controlar e distribuir patrocínio. Aqueles que não se esforçarem para beneficiar e atrair tantas pessoas quanto possível, dignas e indignas, para o seu lado ou facção, serão logo esmagados por aqueles que o conseguirem. A partir daí, fica fácil entender o principal defeito da democracia, a tendência de gerar facções e guerras civis. Neste quesito, a aristocracia fica em algum lugar entre as outras duas formas. Torna-se melhor quanto mais se aproxima da monarquia, pior quanto mais se aproxima da democracia. Quanto ao exercício efetivo do poder soberano, pode-se duvidar que a democracia seja, de fato, algo diverso de uma aristocracia de oradores ou uma monarquia temporária de um só orador. Aqueles que se queixam da falta de liberdade sob a monarquia não compreendem o que realmente desejam. Pois as liberdades de um súdito, tal como definidas pela doutrina da soberania, são as mesmas em todos os governos; contudo, em uma democracia, os acusadores da monarquia seriam os governantes, bem como os súditos. Não almejam a liberdade, mas o domínio ou o poder e as honras que a acompanham. A verdadeira causa de sua insatisfação é que a monarquia priva-os da oportunidade de exibir sua sabedoria, conhecimento e eloquência na deliberação, ou encenação de deliberação, sobre assuntos da maior importância. O amor à liberdade, segundo Hobbes, acaba por ser apenas uma máscara para o desejo de louvor, para a vaidade.[19] Apesar dessas críticas e de outras, como a irresolução

18 *De Cive*, cap. x. 2 e x. 16.
19 *Ibid.*, cap. x, esp. x.7, x.8 e x.15.

de conselhos divididos, a dificuldade de agir de modo secreto, e assim por diante, a democracia ocupa uma posição bastante privilegiada dentro da estrutura baseada na ideia do estado de natureza e da doutrina da soberania. Pode-se analisar este aspecto como se segue.

A instituição da monarquia ou da aristocracia exige a nomeação ou designação oficial prévia de determinadas pessoas como soberano. A democracia, entretanto, pode ser instituída diretamente pelos indivíduos entre si. Por conseguinte, a forma original ou a primeira forma de todos os governos instituídos é a democracia. Uma vez que todos os homens no estado de natureza têm direitos iguais, e que, em última análise, todas as obrigações legítimas são auto-obrigação, a primeira parte do contrato social, a fim de ser vinculatória, deve ser um acordo de cada homem com todos os outros homens para aceitar como soberano a pessoa ou pessoas designadas por uma maioria de todos eles. Este primeiro acordo de cada homem com todos os outros homens constitui a multidão como um povo democrático; o ato de nomeação do soberano, cada homem tendo um voto igual, é um ato democrático. Poderíamos dizer que o único procedimento democrático é coerente com a igualdade dos homens no estado de natureza. De acordo com um princípio muitas vezes enunciado por Hobbes, quem quer que tenha o poder de dispor da soberania é o verdadeiro soberano, pode-se dizer que o povo, como um povo democrático, é o soberano fundamental de cada nação instituída. Hobbes protegia-se contra esta conclusão por meio da abordagem de um argumento mais fundamental, a saber, como todos os contratos dependem do consentimento dos contratantes, podem ser dissolvidos pelo mesmo consentimento. Por conseguinte, o povo, ao retirar seu consentimento, pode dissolver o governo. Primeiro de tudo, responde Hobbes, o contrato original obriga cada homem a todos os outros, não à maioria, mesmo que uma maioria esmagadora. Enquanto um só homem discordar da dissolução do contrato, os demais não têm o direito de dissolvê-lo. Não se pode imaginar, afirma Hobbes, que todas as pessoas, sem exceção, se uniriam contra o poder supremo. Mas há uma obrigação distinta do próprio soberano, pois cada homem, ao concordar em reconhecer os atos do soberano como seus próprios, transferiu ao soberano seu direito natural de usar seus poderes como lhe aprouvesse. Não pode retirar o que pertence agora ao poder supremo sem cometer injustiça contra o soberano.[20]

Os tradicionais argumentos em favor do regime misto, ou governo limitado, são rejeitados por Hobbes por se basearem em um conhecimento insuficiente do que é uma verdadeira união. Quando, por exemplo, a soberania é supostamente dividida entre um executivo monárquico, um poder judicial aristocrático e um corpo popular que controla as finanças, a liberdade do súdito é tão restrita quanto pode ser em qualquer governo, enquanto os três ramos estiverem de acordo. A vantagem de tal divisão de poderes, então, residiria no desacordo ou controle mútuo dos três poderes; mas essa divergência, segundo Hobbes, constitui a guerra civil e a dissolução do governo. Hobbes reconhecia que muitos governos duram muito tempo com a crença equivocada de serem governos

20 *Ibid.*, cap. vi.20.

desse tipo. Contudo, nas monarquias limitadas e nas ditaduras temporárias conhecidas na história, os verdadeiros soberanos não eram os monarcas, mas as assembleias que limitavam os monarcas. Um corpo político genuíno, argumenta, é constituído não por acordo, ou concórdia, mas pela união, pela aproximação das vontades (e, assim, da força e do poder) de todos na vontade de uma pessoa jurídica, o soberano.

A verdadeira monarquia, segundo Hobbes, é a monarquia hereditária, pois o verdadeiro soberano de uma monarquia eletiva é o colégio eleitoral. A principal dificuldade para as monarquias é o problema da sucessão, em particular o problema de quem deve apontar o sucessor do rei. O atual possuidor da soberania deve determinar seu sucessor. Hobbes elabora regras detalhadas sobre o que deve ser entendido como a vontade do monarca, caso não tenha mencionado expressamente quem deve herdar seu poder. Prossegue, falando de modo geral, a partir do pressuposto de que o parente mais próximo é o mais próximo em afeto e, assim, deve ser entendido como sucessor.

Hobbes define a lei em termos de vontade, não de razão. Os conselhos, por outro lado, baseiam-se em razões, razões deduzidas dos benefícios a serem obtidos pelo aconselhado. O conselheiro tem como meta o bem de outro, ou finge tê-la. Mas a lei é comando, e não conselho, e um comando que deverá ser obedecido apenas porque exprime a vontade daquele que manda. Como o objeto da vontade de cada homem é algo de bom para si mesmo, cada comando tem como objetivo o bem daquele que manda. A lei é um comando dirigido a alguém que tenha sido obrigado a obedecer anteriormente, um comando de alguém que já tenha adquirido o direito de ser obedecido. O direito civil é um desses comandos emitidos pela nação, o soberano. Mais plenamente, as leis civis são aquelas regras, comandadas pela nação para cada súdito por meio de algum sinal suficiente da sua vontade, que deverão ser utilizadas pelos súditos para distinguir o certo do errado. Os ensinamentos políticos de Hobbes, as leis naturais em si, são apenas conselhos até que comandadas por um soberano civil.

O costume, em si, não tem poder para criar leis. A lei consuetudinária deriva sua autoridade do consentimento tácito do soberano atual. Dizia-se que o direito comum e o direito do capital eram guiados pelo padrão da razão correta, um padrão que, por ser considerado independente e superior a toda autoridade política, poderia ser e foi utilizado para refrear e questionar os atos irracionais de todas as autoridades civis. Hobbes reinterpreta o entendimento tradicional do direito comum de tal forma a tornar impossível o recurso a qualquer autoridade superior ao soberano civil. Concorda com os advogados que a lei nunca pode ser contra a razão. Mas a razão de quem, pergunta? Não a razão de estudiosos ou sábios, ou juízes subordinados, mas a razão dessa pessoa artificial, a nação, responde. Em sua discussão sobre o direito comum, Hobbes não distingue a razão da nação de sua vontade. Em cada decisão justa, o juiz refere-se à razão que impulsiona o soberano que ocupa o trono a fazer ou autorizar a lei que regula o caso em apreço; o juiz não recorre às razões que influenciaram o soberano sob o qual a lei em questão foi promulgada. A abordagem de Hobbes parece levar à ideia da supremacia absoluta da atual lei estatutária. O cânone da Igreja, ou a lei eclesiástica, também é lei, mas somente na medida em que é constituída pelo soberano civil.

Todas as leis, é claro, exigem intérpretes, isto é, juízes, para aplicar as leis aos casos particulares. O soberano é o intérprete supremo da lei e constitui igualmente a todos os intérpretes subordinados, ou juízes.[21]

Nada que os mortais criam, diz Hobbes, pode ser imortal. No entanto, com a ajuda de um arquiteto muito hábil, as nações podem ser construídas de modo a impedir que pereçam de distúrbios internos. Hobbes descreve as forças da natureza do homem que sempre tenderam para a dissolução da paz e da ordem civil. Todavia, essas forças não serão neutralizadas pela reforma moral, por apelos ao que fora considerado como a porção mais nobre da natureza do homem. Hobbes apela, ao contrário, ao autointeresse esclarecido e, com base no conhecimento e manipulação dos mecanismos das paixões, apoia-se na concepção do tipo correto de instituição. Não havia necessidade, para ele, como houve para Aristóteles, de distinguir os tipos e níveis de povos a fim de determinar que tipo de governo é apropriado para cada um deles. Hobbes tem em visa a elaboração de um sistema de governo que seria correto para todos os tempos, povos e lugares. Ao construir seu edifício sobre o menor denominador comum da motivação humana, poderia esperar que se mantivesse firme em qualquer lugar e em todo lugar. Pois quando são dissolvidas as nações, "não por violência externa, mas por desordem intestina, a causa não reside nos homens enquanto matéria, mas enquanto seus obreiros e organizadores".[22]

Um grande erro é muitas vezes cometido no início de uma nação, quando os homens, a fim de obter um reino, se contentam com menos poder do que é necessário para a manutenção da paz e a defesa. Então, quando a segurança pública exige o exercício desses poderes renunciados, sua retomada aparece como um ato de injustiça. Isso, por sua vez, dispõe um grande número de homens à rebelião e conivência com potências estrangeiras, que sempre recebem bem a oportunidade de enfraquecer seus vizinhos. Assim, a promessa de Guilherme, o Conquistador, de não violar a liberdade da Igreja levou à deserção de Tomás Beckett e sua obtenção do apoio do papa contra Henrique II. E porque nem o Senado nem o povo de Roma reivindicavam todo o poder, desenvolveram-se as sedições dos Gracos, depois as guerras entre o Senado e o povo sob Mário e Sula e César e Pompeu e, finalmente, o próprio governo popular em Roma foi destituído e a monarquia foi instituída. Assim, é uma violação dos seus deveres que o soberano abra mão de qualquer de seus direitos.

Além disso, é uma violação de seus deveres permitir que o povo seja mal informado ou desconheça as bases para os direitos do soberano. A primeira tarefa a este respeito é purgar a nação do "veneno das doutrinas sediciosas". O primeiro grupo de

---

21 Para um confronto entre a jurisprudência hobbesiana e a tradicional, compare o cap. xxvi, "Do direito civil", do *Leviathan*, com Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I-II, Qq. 90-97 (publicada pela Henry Regnery Co. como *Treatise on Law*), em oposição à qual o capítulo de Hobbes pode ter sido escrito. Ver também seu *A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*, *The English Works of Thomas Hobbes*, Ed. Molesworth, VI.

22 *Leviathan*, cap. xxix, p. 275-76.

doutrinas sediciosas origina-se principalmente das palavras de sacerdotes ignorantes, que, mal interpretando as Escrituras, induzem os homens a pensar que a santidade e a razão natural não podem ficar juntas. Ensinam que todo indivíduo privado é o juiz de ações boas e más. Isso é verdade, no estado de natureza, mas, na sociedade civil, o direito civil e o soberano são a medida e os juízes do bem e do mal.

Uma segunda doutrina repugnante para a sociedade civil afirma que é pecado aquilo que o homem faz contra a sua consciência, incluindo o que lhe ordena seu soberano. Se o ato ordenado é pecaminoso, é pecado do soberano e é ele o responsável pelo ato perante Deus. O pecado não é do súdito. Pelo contrário, o pecado é a desobediência ao soberano. Pois, por desobedecer, o súdito arroga para si o conhecimento e julgamento do bem e do mal, sendo, na verdade, a mesma coisa tanto a consciência quanto o julgamento. Em terceiro lugar, na ordem, está a doutrina de que a fé e a santidade não devem ser atingidas pelo estudo e pela razão, mas sim, por inspiração sobrenatural ou "infusão". Se esta doutrina for aprovada, afirma Hobbes, não compreende ele por que razão todos os cristãos não seriam também profetas, ou por que razão alguém deveria seguir, como regra de ação, a lei de seu país em vez de sua própria inspiração. Ao mesmo tempo, essa doutrina leva os homens a se estabelecerem como juízes do bem e do mal. Depois, há aquele grupo de "sofismas eloquentes", elaborados por Aristóteles, Platão, Cícero, Sêneca, Plutarco e os demais mantenedores das anarquias grega e romana, os "sofismas" assumidos pelos advogados para servirem a seus próprios interesses, tal como a doutrina de que os soberanos estão sujeitos às suas próprias leis; que a autoridade suprema pode ser dividida; que os indivíduos particulares têm direitos absolutos sobre a propriedade os quais excluem a interferência do soberano; e, finalmente, a doutrina, também propagada por muitos sacerdotes, de que o tiranicídio é lícito e até louvável. Esta última afirmação equivale a dizer, de acordo com Hobbes, que é legal que os homens se rebelem contra seus reis e os assassinem, conquanto que primeiro os chamem de tiranos. Finalmente, há a doutrina enraizada no receio da escuridão e dos espíritos, e retirada da "escuridão das distinções da escola", a doutrina da divisão do poder civil ou temporal do poder espiritual ou fantasmagórico. Em sua discussão teológica, Hobbes tenta provar, pelas Sagradas Escrituras, que essa distinção não tem nenhum significado e que nenhum homem pode servir a dois senhores.[23]

Não basta eliminar as opiniões sediciosas e falsas. O soberano tem como dever fazer com que as verdadeiras bases para seus direitos sejam ensinadas ao povo. Isto significa, em primeiro lugar, adotar, nas universidades, os livros de Hobbes como os textos mais abalizados sobre moral e política. Aparentemente, Hobbes considerava o seu projeto como uma meta educacional de longo alcance, pois, segundo ele próprio, não estava muito interessado em saber se seus livros seriam adotados "no dia de hoje". No entanto, ansiava para que seus livros fossem oficialmente recomendados por algum soberano para o ensino nas universidades, "as fontes da doutrina moral e civil". Deve-se começar, elucidava, com a mente dos jovens não corrompidas pelas doutrinas de Atenas e de Roma.

23 *Ibid.*, cap. xxix.

Aqueles que são instruídos de modo adequado, quando deixarem as universidades, como pregadores, nobres, homens de negócios e advogados, no exercício da sua atividade diária transmitirão os verdadeiros fundamentos do direito civil para o povo. As dificuldades na maneira de ensinar o povo são, em geral, superestimadas, acreditava Hobbes. Pois, antes de tudo, não é muito difícil aprender aquilo que apela para nossos próprios interesses egoístas e, em segundo lugar, em um julgamento recordativo do modo como Maquiavel avaliava o povo, observa Hobbes que o povo não tem o orgulho e a ambição que obstrui a mente dos ricos, dos poderosos, e daqueles cuja reputação é de serem instruídos. Apesar de sua exaltação da soberania e da monarquia, Hobbes, é evidente, espera que algum dia suas doutrinas se tornem populares.[24]

Nada de muito positivo foi dito sobre a boa sociedade pela qual ansiava Hobbes, uma vez que estejam firmes as condições de paz. A ênfase de Hobbes recai sobre situações extremas como a guerra civil, quando toda a lei e a ordem entram em colapso, sobre os perigos para a paz resultantes das tentativas de questionar e restringir a autoridade do soberano, sobre padrões negativos, em vez de positivos. Todavia, por óbvio, Hobbes ansiava por um regime muito mais moderado do que sugeriria seu total apoio ao poder soberano. Em primeiro lugar, ansiava por uma sociedade não imperialista. Isso, no entanto, é incompatível com sua doutrina de que os soberanos e nações independentes estão necessariamente em um estado de natureza, com relação um ao outro e, portanto, por natureza obrigados a fazer todo o possível para subjugar ou enfraquecer seus vizinhos. Essas políticas são incompatíveis, enquanto não houver um estado mundial. Contudo, também ansiava por um estado com leis de incentivo à agricultura e à pesca, leis contra a ociosidade e despesas e consumo excessivos, e leis para incentivar e valorizar a indústria, a navegação, e as ciências mecânicas e matemáticas. Os encargos públicos devem ser distribuídos por igual. Os homens devem ser tributados de acordo com o que gastam ou consomem: a frugalidade deve ser recompensada, o desperdício luxuoso desencorajado, e cada homem deve pagar ao estado proporcionalmente aos benefícios que obtém com sua proteção. Haverá igualdade perante a lei, sanções rigorosas contra juízes corruptos e fácil acesso aos tribunais de apelação. A segurança do povo é a lei suprema, e a segurança deve ser entendida como incluindo todos os contentamentos e deleites da vida que um homem pode obter de modo legal, sem prejudicar a nação.[25]

A paz da sociedade civil depende de o soberano possuir o poder de vida e morte sobre seus súditos. Se os homens acreditam que há outros poderes capazes de conceder recompensas maiores que a vida e infligir castigos maiores que a morte, obedecerão a esses poderes e a autoridade do soberano será destruída. A vida eterna e o tormento eterno ou "morte eterna" são bens e males maiores que a vida natural e a morte natural. Porque, ou enquanto, segundo Hobbes, os homens acreditarem no poder de outros homens, na qualidade de ministros de poderes invisíveis, conceder-lhes a felicidade

24 *Ibid.*, cap. xxx, p. 288-96; *De Cive*, chap. xiii.9.
25 *Leviathan*, cap. xxx, p. 296 ff. e *De Cive*, cap. xiii, esp. xiii.14.

eterna ou o tormento eterno, a teologia não pode ser separada da filosofia política.[26] Devemos nos limitar a um esboço da teologia cristã de Hobbes, omitindo as numerosas passagens das Sagradas Escrituras que cita como autoridades.

Apesar de, desde a criação, Deus governar a todos os homens por meio do poder da natureza, o reino de Deus, na maioria dos textos das Escrituras, ao contrário da interpretação da maioria dos teólogos, significa um reino político com súditos definidos, os judeus. Adão e todos aqueles que viveram até o dilúvio, e Noé e sua família após o dilúvio, receberam ordens diretas de Deus por meio de sua voz. O primeiro no reino de Deus por aliança foi Abraão, com quem Deus fez um contrato, oferecendo a Abraão a terra de Canaã como possessão eterna em troca de sua obediência e da obediência de sua descendência. Assim, Deus foi instituído como soberano civil dos judeus. Deus precisava falar apenas a Abraão, o pai, senhor e soberano civil de sua família, pois as vontades de todos os seus familiares e de sua descendência estavam contidas em sua vontade. Como a família e descendência de Abraão receberam comandos positivos de Deus pela voz de seu soberano terreno, Abraão, assim em cada nação aqueles sem revelação sobrenatural em contrário devem obedecer às leis de sua própria soberania em todos os atos externos e profissões de religião. Cada soberano, como fez Abraão, tem o direito de punir qualquer um que simule uma revelação privada para se opor às leis. Assim como Abraão, em sua família, somente o soberano de uma nação cristã pode ser o intérprete autêntico da Palavra de Deus. O contrato de Deus foi renovado com Isaac e Jacó, mas foi suspenso enquanto os judeus estavam sob a soberania do Egito.

O contrato foi renovado novamente por Moisés no Monte Sinai. Já que Moisés não poderia herdar autoridade de Abraão, sua autoridade era fundamentada no consentimento do povo e em sua promessa de lhe obedecer. Mais uma vez, apenas Moisés, como soberano civil sob Deus, foi chamado para Deus, mas não Aarão, o sumo sacerdote, nem qualquer outro sacerdote, nem a aristocracia de 70 anciãos, nem o povo. Por Moisés ter lançado o bezerro feito por Aarão, e pelo controle de Moisés daqueles que profetizavam no acampamento, ficou demonstrado que todos os sacerdotes e profetas em uma nação cristã derivam sua autoridade a partir da aprovação e da autoridade do soberano. O reino era um reino sacerdotal: Moisés governou como sumo sacerdote de Deus e seu vice-regente sobre a Terra. O reino foi herdado por Aarão e depois por seu filho Eleazar. Após a morte de Josué e Eleazar, foi dito que não havia rei em Israel. Isso era verdade apenas na medida em que se referia ao exercício do poder soberano. O direito de governar, o poder soberano, ainda residia no sumo sacerdote. Os poderes dos juízes eram extraordinários poderes temporários ou emergenciais. Ao depor Samuel, o sumo sacerdote, o povo depôs o reino peculiar de Deus e instituiu uma monarquia do tipo normal. O tratamento que Salomão dispensou a Abiatar, sua dedicação do templo e toda a história bíblica demonstram que, desde a primeira instituição do reino de Deus até o cativeiro, a supremacia da religião estava nas mesmas mãos que a soberania civil, e o ofício de sacerdote depois da eleição de Saul não era

26 *Leviathan*, epístola dedicatória; cap. xv, final; cap. xxxviii, início; *De Cive*, cap. xvii. 27.

magisterial, mas ministerial. Durante o cativeiro, os judeus não tinham nação alguma e, depois de seu regresso, tornou-se tão corrompida, que nada se pode concluir de sua confusão, tanto na nação quanto na religião, a respeito desse tempo.

É tripla a "missão do nosso Abençoado Salvador", o Messias, escreveu Hobbes: Redentor, Mestre e Rei. Cristo na Terra foi Redentor e Mestre, mas não Rei. Jamais fez o que quer que fosse para questionar as leis civis dos judeus ou César, nem deu a qualquer outra pessoa autorização para fazê-lo. Deverá ser rei só após a ressurreição geral; o reino que reivindicou estará em outro mundo. De fato, nunca comandou ninguém. Como Redentor, foi sacrificado para redimir os pecados dos homens e, como Mestre, aconselhou os homens sobre o caminho para a salvação, ou seja, a vida eterna. O significado da Santíssima Trindade é que a pessoa de Deus foi representada em três momentos diferentes e em três ocasiões diferentes. Moisés representava a Deus Pai; Cristo, a Deus, o Filho, e os apóstolos e seus sucessores, ao receber e transmitir o Espírito Santo, representavam a Deus, o Espírito Santo. Enquanto não houve nação cristã, nenhum soberano civil converteu-se ao cristianismo, o poder eclesiástico esteve nas mãos dos apóstolos e daqueles a quem ordenavam como ministros. Não tinham poder de comando, sua missão era apenas instruir e aconselhar os homens a crerem e terem fé em Cristo. Que Jesus é o Cristo é o único artigo de fé necessário ao cristão. Se comandado por um soberano infiel a professar o contrário com sua língua, não é necessário o martírio; mas a confissão é apenas algo externo, um sinal de obediência à lei. Se comandado pelo soberano a realizar atos tais como adorar falsos deuses que, na verdade, negam o Senhor, o pecado não é do súdito que obedece, mas do soberano. Nunca é justo que os cristãos, ou qualquer outra pessoa, tentem depor o rei, mesmo que infiel ou herege, uma vez que tenha sido estabelecido, pois isso seria uma violação da fé e, assim, contrário à lei da natureza que é a lei eterna de Deus.

O primeiro imperador cristão foi Constantino, que foi também o supremo bispo de Roma, assim como todos os soberanos cristãos são bispos supremos em seus próprios territórios. Esta missão pertence à essência da soberania. Hobbes desenvolve longos argumentos, em particular contra os escritos do Cardeal Belarmino, para se opor às reivindicações dos papas de Roma. Todos os sacerdotes em uma nação cristã são apenas os ministros do soberano, obtendo dele, o sumo sacerdote, sua autoridade. Sempre que um estrangeiro tem autoridade para nomear professores ou sacerdotes, faz isso apenas com a autoridade do soberano em cujos domínios o ensino ou o ministério ocorrem. Na verdade, a "igreja," tal como a palavra é usada na Bíblia, significa nada mais do que uma nação cristã. De tudo isto, fica claro que é falsa a distinção entre o governo espiritual e o temporal. Todo governo nesta vida, tanto do estado como da religião, é temporal e está sob o comando de um soberano civil.[27]

Hobbes diz que a doutrina relativa ao Reino de Deus tem tanta influência sobre o reino do homem que não deve ser decidida por todos, mas somente por aqueles que

27 *Leviathan*, chaps. xl-xliii. Cf. cap. xxii, p. 189-90 e 200.

têm o poder soberano. No entanto, escreve, uma vez que seu próprio país está em estado de guerra civil e a autoridade está indecisa, formulará sua própria doutrina em caráter experimental. O Reino de Deus, onde os homens gozarão a vida eterna, será um reino sob Cristo aqui na Terra e no momento da ressurreição geral. O Inferno também está na Terra, e Satanás é um inimigo terreno da Igreja. Os tormentos do Inferno significam metaforicamente aquele sofrimento mental, a inveja, causado pela visão de outros que usufruem a felicidade eterna que os atormentados perderam por causa de sua incredulidade e desobediência, Os pecadores também sofrerão dores corporais e morrerão uma segunda morte. Pois o fogo eterno e a morte eterna não significam que ao atormentado será concedida a vida eterna, ou quais tormentos eternos exigiriam. Significa, ao contrário, que o fogo arderá para sempre e que não faltará um suprimento de pecadores a serem atormentados e mortos, porque os pecadores comerão, beberão, gerarão e morrerão eternamente após a ressurreição, tal como antes. Na verdade, sob a interpretação de Hobbes, torna-se difícil entender de que modo é alterada a vida dos pecadores pela ressurreição. Desta forma, a morte eterna passa a não ser pior que a morte natural, nem mesmo igualmente ruim. É evidente que a conclusão geral a que Hobbes desejava que os leitores de sua teologia chegassem era que, de fato, não havia qualquer diferença essencial entre a Palavra de Deus revelada nas Escrituras e a palavra de Hobbes transmitida em sua filosofia política.[28]

No entanto, somos forçados a indagar se Hobbes acreditava na verdade de sua teologia. De fato, afirma Hobbes, a respeito de Deus, que "é evidente que lhe devemos atribuir existência, pois ninguém quererá venerar aquilo que julga não existir". Contudo, a relação entre verdade e veneração ou honra não é de forma alguma inequívoca. Porque, escreve ele, "todas as palavras e ações que indicam receio de ofender, ou desejo de agradar são culto, quer aquelas palavras e ações sejam sinceras, quer sejam fingidas, e porque aparecem como sinais do ato de honrar, são também geralmente chamadas honra". Devido a essas e muitas outras declarações, Hobbes, ainda em vida, adquiriu fama como ateu.[29]

Talvez a conclusão mais caridosa derivada de sua teologia seja que, em seu destemido zelo na destruição de todas as opiniões que acreditava serem hostis a uma compreensão adequada dos direitos e deveres do homem, Hobbes demonstrou que, para ele, nada era mais sagrado que a busca e a promulgação da verdade filosófica.

Leituras

A. Hobbes, Thomas. *Leviathan*. Chaps. xiii-xv, xvii-xviii, xxi, xxiv, xxvi-xxx, xlvi.
B. Hobbes, Thomas. *Leviathan*. Chaps. vi, x-xii, xvi, xix, xx, xxii-xxiii, xxv, xxxi-xxxii, xxxv, xliii.

---

28 *Ibid.*, caps. xxxviii e xliv.

29 *Ibid.*, cap. xxxi, p. 312; cap. xlv, p. 570; cap. xii; cap. xlv; cf. cap. xxvii, p. 249-50; cap. xliv, p. 558-59; e cap. xiii, p. 104; cap. xxxix, p. 406; cap. xlii, p. 435; cap. xl, p. 417; cap. xlvi, p. 591-92.

René Descartes

1596-1650

Descartes é celebrado como "o fundador da filosofia moderna"; porém, jamais da moderna filosofia política. Inaugurando uma nova era, aparenta um surpreendente isolamento da anterior tradição política moderna, fundada por Maquiavel: nunca sequer aventou uma discussão temática das questões políticas. Isso sugere que a moderna filosofia e a filosofia política moderna têm origens independentes e, talvez, divirjam em suas intenções. É possível vislumbrar, contudo, uma ligação entre Descartes e a moderna tradição política ao examinarmos sua relação com Francis Bacon, o primeiro grande defensor confesso da política maquiavélica voltada para o domínio da fortuna ou da natureza nos assuntos humanos. Emulando até mesmo a linguagem de Bacon, Descartes afirmou que a filosofia, baseada em um novo método e voltada para "o domínio e a posse da natureza", conquistaria maior glória para a filosofia e maiores benefícios para a sociedade. Desta forma, seus ensinamentos políticos versam, em princípio, sobre a premente necessidade política de estabelecer relações harmoniosas entre a filosofia ou ciência e a sociedade, ou com a versão "iluminista" dessa relação, a relação dominante nos tempos modernos. Assim, d'Alembert, um dos principais impulsionadores do Iluminismo francês, pode declarar na *Encyclopédie* (1751) que Descartes "lançou as fundações para um governo mais justo e mais feliz do que jamais se viu".[1]

Os ensinamentos políticos de Descartes ficam parcialmente toldados pela notória cautela de sua maneira de escrever: "compus minha filosofia de forma que não chocasse ninguém, e para que possa ser recebida em qualquer lugar, mesmo entre os turcos".[2] Sua prudência fica evidente no fato de que nunca publicou, em seu próprio nome, louvores ou acusações a qualquer filosofia política, mas apenas um elogio anônimo de *Instauratio magna* (Grande restauração) e de *New Atlantis* (Nova Atlântida) de Bacon, ao passo que, em cartas particulares, aceitou "o preceito principal" de Maquiavel,

---

1 J. d'Alembert, *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*, ed. L. Ducros (Paris, 1930), p. 104.

2 R. Descartes, *Oeuvres*, ed. C. Adam e P. Tannery (Paris, 1910), V, 159. As referências são a esta edição se o texto original não estiver disponível na edição Pléiade, *Oeuvres et Lettres*. ed. A. Bridoux (Paris. 1952).

"nada de ruim observando" em seus *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, e acreditava que a política e o pensamento de Hobbes em seu *De Cive* (O cidadão) eram superiores à sua metafísica.[3]

Os ensinamentos políticos de Descartes fazem parte da "ciência moral maior e mais perfeita" que é a meta geral da filosofia. "Toda a filosofia é como uma árvore, cujas raízes são a metafísica", ou seja, o conhecimento de Deus e da alma humana; "o tronco é a física e os ramos que brotam do tronco são todas as outras ciências", mas, principalmente, a medicina, a mecânica e a moral. "Assim como não é das raízes nem do tronco das árvores que se colhem os frutos, mas somente a partir das extremidades de seus galhos, assim a principal utilidade da filosofia depende de seus elementos, os quais só se podem aprender no final."[4] O ramo principal é "a ciência moral perfeita ... a qual, pressupondo um conhecimento completo das demais ciências, é o último grau da sabedoria". Todavia, sabe-se, de modo quase universal, que, em parte alguma de seus escritos, publicados ou não, se pode encontrar a "ciência moral perfeita" de Descartes. Essa dificuldade é inseparável de outra que emerge do exame da árvore do conhecimento. O homem é incluído duas vezes, uma, como a segunda raiz metafísica, e outra, como o galho mais elevado. Porém, em cada uma das versões publicadas de sua metafísica, Descartes trata primeiro da alma humana e, depois, de Deus. Além disso, a símile omite qualquer referência, nas "raízes," ao princípio metafísico coevo da alma, a saber, a substância corpórea, da qual, presume-se, deve crescer o "tronco". Por conseguinte, a símile poética da árvore do conhecimento é enganosa no que se refere à sua parte menos visível.

Em seguida, somos forçados a procurar um argumento não poético segundo o qual o homem é o início e o fim da árvore do conhecimento, e a "ciência moral perfeita", sua "principal utilidade". É somente no *Le Discours de la méthode* [Discurso do método] (1637) que Descartes oferece uma descrição de sua filosofia do início ao fim, e de todas as partes em sua verdadeira ordem. No entanto, hoje, esta obra é, em geral, menosprezada devido a seu caráter popular. Todavia, é precisamente sua retórica popular que constitui o primeiro sinal de que somente o *Discurso* trata das dificuldades peculiares da meta suprema de Descartes: a "ciência moral perfeita" só terá plena existência por meio de uma cooperação sem precedentes entre a filosofia política e o público.

Descartes escreve que principiou com a opinião de seus professores jesuítas de que o estudo trará "um conhecimento claro e seguro de tudo o que é útil à vida". Pelo critério da utilidade, analisou e rejeitou os ensinamentos das escolas e de toda a filosofia antiga. Excluiu uma só a ciência, a matemática; o que o "surpreendia" era que o "edifício mais nobre não fora erigido sobre os fundamentos firmes e sólidos" da matemática.[5] Em lugar do espanto diante das perplexidades fundamentais com que se defronta a mente e que constituiu o início da filosofia para os antigos, Descartes coloca

---

3 A.-T. XI, 320; Pléiade 1245; A-T. IV, 67.

4 Pléiade 566.

5 *Ibid.*, 127-128, 130.

o assombro ante uma até então inimaginável possibilidade de que a "criatividade" humana banirá o espanto: "revelar-vos-ei segredos tão simples que, daqui em diante, de nada vos assombrareis quanto à obra de nossas mãos".[6] Em contraste com a matemática, a "filosofia", que deveria prover os "fundamentos" das ciências, é totalmente questionável, inútil e incerta. A "teologia" – termo que Descartes emprega aqui e em toda parte para indicar tão somente a teologia revelada – "ensina a ganhar o céu", ao qual "aspira tanto quanto qualquer outro". Entretanto, as "verdades reveladas" estão "acima de nossa inteligência": por conseguinte, não constituem um conhecimento claro e seguro, útil para a vida. As únicas obras morais que Descartes chega a mencionar em sua crítica da tradição são "os escritos dos pagãos" – também lhes faltam fundações.[7]

Descartes se opõe ao objetivo da tradição clássica, já que abandona as "especulações", ou a busca do conhecimento em si mesmo, em favor de um "conhecimento útil". A justificativa para que rejeite a visão clássica está no tratamento que aplica à única disciplina de sua crítica que discute o fim do homem. Os "escritos dos pagãos" compreendem os ensinamentos morais dos estoicos, em particular, mas, também, os da filosofia política platônica e aristotélica. Enquanto os escritos pagãos contêm muitas "exortações à virtude que são muito úteis", os "palácios requintados e magníficos" da virtude "são construídos sobre a areia e a lama". Aquilo a que os pagãos "davam tão belo nome", ou seja, a "virtude", é "muitas vezes, apenas insensibilidade, ou orgulho, ou desespero, ou parricídio".[8] A virtude pagã, que pretendia ser uma média, e a excelência do homem, é, portanto, muitas vezes, um extremo; um extremo desumano, presunçoso, pobre de espírito, e até mesmo criminoso. Como extremos, as virtudes pagãs não se distinguem das paixões. "Não há nada em que o caráter defeituoso das ciências que recebemos dos antigos apareça de modo mais claro do que no que escreveram sobre as paixões."[9]

Descartes substituiu a distinção dos antigos entre as paixões e as virtudes pela distinção entre as boas e más paixões. A base da antiga distinção era a ideia de que a alma tem partes, de que certas partes são capazes de ouvir e obedecer à razão, e que, por meio delas, a razão pode estabelecer e governar uma hierarquia natural dentro da alma. A razão é autônoma, pois tem seu objeto próprio, ou porque "todos os homens por natureza desejam o conhecimento", independentemente da utilidade do conhecimento. Descartes rejeita esta visão de uma ordem natural da alma: os antigos não perceberam a aguda "dependência da mente" ou razão das paixões ou "do temperamento e da disposição dos órgãos do corpo".[10]

Esta dupla reflexão de Descartes acerca do poder das paixões e da promessa da matemática conduz diretamente a seu argumento em favor de um novo método, o qual vem

6 *Ibid.*, 885.
7 *Ibid.*, 130.
8 *Ibid.*, 130.
9 *Ibid.*, 695.
10 *Ibid.*, 168-169.

a ser, ao mesmo tempo, sua reflexão política fundamental. Uma vez que as virtudes são substituídas por certas paixões, o que é "útil para a vida" deve ser entendido como aquilo que atende aos fins das paixões. Dentre as paixões, no entanto, devem ser estabelecidas distinções entre as paixões boas e más, úteis e inúteis, nobres e ignóbeis. De modo mais preciso, o que é necessário é uma paixão abrangente, ou uma paixão que possa fornecer um princípio de ordem para as demais paixões, por conseguinte, necessariamente, a paixão capaz de dominar as outras paixões. Esta paixão mais útil será, assim, a paixão mais nobre e a paixão dominante mais perfeita. Descartes inicia seu argumento em favor do método com o princípio de que "não existe tanta perfeição nas obras formadas de várias peças, e feitas pela mão de diversos mestres, como naquelas em que um só trabalhou".[11] O que é feito por inteiro por um mestre está inteiramente sob o poder desse mestre: desta forma, principia como os estoicos, com o que está inteiramente em nosso próprio poder, sem se restringir aos "pensamentos da própria pessoa". Seu princípio é articulado por meio de uma série de exemplos de mestres que culmina com a razão como uma forma de domínio. Porém, uma vez que é "a vontade de alguns homens usando a razão" que conduz ao perfeito domínio, a razão está a serviço da vontade, ou, como dirá Descartes mais tarde, da paixão suprema que denominou "generosidade".

Os exemplos são sete: (1) o único arquiteto de um edifício; (2) o único engenheiro dos edifícios de uma cidade; (3) o caso geral do único legislador "prudente" que fornece leis a um povo; (4) o caso especial do legislador divino único, Deus, que fez "as ordenanças" do "estado da verdadeira religião", ou da cristandade, que "deve ser incomparavelmente melhor regulamentado do que todos os outros"; (5) o caso especial do único legislador humano pagão de Esparta – o único legislador humano a ser sempre elogiado por Descartes – muito embora várias leis de Esparta fossem "bastante impróprias e até mesmo contrárias aos bons costumes"; (6) os raciocínios simples feitos naturalmente por um único homem de "bom senso"; e (7) o caso final e hipotético de um único homem que, desde a infância, possuía o uso perfeito de sua razão desassistida, não afetada por "apetites ou preceptores".[12]

A série de exemplos é ascendente: eleva-se das artes práticas inferiores relativas às coisas inanimadas até a prática culminante (incluindo a divina), a prática da jurisprudência e, daí, para o mais elevado "poder" teórico, o emprego da razão humana desassistida. Uma vez que todos os mestres são autores de "obras," as "obras" devem incluir o mais alto uso da razão: o domínio é neutro quanto à distinção entre pensar e fazer, filosofia e *technē*. Doravante a filosofia será descrita, tal como o fora antes por Bacon, como "arquitetura": é enganadora a símile orgânica da "árvore do conhecimento". O primeiro significado de "perfeição", na série, é a unidade da "obra" decorrente da unicidade do mestre. A este significado, Descartes acrescenta um segundo, a magnitude do assunto a partir do qual o mestre realiza sua obra. Portanto, para Descartes, o domínio será tão abrangente quanto a série, ou um domínio teórico do todo ou da natureza, o objeto de maior mag-

---

11 *Ibid.*, 132.
12 *Ibid.*, 133-134.

nitude, que compreenda também o maior domínio prático, a "jurisprudência" da maior magnitude. A ciência política, a arte arquitetônica ou arte mestre de acordo com Aristóteles, é substituída pela filosofia entendida como domínio teórico, ou "arquitetura". À unidade e à magnitude Descartes acrescenta, como exemplo final, um terceiro motivo de perfeição, ou seja, a fonte dentro do mestre da qual procede o perfeito domínio: o uso da razão humana desassistida. Todos os três motivos assumem seu lugar na definição da paixão mestre que Descartes denomina a maior virtude, a "generosidade": a sensação em si mesmo de "uma resolução firme e constante ... de nunca falhar na própria vontade de empreender e executar todas as coisas [que se] julga serem as melhores... que é buscar perfeitamente a virtude".[13] É evidente que a palavra "generosidade" não tem o sentido de "liberalidade" de seu equivalente em inglês.

Todavia, o último exemplo é hipotético – o mestre que, desde a infância, possui o uso perfeito de sua razão desassistida, não afetada por "apetites ou preceptores". A respeito de si mesmo, Descartes observa que deve ao acaso, e não à virtude, o fato de estar suficientemente livre das paixões para que fosse capaz de refletir desde o início de suas principais ponderações no *Discurso* e nas *Meditações*. Quanto a seus preceptores, fala da "religião" na qual fora "instruído desde a infância". Deve, portanto, encontrar um procedimento ou um método que expurgue a mente de todas as opiniões e crenças que dependem de "apetites e preceptores". Somente a construção de um método, e não o uso natural da razão natural, pode superar a desproporção natural entre a taxa de crescimento dos apetites ou paixões e a da razão. Pois os preconceitos que, desde o início da infância, recebemos de nossos apetites ou paixões governam nossas percepções sensoriais e não podem ser corrigidos pela razão que, naturalmente, serve a essas paixões. Por conseguinte, toda a filosofia anterior, que começou com a percepção sensorial e sofria a falta de um método para purgar a mente dos preconceitos, obrigatoriamente, foi pervertida. O método é capaz de dominar os defeitos naturais ou desproporções da natureza do homem, ao tomar a matemática como modelo, o que é correto porque esta não deve nada aos sentidos ou ao corpo. Mas, para ter domínio global, bem como para dominar o corpo, o método deve tornar-se um domínio abrangente de todo o corpo, ou seja, a física matemática.

O fato de que o mais elevado exemplo de domínio, ou "generosidade", por Descartes, inclui necessariamente a política ou "jurisprudência" evidencia-se, em seu todo, a partir da reflexão que se segue acerca das "reformas".[14] A primeira regra do método demanda a rejeição de todas as opiniões que não são "claras e distintas", ou a "reforma" das opiniões incertas que são as "fundações" da própria vida do indivíduo. Em contraste com essa "reforma" particular, Descartes pergunta se é conveniente que os estados e as nações sejam reformados por um indivíduo particular e, se é conveniente, se tal reforma é legítima e possível. Contudo, as opiniões das quais um indivíduo particular deve necessariamente duvidar são também as opiniões dominantes ou constitutivas e, portanto, as "fundações" dos estados.

---

13 *Ibid.*, 768-769.
14 *Ibid.*, 134-135.

A conexão entre reforma particular e pública evidencia-se, de modo peculiar, no fato de que a reforma particular de defeitos "no corpo das ciências" pode conduzir – e, talvez, devesse fazê-lo – à reforma na "ordem estabelecida nas escolas" para o ensino das ciências, e as escolas são o repositório abalizado das opiniões que constituem as "fundações" dos "grandes organismos", isto é, os estados e nações. Descartes, portanto, concorda com a visão clássica de que a opinião é o elemento da sociedade, o tendão que lhe dá unidade e movimento. Desta forma, seria inevitável que a publicação de sua reforma particular suscitasse uma questão acerca de ele pretender ou não uma reforma pública: mais uma vez, Descartes concorda com os clássicos que a indagação filosófica, quando tornada pública, tende a corroer o aspecto da opinião em que vive a sociedade. Além disso, o perigo para a opinião fundamental da sociedade é inédito no caso da filosofia de Descartes, pois seu método exige a extinção geral de todas as opiniões que não têm a certeza da matemática. No entanto, Descartes publicou seu método, chegando mesmo a redigi-lo de maneira popular e na língua vulgar, pelo que sinalizou que pretendia uma reforma pública.

Permanece obscura a intenção política de Descartes no *Discurso*, sem ao menos um breve esclarecimento das três principais características de sua retórica. Acredita-se, muitas vezes, que Descartes seja um conformista político, pois sua moral provisória começa assim: "a primeira [regra] foi obedecer às leis e costumes de meu país, mantendo sempre a religião em que Deus me deu a graça de ser instruído desde a infância".[15] Sem considerar o caráter provisório do governo, é menos frequente observar-se que, no meio do mesmo parágrafo, Descartes afirma que, "na corrupção de nossa moral são poucas as pessoas que queiram dizer tudo em que acreditam". Foi "forçado a acrescentar essas regras" da moral provisória porque, caso contrário, "pedagogos e outros diriam dele que não tem religião e fé e procura derrubar todos com seu método".[16] Esse caráter prudente de sua retórica tolda o sentido da principal característica literária do *Discurso*. Assim como o argumento sobre o domínio supremo leva à "minha maneira", à maneira do Descartes individual, que é inédita, irrepetível, e que prescinde da repetição, assim o ato de publicação é inteiramente singular. A forma do *Discurso* é, portanto, a de uma autobiografia do primeiro e definitivo fundador da filosofia. Sua terceira característica retórica, sua popularização da filosofia, torna-se compreensível quando se percebe em que sentido o fundador necessita de não filósofos.

Primeiro, o ato de publicação de Descartes tem como premissa a conveniência da reforma dos estados existentes, o que é evidente "a partir de sua diversidade apenas", mas, em última análise, tem como premissa a conveniência de uma reforma permanente das relações entre a filosofia e o público. Uma vez que a "diversidade apenas" torna evidente a imperfeição, haverá somente um bom regime caracterizado pela perfeita relação entre a filosofia e o público. Suas críticas específicas contra a sociedade contemporânea indicam o caráter geral da reforma permanente. A autoridade principal

15 *Ibid.*, 141.
16 A.-T. V, 178.

para as "fundações" existentes engendra a guerra civil: "as controvérsias entre as escolas, cuja insensatez torna mais tacanhos e obstinados aqueles que nelas praticam, são, possivelmente, as principais causas das heresias e dissensões que assolam o mundo".[17] Toda a reflexão sobre o domínio, o famoso dia de Descartes à beira de um "fogão", começa com uma referência às "guerras" na Alemanha e termina com uma referência à guerra na Holanda: é estruturada pelas guerras pós-Reforma entre os poderes católicos e protestantes da Europa. O "estado da verdadeira religião", ou cristandade, revela não só a unidade de seu fundador, mas sua autodisjunção.

Para Descartes, a questão da legitimidade da reforma pública por indivíduos particulares está subordinada à questão de sua possibilidade, pelo simples motivo de que a "fortuna" constitui um direito ao poder político legítimo. Descartes "não poderia, de maneira alguma, aprovar esses temperamentos perturbadores e inquietos que, não sendo chamados, nem pelo nascimento, nem pela fortuna, à administração dos negócios públicos, não deixam de neles realizar sempre, em teoria, alguma nova reforma".[18]

Essa incomum constrição das bases da legitimidade à fortuna e ao nascimento é ainda mais surpreendente se considerarmos a fortuna como uma reivindicação de legitimidade: se a fortuna legitima, então qualquer tentativa de tomada do poder tem a perspectiva de legitimidade, uma vez que um indivíduo não pode saber, antes do sucesso, foi a fortuna que o chamou "à administração dos negócios públicos". Uma vez que o acaso ou fortuna colocaram Descartes no caminho certo para a descoberta das verdadeiras "fundações", seu projeto é abençoado com a legitimidade desde seus primórdios. Para demonstrar a legitimidade do domínio supremo, Descartes precisa demonstrar a viabilidade do domínio total da fortuna. Entretanto, "é preciso rejeitar totalmente a opinião vulgar de que existe fora de nós uma Fortuna que faz as coisas acontecerem ou não acontecerem". Tal como ocorre com Maquiavel, cuja marca sobre o modo como Descartes trata a deusa Fortuna é inconfundível, é a natureza que deve ser dominada. Contudo, a questão imediata é somente a dificuldade de reforma pública por um indivíduo particular: será resolvida por Descartes por meio da atração do poder, para todos os homens, sobre os "frutos" de sua filosofia e pela estratégia usada para anunciá-los.

Uma vez que sejam conhecidos os princípios gerais da física, o "projeto" de Descartes se torna uma "filosofia prática" "muito útil para a vida" e que pode suplantar a "filosofia especulativa que se ensina nas escolas". Ao se tornarem "senhores e possuidores da natureza" os homens podem inventar "uma infinidade de artifícios que permitiriam usufruir, sem custo algum, os frutos da terra e todas as comodidades que nela se encontram".[19] Os frutos da árvore do conhecimento anularão as consequências da Queda no jardim, ou, com efeito, com mais precisão, negarão sua verdade. O *Discurso* culmina, em seguida, com a promessa de um paraíso na Terra, ou imita a obra de Bacon sobre o método, o *Novum organum*, cujo subtítulo refere-se ao "reino do homem".

17 Pléiade 568.
18 *Ibid.*, 135.
19 *Ibid.*, 168.

A ciência que conduz à felicidade humana não é o estudo tradicional da excelência da alma, a ciência moral e política, e menos ainda a "teologia" que "ensina a ganhar o céu", mas a medicina, a ciência do corpo. "A saúde é sem dúvida o primeiro bem e a base de todos os outros bens desta vida." A medicina é também o meio para o prolongamento da vida, porém, acima de tudo, é a ciência que produz a "sabedoria," o fruto final: "o espírito depende tanto do temperamento e da disposição dos órgãos do corpo que, se é possível encontrar algum meio que torne comumente os homens mais sábios e mais hábeis do que foram até aqui, creio que é na medicina que se deve procurá-lo".[20]

Para governar as relações entre a sociedade e a filosofia que promete tais frutos, Descartes afirma que há uma "lei que nos obriga a procurar, no que depende de nós, o bem geral de todos os homens".[21] Esta lei, a única obrigação categórica jamais expressa por Descartes, é apresentada apenas uma vez em seus escritos, e nunca é oferecido um argumento que a sustente. Descartes declara que a lei obrigava-o a publicar a sua filosofia para que não "pecasse", mas jamais reivindicou ter extraído a lei de "verdades reveladas". Para dar conta dessa surpreendente mistura de afirmação ousada e silêncio retumbante, observamos, em primeiro lugar, que Descartes invoca a lei somente após ter descoberto "noções gerais de física": não concebia sua metafísica, que continha o que alegava serem as primeiras provas demonstrativas da existência de Deus e de suas perfeições, como portadora de suficiente benevolência para o público a ponto de demandar sua publicação. Com efeito, imediatamente após expor a sua metafísica no *Discurso* (Parte IV), volta-se para sua física, por meio da qual acreditava "haver descoberto muitas verdades mais úteis e mais importantes do que tudo quanto aprendera até então, ou mesmo esperava aprender".[22] No contexto da discussão da sua publicação no *Discurso* (Parte VI), Descartes tacitamente reformula a lei como uma obrigação apenas hipotética, que obriga aqueles que desejam o fim ou os frutos da nova filosofia a buscarem os meios para esse fim. Os meios são as experiências necessárias, ou a troca de experiências entre pessoas qualificadas, ou as condições políticas que sancionarão e promoverão essa troca. O caráter hipotético da obrigação aparece na "promessa" de Descartes de que iria "mostrar tão claramente a utilidade que podia resultar para o público" de sua filosofia que "obrigaria a todos aqueles que desejam o bem dos homens, ou seja, todos aqueles que são em verdade virtuosos, e não apenas por hipocrisia, nem apenas por princípio, tanto a comunicar-me as [experiências] que já tivessem realizado como a me ajudar na pesquisa das que ainda há por fazer".[23]

O "bem dos homens" – o termo perde o sentido de comunidade de "o bem comum" – agora compreende principalmente o que todos os homens sempre buscaram como indivíduos ou através da sociedade, ou seja, a satisfação das necessidades, conforto, saúde e vida longa, e esta visão drasticamente reduzida do bem comum é o padrão da

20 *Ibid.*, 168-169.
21 *Ibid.*, 168.
22 *Ibid.*, 154.
23 *Ibid.*, 171.

virtude. Assim, Descartes, em comum com os fundadores da filosofia política moderna, inverteu a relação da virtude e do bem comum tal como entendida pelos clássicos e, ao fazê-lo, reviu os dois conceitos. A "lei" da benevolência é duplamente hipotética, na medida em que nos obriga a buscar o meio somente se aceitamos a conveniência do fim da utilidade, mas, também, apenas se estiverem disponíveis os verdadeiros meios, a verdadeira física ou a ciência dos "frutos". Esta lei tem seu *locus*, portanto, não primordialmente nas relações dos cidadãos entre si ou com o soberano, mas nas relações recíprocas entre a filosofia ou ciência e a sociedade. Por este motivo, contudo ainda mais pelo motivo adicional de que a filosofia ou ciência deve ser o principal doador e a sociedade o beneficiário da utilidade para o público, Descartes não ofereceu qualquer ensinamento sobre a justiça ou o direito natural. A "generosidade", a mais elevada virtude de filósofos ou cientistas, exclui ou substitui a justiça porque se baseia em uma visão da alma diversa daquela dos mestres do direito natural, quer antigos ou modernos.

A iniciação de Descartes em um novo método completa-se por uma física matemática que o obrigou a confrontar o *status* da alma e de seu conhecimento, tecendo o argumento metafísico apresentado de modo mais abrangente nas *Meditações* (1641). Descartes opta por duvidar, de forma absoluta, ou melhor, rejeitar, de forma absoluta, qualquer opinião ou fonte de opinião que revelasse um mínimo grau de dúvida, a fim de estabelecer "fundações" para o edifício da ciência. Na sequência, essa demanda retumbante pela "dúvida universal" é cuidadosamente limitada; nos Princípios I, n. 10, é negada sua universalidade; Leibniz observou que a exigência de "duvidar de todas as coisas" talvez tenha o intuito de "estimular o leitor moroso por meio da novidade". A dúvida é um procedimento criado para eliminar nossa confiança natural nos sentidos e nas imagens que daí derivam – parte do que Descartes chama de "o ensino da natureza", e passou a ser chamado de "a atitude natural". Para testar a capacidade de duvidar daquilo que não depende da confiança nas imagens – em particular a matemática, que não pertence à opinião – Descartes invoca um Deus "que tudo pode" e, portanto, pode falsear os raciocínios mais autoevidentes, isto é, que o resultado da soma de dois mais três são cinco. Uma vez que Deus, nesta concepção de onipotência, pode suspender o princípio da contradição, todo o raciocínio humano teria encontrado seu fim, a menos que a perfeição de Deus necessariamente excluísse tal logro. Visto como o conhecimento de Deus ainda não está disponível, ou porque Deus não passa de "uma opinião antiga" que não oferece motivo real para dúvida, Deus é substituído por um "Gênio Mau" que não é onipotente e não compromete a matemática, nem o raciocínio que independe de confiança nas imagens.

A ideia subjacente à ficção poética do Gênio Mau é introduzida pela apresentação da visão do "ateu" de que o homem e seu pensamento são o resultado de um destino cego ou do acaso ou de uma série contínua de causas antecedentes. O ponto de vista ateu é muitas vezes considerado como um motivo mais radical para a dúvida de que o Deus onipotente e, possivelmente, mau, porque Descartes assevera que, quanto menos poderoso é o "autor" do homem, maior é a probabilidade do erro humano. Todavia, esta afirmação diz respeito somente às diferenças de poder e, por conseguinte, não é

uma comparação com um Deus possivelmente mau. Uma vez que é tão repugnante para um Deus perfeito permitir que sejamos enganados algumas vezes quanto fazê-lo sempre – e não se pode duvidar que às vezes permita que sejamos enganados – o perigo divino para o saber humano permanece como uma grave dificuldade ao longo das *Meditações*. No contexto da dúvida, a suposição do ateu serve para questionar a harmonia do conhecedor e do conhecido, o que parece implicar que o todo é governado pela inteligência. Contudo, a dúvida cartesiana dá um passo além das rejeições pré-modernas a uma inteligência dominante quando abandona também a confiança na harmonia das imagens dos sentidos e seus objetos. As imagens podem ser totalmente enganosas; "a vida é um sonho" pode descrever a situação natural; a natureza, indiferente a nosso desejo ou necessidade de saber, é personificada pelo "Gênio Mau".

Examinada mais de perto, a confiança natural na semelhança da imagem à coisa fora rejeitada pela natureza matemática (ou "não empírica") dos conceitos científicos de extensão, figura, grandeza *et cetera*. Todavia, afirmar a dessemelhança entre a imagem e a coisa parece implicar a existência de coisas "fora do intelecto" com a qual são comparadas, e o conhecimento de sua existência parece depender da imagem. Não exigiria a rejeição da "tese da semelhança", ou do "ensino da natureza", confiança na natureza no que diz respeito à "tese da existência" – como Descartes, por vezes, sugere? No entanto, nas *Meditações*, Descartes costuma tratá-las como portadoras de igual dubiedade. Desta forma, a tese da existência, ou "a grande inclinação para crer" que os corpos existem demanda, em última análise, a bondade de Deus como garantia da sua aceitabilidade. Se contestamos que a mesma garantia parece estar disponível para assegurar nossa forte tendência a crer que as coisas lembram as nossas imagens, apesar de tudo, teríamos de reconhecer que isso transgrediria as exigências da ciência cartesiana. O Gênio Mau torna duvidosa a existência de "todas as coisas externas", ou do corpóreo, incluindo o corpo do cético e, *a fortiori*, por implicação, a tese da semelhança. Somente estas duas teses são postas em dúvida dentro dos limites da "dúvida universal". Pela lógica, é possível duvidar da existência do corpóreo, ou da "matéria de fato", no dizer de Hume, ou do ensino da natureza, enquanto afirma a existência do cético; é mesmo necessário afirmar tal existência. Por conseguinte, "esta proposição, eu sou, eu existo, é necessariamente verdadeira cada vez que eu a pronuncio ou que a concebo em minha mente". Posto que o conhecimento de que "eu sou" não depende, para sua verdade, do conhecimento do corpo, ou de qualquer conhecimento da natureza ou do ser, possui uma prioridade "epistemológica" em relação a qualquer afirmação posterior do tipo "metafísico."

Este princípio é o "ponto de Arquimedes" (*punctum Archimedis*) que estabelece a existência do eu sapiente dentro do todo, cuja inimizade é superada pela física matemática ou pelo domínio da natureza. Somente após a determinação deste princípio é que Descartes indaga o que é a mente ou o pensamento: o "cogito" é, portanto, anterior a, e independente de, qualquer determinação da materialidade ou imaterialidade da mente humana. Descartes comprometeu a autonomia absoluta do ego pensante, de acordo com a maioria dos estudiosos contemporâneos, ao dedicar-se a provar a existência de um Deus onipotente, que é dotado de um número infinito

de perfeições infinitas: Deus é, portanto, o primeiro princípio ou causa de todas as coisas e, portanto, do homem e do conhecimento do homem. Descartes fez quase insuperável a dificuldade de interpretar sua metafísica ao também afirmar que a mente humana finita não pode vir a conhecer algo infinito, e concluir, portanto, que "Deus é incompreensível".[24] A resolução destas dificuldades vai variar na medida em que se concorda com a maioria dos estudiosos contemporâneos quanto ao fato de que Descartes publicou seu pensamento essencial com toda a franqueza, ou com pensadores mais antigos, como Leibniz, que afirmou: "Descartes tomou cuidado para não falar de modo tão claro [quanto Hobbes], mas não podia deixar de revelar suas opiniões, de passagem, com um modo de expressar-se que não seria compreendido exceto por aqueles que analisam em profundidade estes tipos de assuntos."[25] Seja como for, Descartes jamais reivindicou derivar o conhecimento de Deus de um conhecimento dos deveres ou direitos do homem, enquanto, das "infinitas perfeições de Deus", de fato, alegou derivar as "leis da natureza".

O argumento metafísico de Descartes forneceu-lhe uma fonte para compreensão da alma que sustenta a sua teoria da "generosidade". A segunda fonte para sua visão da alma é a física, ou o "remédio" que trata "a máquina do nosso corpo", apresentada de modo mais amplo em sua publicação final, *As paixões da alma* (1649). Segundo seu argumento metafísico, o livre-arbítrio é uma função da mente ou da alma, uma substância imaterial, distinta da substância corpórea, todavia capaz de agir sobre a substância corpórea, especificamente sobre o corpo humano, de um modo que, admite-se, Descartes não explicou de maneira adequada. Este ponto de vista metafísico reflete-se na primeira parte da definição de generosidade, que é o "conhecimento" de que "nada pertence realmente [ao homem] além de sua livre disposição de suas vontades, nem qualquer razão pela qual deva ser elogiado ou culpado, exceto se as usar bem ou mal". No entanto, de acordo com o argumento físico, o calor do coração "é o princípio corpóreo de todos os movimentos" da "máquina de nosso corpo", enquanto "a causa primeira" do erro dos "antigos" é a crença de que "a alma dá movimento ao corpo". Por conseguinte, o argumento metafísico repetiria o erro antigo. No argumento físico, o pensamento ou consciência é a percepção dos movimentos dos espíritos animais (totalmente corpóreos), consciência esta que Descartes não explicou de modo adequado; e a vontade não é livre, mas sofre a ação das paixões: "o principal efeito de todas as paixões nos homens é que incitam e dispõem sua alma para determinar as coisas que preparam o corpo". Esta segunda perspectiva, ou perspectiva física, reflete-se na segunda parte da definição de generosidade, "que [o homem] é sensível em si mesmo de uma firme e constante resolução... nunca falha por sua própria vontade em empreender e executar todas as coisas que julga serem as melhores, o que consiste em buscar perfeitamente a virtude". "Resolução" Descartes entende como uma espécie de coragem que é um "certo calor ou agitação" dos espíritos animais que "dispõem a

24 *Ibid.*, 295, 579-580; A.-T. VII, 9.

25 G. W. Leibniz, *Philosophischer Briefwechsel*, I, 506.

alma poderosamente para devotar-se à execução das coisas que procura fazer". Este ponto de vista fisiológico da alma melhor explica o motivo pelo qual Descartes pode dizer que fala "como físico" em *As Paixões da Alma*, cuja primeira parte trata de "toda a natureza do homem".[26] (Henry More, filósofo inglês do século XVII, abertamente admitiu a interpretação fisiológica da alma cartesiana, doutrina que denominou "nulibismo".)[27]

Não importa como avaliamos essas alternativas, podemos dizer que a "generosidade" é a consciência da própria identidade na qualidade da própria vontade ou resolução. A liberdade da vontade "em certa medida, nos torna semelhantes a Deus, tornando-nos senhores de nós mesmos, desde que, por covardia, não percamos os direitos que Ele nos dá".[28] Uma vez que a covardia priva o homem de direitos, estes pertencem ao corajoso ou resoluto, por conseguinte, ao "generoso" em particular. Entretanto, a "covardia tem alguma utilidade quando nos exime de tomar as dores que possamos ser instigados a tomar por motivos prováveis, se outros motivos mais certos, que as levaram a serem julgadas inúteis, não animassem essa paixão".[29] Por conseguinte, motivos muito precisos podem, talvez, privar o generoso dos seus direitos dados por Deus. Seja como for, nenhum argumento, nem qualquer base bíblica, é jamais oferecido por Descartes para a existência desses direitos, nem jamais os menciona de novo.

O significado político da generosidade surge por contraste com a virtude aristotélica da "magnanimidade", da qual a generosidade é uma versão revista, de acordo com Descartes. A magnanimidade é um hábito cultivado ou uma disposição da alma, enquanto Descartes escolhe o novo nome, "generosidade", justamente porque não é cultivada, mas um temperamento ingênito ou congênito, pelo menos em parte fisiológico. Mentes generosas, ou "mentes fortes e nobres", têm sua força a partir do nascimento, ou por natureza, por conseguinte, são "senhores" por natureza, uma nobreza natural ou aristocracia. Enquanto a magnanimidade, para Aristóteles, era uma virtude moral abrangente e, portanto, distinta e inferior à virtude teórica, a generosidade em Descartes é simplesmente a maior virtude: uma vez que seu objetivo supremo é o "domínio da natureza" através da física matemática, torna-se duvidosa a própria distinção entre teoria e prática. A magnanimidade compreende e pressupõe outras virtudes, por conseguinte, em particular, a virtude da justiça, e é, portanto, "uma espécie de ornamento das [outras] virtudes".[30] A generosidade, por outro lado, não pressupõe as outras virtudes, e Descartes não menciona a justiça como uma virtude ou paixão; a generosidade é, ao contrário, "a

26 Pléiade 696-697, 698, 715, 768-769; A.-T. XI, 326.

27 *Philosophical Writings of Henry More*, ed. F. I. MacKinnon (Oxford, Oxford University Press, 1925), 183-96. Descartes, "o príncipe dos nulibistas", "zombando" de seus leitores com sua "sutileza jocosa", defendia que existem "espíritos incorpóreos", "mas se evidenciava que o fazia somente por via de um escarnecer oblíquo e estreito de sua existência, afirmando que, de fato, existem, mas, em seguida, furtiva e astutamente negando-o, pela declaração de que não estão em lugar algum" ou "null ibi."

28 Pléiade 768.

29 *Ibid.*, 779.

30 Aristóteles *E. N.* 1124a.

chave para todas as virtudes".[31] Assim sendo, Descartes não oferece qualquer tipo de ensino do direito natural. Em contraste com os antigos, a ausência de qualquer ordem natural da alma impedia um ensino tradicional do direito natural. Descartes compartilhava com Hobbes, o principal fundador da moderna doutrina do direito natural, a visão de que a razão serve às paixões. No contexto determinante da comparação entre o homem e os animais, a razão é um "instrumento universal":[32] o que distingue o homem dos animais é um meio único, não um fim específico diverso. Porém, em contraste com Hobbes, Descartes examina a sociedade política a partir da perspectiva das mentes fortes ou generosas, cujo sentido da força de sua resolução, a sua mais forte paixão, é exclusiva delas. Por conseguinte, rejeitou a perspectiva igualitária de Hobbes em *O cidadão*, segundo a qual a paixão pela autopreservação é a maior paixão de todos os homens e, portanto, o fundamento da lei natural.

A generosidade é uma paixão ou virtude política, não apenas porque seu objeto é aquele domínio da natureza que produz bens para todos os homens. O conhecimento da generosidade é a parte principal daquela "sabedoria", ou ciência moral perfeita, que ensina o homem a ser o senhor das paixões e, portanto, a apreciá-las, por meio do que o homem "experimenta as maiores doçuras de sua vida".[33] "Epicuro não estava errado, quando ponderava em que consistia a bem-aventurança... ao concluir que se trata do prazer em geral". No entanto, a "satisfação e contentamento" da consciência da própria força no domínio da natureza não são incompatíveis com o prazer da glória concedida por outros pelos resultados benevolentes do domínio: as maiores recompensas filosóficas e políticas podem coincidir na mesma alma. Descartes não "professa desprezo pela glória como o fizeram os cínicos"[34] e a tradição epicurista. A busca pela glória pode realmente perturbar o "contentamento" ou "repouso" da mente, mas a glória como respeito pelo "povo" ou vulgo pela "exterioridade de nossas ações" também é perseguida em prol da segurança e, por conseguinte, do "repouso." A verdadeira glória é o reconhecimento de outras "mentes fortes e nobres" pela benevolência do que não é visível externamente, a perfeita ciência moral ou "sabedoria". "É um motivo para se estimar a si mesmo perceber que se é estimado pelos outros."[35] A autoestima primordial ou generosidade é, portanto, reforçada pelo apreço ou glória que é concedida pela benevolência, e a benevolência, assim entendida, torna-se o substituto da justiça.

A "reforma" de Descartes começa com a transformação da filosofia no projeto de domínio da natureza, da virtude na ciência das paixões e da virtude teórica e prática perfeita em uma só paixão virtuosa, a generosidade. Uma vez que o domínio da natureza é um meio para um fim prático para todos os homens, a filosofia deve ter uma nova relação com a sociedade. A relação é um composto formado por uma ameaça aos

31 Pléiade 774.
32 *Ibid.*, 165.
33 *Ibid.*, 795.
34 *Ibid.*, 1199, 131, 792.
35 *Ibid.*, 791.

fundamentos tradicionais da sociedade e uma promessa de benevolência pelos frutos do domínio da natureza. Todavia, este risco é redimido pelo fato de que a "dúvida universal" que o método exige está tão longe de duvidar da opinião de que o bom é o útil que, de fato, é baseada nesta opinião, e o útil é necessário para todas as sociedades, sempre. Portanto, o projeto de Descartes pode ser acolhido por todas as sociedades, exceto aquelas baseadas na virtude tradicional ou piedade, ou é relativamente neutro quanto às diferenças entre os tipos de regimes. O apoio ao projeto da ciência pelos regimes mais liberais, bem como pelos regimes mais tirânicos, nos tempos modernos, oferece indícios dessa neutralidade. Primordialmente por este motivo, Descartes nunca articulou uma concepção do melhor regime. A convergência das metas da filosofia e da sociedade não é destruída pelo fato de que o útil buscado pelas mentes generosas não se confunde com o útil buscado pela sociedade. Porque a sabedoria final das paixões, e o prêmio da glória, procurados pelos generosos, exige os mesmos meios, ou seja, o avanço da ciência, que é necessário para alcançar os frutos úteis procurados pela sociedade. A premissa fundamental da harmonia entre a filosofia e a sociedade é que todos os homens são governados pelas paixões.

Os meios comuns, o avanço da ciência, não podem ser alcançados sem uma certa transformação, ou nova "legislação", das instituições sociais. A ciência só poderá avançar se a livre troca de "experiências", ou livre comunicação, for sancionada dentro das fronteiras da sociedade, e também entre as sociedades; cumprirá sua promessa somente se a sociedade também promover a ciência pela dotação dos cientistas com segurança, rendimentos e deferência. Esta livre troca não pode ser limitada à troca de conhecimentos: as sociedades ou, mais precisamente, as autoridades políticas, não são juízes competentes do conhecimento. Por conseguinte, a sociedade não deve apenas sancionar os competentes ou cientistas como juízes, mas deve sancionar todas as comunicações de doutrinas. A sociedade, por conseguinte, necessariamente abre mão do controle de suas opiniões, ou seja, de suas "fundações", pois as opiniões dominantes da sociedade são necessariamente afetadas pela livre comunicação de doutrinas. Além disso, a sociedade será afetada em profundidade "pela infinidade de artifícios" ou tecnologia da ciência. A sociedade não pode ter o conhecimento da ciência, mas só a crença na benevolência da ciência. Entretanto, uma vez que a sociedade, na sua origem, não tivera conhecimento da benevolência da ciência, nem de suas necessidades sociais, foi preciso que Descartes, seguindo Bacon, "iluminasse" a sociedade em relação a ambos.

Pode-se dizer que "Iluminismo" tem três significados. É um tipo de ação política sem precedentes empreendida pelos fundadores da filosofia moderna e continuada pela maioria de seus seguidores, que forja o vínculo entre a filosofia ou ciência e a sociedade na empreitada comum do "domínio da natureza". Também se pode dizer que é a retórica empregada para forjar o elo, e as relações estabelecidas por ele. Uma vez que a condição ótima do progresso da ciência exige a colaboração de cientistas de vários países e, por conseguinte, a liberdade de comunicação entre eles, e exige também a difusão do conhecimento das condições do avanço da ciência, o Iluminismo implica "sociedades abertas" ligadas umas às outras na empreitada comum do "domínio da

natureza". É, essencialmente, antitético a qualquer sociedade, ou elementos de uma sociedade, que buscam o cultivo autônomo e preservação de sua própria moralidade e modo de vida. Assim, o Iluminismo é, por intenção, uma política universal, potencialmente de magnitude global, e a primeira de origem filosófica.

Por ser uma combinação de uma promessa e uma ameaça, a retórica do Iluminismo semeia a discórdia na sociedade, tanto no momento da sua criação como após sua vitória. Descartes indica a promessa do Iluminismo a três tipos de homens. No *Discurso*, apela, em especial, aos homens de "bom senso" ou ao "público", um amplo espectro mediano da humanidade que se julga adequadamente equipado com "bom senso", o qual Descartes provisória e enganosamente equaciona à razão. A verdade subjacente a esta bajulação é que os homens de bom senso raciocinam bem "em matérias que [lhes] dizem respeito em particular" e em relação às quais os erros de julgamento "castigam-nos logo em seguida":[36] sua racionalidade está enraizada em seus interesses próprios ou de autopreservação no aqui e agora, mas não naquilo que os punirá em outra vida. A retórica de Descartes anuncia-lhes que são os beneficiários do projeto que produz "os frutos da terra sem dor" e das condições sociais do sucesso do projeto. São os aliados naturais do segundo grupo, as mentes generosas, ou os cientistas que constroem sobre suas fundações e os *philosophes* que propagam sua reforma. Pode-se distinguir um terceiro grupo, os dirigentes políticos, em si, que, necessariamente, dão boas-vindas à defesa, por Descartes, de conhecimentos úteis para a sociedade, bem como a sua oposição às ambições políticas dos "reformadores" que acreditam que Deus lhes deu "graça e zelo suficiente para serem profetas".[37]

Descartes convida esses grupos a se unirem em oposição comum contra os adversários que extraem suas crenças dos "livros antigos, suas histórias e suas fábulas". Juntamente com "reformadores" e "profetas", coloca aqueles que, acreditando-se "devotos" e "grandes amigos de Deus", embora na verdade "apenas fanáticos e supersticiosos", "cometeram os maiores crimes que podem ser cometidos por homens, como trair cidades, matar os príncipes e exterminar povos inteiros, só porque não acatam suas opiniões". O apoio popular a esses líderes zelosos vem dos "espíritos fracos", um termo usado repetidamente por Descartes para designar aqueles que são propensos à "superstição", e cujas "consciências" são agitadas por "arrependimentos e remorsos",[38] do tipo humano que mais se opõe aos "espíritos fortes e nobres". Mas esses últimos têm um recurso disponível, a ciência das paixões: "mesmo os espíritos mais débeis poderiam adquirir um império mais absoluto sobre todas as suas paixões se empregassem indústria suficiente para treiná-los e conduzi-los".[39] Apoiando os zelosos está a autoridade da "escola", ou escolástica: "os monges fornecem a possibilidade, para todas as seitas e heresias, através de sua teologia, ou seja, sua escolástica, que, antes de tudo,

36 *Ibid.*, 131, 133.
37 *Ibid.*, 168.
38 *Ibid.*, 1244, 141-142.
39 *Ibid.*, 722.

deve ser exterminada".[40] Por causa desta aliança de amigo contra inimigo, d'Alembert podia "considerar [Descartes] como um chefe de conspiradores que primeiro tiveram a coragem de se levantar contra um poder despótico e arbitrário".

No entanto, a retórica iluminista de Descartes necessita derrotar inimigos mais fundamentais para garantir o êxito duradouro de seu projeto. Não só seus "preceptores" ou os livros da cristandade latina "corrompem a razão natural", mas assim também o fazem os "livros gregos e latinos".[41] Descartes deixou claro que seus únicos rivais no plano de seu empreendimento, ou aqueles "cujos escritos possuímos", que procuraram "as primeiras causas e os verdadeiros princípios", eram "Platão e Aristóteles". Assim, aqueles cujos "preconceitos" mais se opõem a seu projeto são aqueles que "mais estudaram a filosofia antiga". Sua retórica tem, portanto, a função de combater toda a tradição humanista do conhecimento, a qual simplesmente exigia que Descartes se opusesse à tradição. Uma vez que a concepção de que o bom é o velho ou o tradicional nunca pode ser totalmente erradicado, a retórica iluminista tem uma função permanente de discórdia social. Descartes conseguiu voltar contra os clássicos o questionamento da identidade do bom e do antigo pela filosofia clássica, uma vez que os identificava com o velho ou o tradicional. A tradição clássica parecia-lhe, tal como para Stevin e Grócio, uma corrupção da sabedoria da juventude dourada do mundo em algum *siècle sage* pré-socrático.[42] Como Descartes sabia que uma crença filosófica menos precisa sobre o todo é necessária como base para a sociedade, procurou fornecer um substituto para a tradição que promovesse o projeto de ciência. Por meio de uma científica "fábula do mundo", ou pelo que pretendia ser uma explicação científica da gênese dos céus e da Terra, do universo visível e todos os seus fenômenos, estabeleceu a crença de que a ciência é senhora do todo; e, pela promessa do progresso da ciência em direção a benefícios infinitos, Descartes e Bacon estabeleceram a "ideia de progresso", ou a crença de que o bem é o futuro cuja benevolência nada deve à tradição, à natureza, ou a Deus.

Não foi Descartes, mas Bacon, quem primeiro propôs um "projeto" que prometia a máxima benevolência para a sociedade por meio de um método universal e, portanto, inaugurou a política do Iluminismo. Pode-se dizer que Descartes, seguindo Bacon, aceitou, porém reviu, a anterior fusão de Maquiavel da maior glória ou domínio com a maior benevolência por meio de ensinamentos políticos dedicados ao domínio do acaso ou da natureza nos assuntos humanos. Foi, inicialmente, o "realismo" de Maquiavel que ensinou que a razão não busca, por natureza, a verdade pura, mas serve às paixões, ou que "a força natural do julgamento do homem" não é suficiente, como dizia Bacon, e, por conseguinte, a razão deve ser "equipada" com o artefato do método, ou que a razão deve ser "conduzida" pela "obra" ou pela arte do método, como afirmou Descartes. É precisamente a crítica incipiente de Maquiavel das impurezas da razão natural que exigia que a natureza fosse remediada, ou melhor,

40 A.-T. V, 176.
41 Pléiade 179, 562, 564, 879, 884.
42 *Ibid.*, 560, 562, 564; A.-T. 373-376.

dominada, pela arte, ou pela construção de um método. Se, por um lado, Maquiavel acreditava que o entendimento do homem deve abaixar-se de modo a incluir o do animal a fim de ascender ao domínio da natureza humana, por outro, Bacon pensava que o próprio domínio inicial do entendimento humano deve ser adquirido por uma descida para aprender com as artes mecânicas, de modo que a ascensão para o domínio de toda a natureza "fosse feita como que por máquinas". Por conseguinte, com base no "realismo" de Maquiavel, Bacon tentou ultrapassá-lo, como ficou nitidamente evidente no *Novum Organum* (Livro I, seção 129). Pois "envidar esforços para estabelecer e ampliar o poder e o domínio da própria raça humana sobre o universo" por meio de um método universal é mais benevolente que o ensino dos modos e ordens políticos. "Os benefícios das descobertas podem estender-se a toda a raça humana, os benefícios civis apenas a determinados lugares; os últimos não duram mais que algumas eras, os primeiros por todos os tempos"; as "reformas civis", em geral, começam com a violência, mas as descobertas conferem benefícios sem causar sofrimento a ninguém.

Este argumento, em sua totalidade, é uma parte germinal do projeto de Descartes. A genealogia do projeto de Descartes é visível em particular nas declarações surpreendentemente semelhantes da doutrina sobre a "reforma" dos órgãos políticos por um indivíduo particular no *Príncipe* (Capítulo VI), no *Novum Organum* (Livro I, seção 129) e no *Discurso* (Parte 11). Segundo Descartes, Bacon não percebia com clareza suficiente que o novo método deve ser matemático para ser correto ou "sistemático", ou que exigia uma nova matemática e física matemática e uma determinação correspondente da alma. Com essas momentosas emendas,[43] mas sobre as fundações lançadas por Maquiavel, Descartes tornou-se "o fundador da filosofia moderna".

Leituras

A. Descartes, René. *Discourse on Method.* Trans. L. J. Lafleur. New York: Liberal Arts Press, 1951.
B. Descartes, René. *Meditations.* Trans. with introduction by L. J. Lafleur. New York: Liberal Arts Press, 1951.

43 Para esses passos, ver em particular J. Klein, *Mathematical Thought and the Origin of Algebra* (Cambridge & London, 1968), 197-211.

John Milton

~ ⁂ ~

1608-1674

Quando estudante em Cambridge, John Milton pronunciou sete discursos em latim que refletem, como seria de esperar, levando em conta seu estilo e idioma, não só a extensão de suas leituras dos autores da Antiguidade clássica, mas também até que ponto, ainda menino, já aceitava, com consciência, sua autoridade como mestres. Mais tarde, quando se atreveu a infringir a lei relativa às licenças para impressão e, no mesmo ato, aconselhar o Parlamento quanto à necessidade de revogá-la, deu a seu discurso, que se tornaria sua mais famosa obra em prosa, o título de *Areopagitica* (Areopagítica), assim lembrando a seus destinatários o exemplo clássico de Isócrates e do areópago ateniense. Milton buscava reformar a educação inglesa ao moldá-la segundo as "escolas antigas e famosas de Pitágoras, Platão, Isócrates, Aristóteles e outras tantas". Durante quase 20 anos, propôs e defendeu um ensino político intencionalmente derivado das doutrinas e instituições da Grécia e Roma antigas.

Insistia também, no entanto, que não se tratava de introduzir algo totalmente estranho à tradição inglesa, de revolucioná-la a fim de recomeçar, por meio da instituição do governo, a partir de princípios inteiramente novos. De fato, argumentou, em sua obra política mais abrangente, *The Ready and Easy Way to Establish a Free Commonwealth* (A maneira mais rápida e mais fácil de estabelecer uma comunidade nacional livre), que não era sequer necessária "a introdução de ... modelos exóticos"; havia exemplos suficientes no passado inglês. Milton já escrevera antes, em um tratado antiepiscopal: "Não há governo civil conhecido, nem o espartano, nem o romano, embora ambos por tal aspecto tanto elogiados pelo sábio Políbio, mais divina e harmoniosamente afinados, com maior igualdade equilibrados, tal como se o fossem pela mão e balança da justiça, do que é [ou era] a nação inglesa: onde, sob um monarca livre e desimpedido, os homens mais nobres, mais dignos e mais prudentes, com plena aprovação e sufrágio do povo têm em seu poder a determinação suprema e final dos mais elevados assuntos."[1]

---

1 *Of Reformation in England, The Complete Works of John Milton*, ed. F. A. Patterson (New York: Columbia University Press, 1931-1938), III, i, 63. Citado doravante como *Works*. A ortografia foi modernizada nas citações em inglês.

A virtude desta comunidade nacional livre consistia, em parte, no fato de que possuía uma constituição mista; não era uma monarquia, aristocracia ou democracia, mas uma mistura que reconhecia as pretensões de cada uma delas, um equilíbrio "divina e harmoniosamente afinado". As melhores e menos bárbaras nações "têm por objetivo uma certa mistura e temperamento, compartilhando as diversas virtudes de vários outros estados. ..."[2] Embora Milton viesse a se tornar inimigo declarado da monarquia, logo adotando ideias totalmente republicanas e, portanto, quanto a isto, mais coerentes com o espírito de seus modelos clássicos do que com a tradição inglesa, seu apego à ideia da constituição mista manteve-se fixa ao longo de sua carreira política. Uma política propositalmente derivada da antiga Grécia e Roma é uma política constitucional, e a causa do governo constitucional, a causa que a Inglaterra foi escolhida por Deus para fomentar no mundo do século XVII, não contava com maior defensor que John Milton. Mesmo no último instante que antecedeu a restauração da monarquia e, com ela, a prelazia, quando a "boa e velha causa" parecia estar fadada ao insucesso, foi Milton que insistiu ser simples e claro o caminho para uma nação livre: "... e se o povo, deixando de lado o preconceito e a impaciência, de forma judiciosa e calma, agora considerar o seu próprio bem, tanto religioso como civil, sua própria liberdade e os únicos meios para tal... eleger... homens não dependentes de uma única pessoa [isto é, de um rei] ou câmara dos lordes, a tarefa estará cumprida; pelo menos, os alicerces firmemente plantados para uma nação livre, e também boa parte erguida da estrutura principal".[3] A tarefa aqui é compreender a configuração e a finalidade dessa comunidade nacional livre.

Muito embora não seja quem deu origem à doutrina da constituição mista ou, mais precisamente, neste caso, do estado misto, nenhum nome está mais intimamente ligado a ela do que o do historiador grego Políbio. Em sua famosa descrição da constituição romana, descrição esta precedida por um comentário um tanto enigmático a esse respeito, Políbio parece combinar a ideia da constituição mista de Platão e Aristóteles com uma nova ideia, a da divisão do poder. Se, por um lado, a mistura de Aristóteles era uma combinação de oligarquia e democracia obtida pela concessão do poder político à classe média, e mais moderada, em um esforço para alcançar a moderação, a mistura romana de Políbio parece incluir elementos da monarquia, aristocracia e democracia, cada uma exercendo uma parte do poder do estado e cada uma associada a uma determinada instituição; a monarquia ao consulado, a aristocracia ao senado, e a democracia, de modo um tanto vago, às assembleias populares. Sem entrar na questão das intenções de Políbio, devemos tentar compreender o que o próprio Milton pretendia dizer com o termo. Quereria indicar, como Aristóteles no quarto livro da *Política*, um regime que combina a democracia e a oligarquia, de modo a evitar as desvantagens de cada uma e combinar as vantagens de cada uma, e, todavia, possui um corpo de cidadãos indiviso que é, em última análise, soberano em todos os aspectos; ou indicaria, com isso, um regime em que o cômputo total do poder político é dividido em elementos monárquicos, aristocráticos e democráticos?

---

2 *Ibid.*

3 *The Ready and Easy Way to Establish a Free Commonwealth*, *Works*, VI, 125.

Milton não era um mero espectador dos extraordinários acontecimentos políticos de sua época, era defensor ativo tanto da causa do Parlamento contra Carlos I e, posteriormente, de Cromwell. Grande parte de seus escritos políticos foi apresentada em panfletos escritos às pressas e para fins práticos imediatos, seja para defender a si mesmo e ao povo inglês ou para encetar um último esforço para impedir a restauração da monarquia. Nestas circunstâncias, não surpreende que suas opiniões acerca de determinados assuntos tenham sido modificadas pela turbulência dos acontecimentos da guerra civil e suas consequências. Uma delas é seu conceito de monarquia; outra, sua concepção do caráter das pessoas comuns.

Milton não foi, em momento algum, um democrata, mas sua opinião sobre a capacidade política das pessoas comuns parece ter sido mais favorável no início do que mais tarde. Em 1644, na *Areopagítica*, atacou o licenciamento para impressão, pois, entre outros motivos, tratava-se de uma censura contra as pessoas comuns, que as tomava, sem razão, como estando em "tal estado de abatimento e fraqueza de fé e de arbítrio, que nada podem absorver, a não ser pela garganta de um licenciador". Porém, em seu *Second Defense of the People of England* (Segunda defesa do povo da Inglaterra), uma defesa da nação por destituir e, em seguida, executar Carlos I, e, assim, livrar "a nação de um impiedoso domínio", traçou uma distinção entre as pessoas valorosas, magnânimas e leais, que eram capazes de grandes feitos e de fidelidade a uma grande causa, e a multidão vulgar.[4] A certa altura, no início de sua carreira política, repreendeu um adversário por seu uso do termo "plebe amotinada"; contudo, mais tarde, empregou ele mesmo o termo "plebe" para designar as pessoas comuns que, segundo ele, eram estúpidas e ignorantes da arte de governar, além de inconstantes e voláteis. São poucos os homens que almejam a liberdade, disse em sua primeira *Defense of the English People* (Defesa do povo inglês), e só alguns são capazes de usá-la: "pois a maior parte do mundo prefere senhores justos – senhores, note-se bem, porém justos".[5] Todavia, em sua *Segunda defesa* do mesmo povo inglês, também pediu a Cromwell garantia de que "todos os cidadãos igualmente tivessem o mesmo direito de serem livres".[6] À luz destas declarações contraditórias, talvez o mais seguro guia para sua avaliação do caráter das pessoas comuns possa ser encontrado no lugar que lhes atribuiu na Constituição. Em 1641, Milton falou do poder político como sendo exercido apenas "com a plena aprovação e o sufrágio do povo", mas foi só em 1660, em *A maneira mais rápida e mais fácil*, que detalhou o modo como tal consentimento deveria ser oferecido, e aqui, no contexto de uma descrição da eleição dos membros do Conselho Geral, ou legislatura, fica evidente que é mínimo o papel do povo. Este exerce algum poder em um estado equilibrado, mas não se pode descrever esse estado como uma democracia. No entanto, uma das razões da recusa tardia de Milton em admitir um rei em seu estado misto é o seu apego ao princípio da soberania popular.

---

4 *Works*, VIII, 3-5, 151.

5 *Defense of the English People*, *Works*, VII, 393, 75.

6 *Works*, VIII, 239.

Milton não foi sempre republicano. Considerando que, em *Of Reformation* (Da Reforma), escrito em 1641, achou necessário, a fim de promover a reforma religiosa, argumentar que o episcopado não era a única forma de governo da Igreja compatível com a monarquia; oito anos mais tarde, afirmou que um rei pode ser destituído quando age de forma ilegal, e mesmo quando não comete qualquer ilegalidade, porque o rei "recebe sua autoridade do povo". Em primeiro lugar, o povo escolhe os reis e pode rejeitá-los: os homens nascidos livres têm o "direito... de serem governados como lhes parecer melhor".[7] (Contudo, poderiam outras nações, em especial uma nação de bárbaros ou "a plebe aglomerada", serem legitimamente governadas por um rei ou até mesmo um déspota? É o que sugere Milton, tanto na *Primeira defesa* como em *A maneira mais rápida e mais fácil.*) Os reis não recebem seu mandato de Deus, mas do povo: "Portanto, vemos que o mandato e o direito justo de reinar ou destituir, em referência a Deus, são vistos nas Escrituras como um só; visível somente no povo, e dependendo apenas da justiça e do demérito."[8] É a soberania popular, que deriva de Deus, como afirma em *Paraíso Perdido*, Livro XII:

> ... mas do Homem sobre os homens
> Não fez Senhor; tal título para si mesmo
> Reservou, humanos deixou livres uns dos outros.

De início, Milton pode ter apoiado a monarquia, contudo, logo se tornou republicano, e um republicano entusiasmado.

A soberania popular, no entanto, guarda perfeita compatibilidade com a aceitação da monarquia, até mesmo da monarquia hereditária, já que o povo pode delegar a uma família real o poder governamental, ao mesmo tempo em que mantém o poder soberano de removê-lo. Entretanto, ao chegar 1651, ano em que publicou a *Primeira defesa*, Milton encontrara, nos eventos contemporâneos, suficientes razões práticas para rejeitar a monarquia, mesmo no sentido restrito de monarquia constitucional. Na década anterior, sua experiência como cidadão inglês confirmara os argumentos que conhecia dos escritos de Platão e Aristóteles de que a monarquia tende a se degenerar, transformando-se em tirania – na verdade, de acordo com Milton, de todas as formas de governo, a monarquia é a que tem a maior probabilidade de fazê-lo. Nada que escrevessem os amigos do rei foi capaz de dissuadi-lo; na verdade, tornou-se cada vez mais republicano na medida em que revidava a vários panfletos pró-monárquicos. Finalmente, nada conseguia discernir ao redor do rei, além de luxo corrompido e depravação, um estilo de vida que fez miserável o povo, perverteu a "nobreza privilegiada", e gerou uma nobreza servil que aspirava não ao serviço público, mas ao serviço como "intendentes, ecônomos, meirinhos, palafreneiros, até mesmo junto às latrinas. ..." Em suma, a monarquia avilta o caráter dos homens. Como se poderia esperar que argumentasse um discípulo de Aristóteles, não é uma forma de governo adequada

---

7 *The Tenure of Kings and Magistrates*, *Works*, V, 14.

8 *Ibid.*, p. 18.

para homens livres. Ser governado por um rei, entregar todos a seu cuidado paternal, é agir "mais como meninos menores de idade que como homens". "Como se precisa ser efeminado... para entregar a ele toda nossa felicidade, toda nossa segurança, nosso bem-estar, pois se fôssemos outra coisa, que não preguiçosos ou bebês, não precisaríamos depender de ninguém, só de Deus e de nosso próprio juízo, nossa própria virtude e indústria ativas. ..."[9] Eram estas as razões de Milton ser republicano. Não significa, é claro, que se recusasse a admitir o exercício do poder executivo; o Estado misto previa uma magistratura e, se, em 1641, tratava-se esta de um rei, em 1660, era um Conselho de Estado, escolhido pela legislatura.

Por óbvio, nem o povo como um todo nem o rei e seu séquito exerciam o poder político decisivo no Estado misto; este papel estava reservado para "os homens mais nobres, mais dignos e mais prudentes", segundo afirma em *Da Reforma*. Também é evidente que essas palavras não se referem a uma aristocracia portadora de títulos de nobreza que governa por meio de uma câmara dos lordes, pois não há câmara dos lordes na nação livre, e Milton desdenhava a ideia de um título que confere nobreza a seu possuidor. Ao mencionar os homens mais nobres, mais dignos e mais prudentes, referia-se aos homens verdadeiramente notáveis por seu caráter e por seu serviço público. "A tais homens completos e cidadãos escolhidos", aconselhou Cromwell na qualidade deste último como legislador ou pai fundador, "sem dúvida é possível confiar devidamente os cuidados de nossa liberdade. ..."[10] Aludia a homens para quem o serviço público não era um meio de granjear poder, posição ou riqueza, mas um dever sagrado. "E que governo mais se aproxima deste preceito de Cristo, se não uma nação livre, onde aqueles que são mais preeminentes são servos perpétuos e labutam pelo público à sua própria custa e negligenciam seus próprios negócios; todavia, não se elevam acima de seus irmãos, vivem em sobriedade com suas famílias, caminham pelas ruas como os outros homens, pode-se lhes dirigir a palavra livremente, com familiaridade, de modo amistoso, sem adoração."[11] Podem-se encontrar tais homens entre o "tipo mediano", pois – e mais uma vez Milton concorda com Aristóteles – "os demais são, via de regra, desviados, por um lado, pelo luxo e pela riqueza, por outro, pela carência e pela pobreza, do caminho que leva à excelência e do estudo das leis e do governo".[12]

Está definido, então, a quem Milton confia o poder político decisivo na nação livre: não a um "indivíduo particular" ou ao povo, mas a uma verdadeira aristocracia a ser encontrada entre os homens da classe média; é necessário, agora, verificar como a colocaria em prática. Os homens mais hábeis e mais nobres governarão com o consentimento ou, como afirmou em 1641, com "plena aprovação e sufrágio" do povo, e exercerão seu governo, de início, através de um Conselho Geral ou legislatura. "Pois o fundamento e a base de qualquer governo justo e livre (posto que tantas vezes sofreram

9 *Ready and Easy Way*, *Works*, VI, 120, 122.
10 *Second Defense*, *Works*, VIII, 235.
11 *Ready and Easy Way*, *Works*, VI, 120.
12 *Defense of the English People*, *Works*, VII, 393.

os homens por confiar tudo a uma só pessoa) é um conselho geral dos homens mais competentes, escolhidos pelo povo para, vez por outra, deliberarem acerca dos assuntos públicos para o bem comum." Diferente da república romana descrita por Políbio, este órgão legislativo não só promulga as leis, angaria e gere as receitas públicas e, em geral, atua como um órgão legislativo, mas também controla o exército e a marinha. Além disso, elege, dentre seus próprios membros, assim como de fora, um Conselho de Estado, um órgão executivo ou magistratura, que lida com "assuntos particulares com maior sigilo e prontidão...". Finalmente, há o governo local, organizado em cada condado do país e que exerce os poderes de um tipo de nação subordinada e, em particular, com o pleno poder de eleger juízes e aplicar a justiça.[13] Eis, então, os elementos de um estado polibiano misto: a monarquia, ou magistratura, personificada no Conselho de Estado; a aristocracia representada pelo Conselho Geral ou legislatura; e a democracia representada pelo processo eleitoral, especificamente pela eleição dos funcionários locais e, mais importante, dos membros do Conselho Geral. Estas são as instituições da nação livre, um estado construído com vistas a atingir algum tipo de equilíbrio.

Mas que tipo de equilíbrio? Seria um equilíbrio do legislativo contra o executivo, contra o judicial, ou seja, uma divisão do poder a fim de evitar que qualquer indivíduo ou qualquer grupo se torne demasiado poderoso? Ou seria um equilíbrio da monarquia e da aristocracia e da democracia, o poder de cada um sendo exercido através de uma das instituições constitucionais? Não há, naturalmente, um monarca, mas há uma magistratura; não há uma assembleia popular independente, mas o povo (ou pelo menos alguns deles) vota. Em que sentido seria este um estado equilibrado? A resposta a esta pergunta exige, no mínimo, uma análise mais detalhada dos fatores institucionais em questão.

Os homens mais hábeis governam com o consentimento do povo, mas esse consentimento é expresso somente na eleição do Conselho Geral e das autoridades locais. Milton pesou a possibilidade de equilibrar o Conselho Geral com uma assembleia popular, ou outra instituição popular, tal como os éforos espartanos ou os tribunos romanos, mas rejeitou a ideia porque "esses remédios ou pouco beneficiam o povo, ou os levam a tal licenciosa e desenfreada democracia, que, *in fine*, arruinaram-se por seu próprio poder excessivo".[14] Com base na experiência da república romana, que, acreditava, degenerou na tirania de Sula porque o povo, não contente em ter apenas seus tribunos, obteve o controle sobre a escolha, primeiro, de um, depois de ambos os cônsules, depois dos censores e pretores, Milton rejeitava as assembleias populares em favor somente do sufrágio democrático, ou sufrágio quase democrático. Seu julgamento maduro dissuadiu-o da possibilidade de equilibrar classe contra classe pelo equilíbrio de instituição contra instituição: a tentativa de fazê-lo conduzia ou a uma constituição totalmente impopular ou a uma democracia desenfreada, mas não a um estado equilibrado.

13 *Ready and Easy Way*, *Works*, VI, 125-26, 144.

14 *Ibid.*, p. 130.

Contudo, o sufrágio não se revela democrático e, mesmo se o fosse, a máquina eleitoral parece ter sido concebida para minimizar a influência das pessoas comuns. Os membros do Conselho Geral são selecionados por uma série de comissões eleitorais que utilizam uma lista de candidatos fornecida, de início, por uma espécie de colégio eleitoral. "Outra maneira [de obter um equilíbrio] será bem qualificar e aperfeiçoar as eleições: não confiar tudo à balbúrdia e aos gritos da multidão rude, mas permitir que apenas aqueles entre eles que são adequadamente qualificados nomeiem quantos desejarem; e, dentre esses, outros de melhor estirpe escolham um número menor com mais critério, até que, após uma terceira ou quarta filtragem e refinação da escolha mais rigorosa, só restem escolhidos aqueles que perfazem o número devido, e parecem, pela maioria das vozes, os mais dignos."[15] Além disso, o elemento democrático da constituição se mostra de particular fraqueza, e não chega a ser suficiente para contrabalançar o poder da aristocracia no Conselho Geral, quando damos a devida atenção para o fato de que este conselho, o principal órgão a governar sob a constituição, é eleito em perpetuidade. Exceto quando da "morte ou ausência" de um membro, não haverá eleições depois da original. Milton prefere um parlamento perpétuo (e é somente com grande relutância que admite a impopularidade e a inviabilidade desta configuração e aceita em substituição uma assembleia da qual um terço dos membros são eleitos anualmente) uma vez que a necessidade de escolher parlamentos sucessivos gera comoções, novidades, mudança – isto é, instabilidade – em particular porque os parlamentares recém-eleitos darão início a mudanças somente para terem algo a fazer, ou aparentar terem algo a fazer. Como o Conselho Geral é, ao mesmo tempo, o "fundamento e principal pilar de todo o Estado", fazer mudanças desnecessárias é por em perigo toda a estrutura.

Milton tinha consciência de que esta constituição seria alvo de ataques por sua suposta falha em posicionar salvaguardas em torno dos interesses do povo, e ressaltou que uma dessas salvaguardas seria eleger homens confiáveis para o conselho, homens para exercer um governo justo, o que poderia ser feito por um eleitorado bem-informado (sem levar em conta, aparentemente, o número de pessoas em sua composição). Neste ponto, é possível discernir uma diferença importante entre Milton e os escritores políticos que ensinaram que, por meio de dispositivos como um estado misto, mas querendo dizer com isso uma divisão ou equilíbrio de poder, os homens poderiam construir uma nação indestrutível, cuja viabilidade não dependeria, de modo algum, da presença de cidadãos de bom caráter. A nação livre de Milton pretendia a imortalidade,[16] mas sua excelência e durabilidade dependiam da presença de homens de bom caráter; de fato, dependia totalmente do governo de homens verdadeiramente virtuosos. A educação desses homens não poderia ser deixada ao acaso, mas deveria ser assumida como um

---

15 *Ibid.*, p. 131. Milton não especifica o método de eleição de funcionários locais, mas parece que aqui, também, a "nobreza e os principais representantes da pequena nobreza" exerceriam o real poder. *Ibid.*, p. 144.

16 "Esta é a oportunidade, agora mesmo a estação na qual podemos criar uma nação livre e firmá-la para sempre no país." *Ibid.*, p. 125.

dever público primordial: "Dar ao povo maior aptidão para a escolha, e aos escolhidos maior aptidão para governar, será reparar nossa educação corrupta e defeituosa, a fim de ensinar ao povo a fé, não sem virtude, temperança, modéstia, sobriedade, parcimônia, justiça; não para admirar a riqueza [o princípio da sociedade comercial] ou a honra [o princípio da monarquia]... mas para que cada um dedique seu bem-estar e felicidade privados à paz, liberdade e segurança públicas."[17] É um problema identificar quem ou que instituição ensinaria ao povo "a fé, não sem virtude", devido à noção que tinha Milton da relação adequada entre Igreja e Estado, embora, como veremos, seja fácil resolver o aparente problema por meio de seu entendimento da formação moral e da liberdade cristã. Decerto, está evidente em *Of Education* (Da educação), com seu esboço de reforma educacional, e em *A segunda defesa*, onde apelou a Cromwell, como legislador, para que "melhorasse as condições para a educação e moral da juventude",[18] porque proporcionar a formação moral é um dever público. A excelência e a durabilidade da nação livre, então, não dependiam de dispositivos institucionais, por mais que corretamente planejados, mas do caráter dos homens que a compõem. Assim, a verdadeira salvaguarda dos interesses do povo não consistia em um equilíbrio das instituições, mas em seu caráter e no caráter dos homens que governam.

Milton fez uma concessão apenas. "Porém, para evitar qualquer desconfiança, o povo... realizará suas várias assembleias ordinárias... nas cidades principais de cada condado [e essas serão tão eficazes] para a obtenção de sua liberdade, quanto uma numerosa assembleia de todos formada e convocada a propósito com a mais cautelosa rotação [isto é, com as eleições mais frequentes]." Estas assembleias locais terão o poder de "declarar e publicar o seu consentimento ou discordância pelos deputados dentro de um prazo limitado enviado ao Grande Conselho. ..."[19] Isso não significa que cada condado tenha poder de veto sobre as decisões tomadas pelo Conselho Geral, mas que a maioria dos municípios deve concordar com as decisões.

Essas são as instituições do Estado misto ou nação livre, uma forma de governo exercido pelos mais sábios homens em todas as eras de modo a ser o mais nobre e mais justo, "o mais conveniente para toda a liberdade devida e partilhado com igualdade", e também uma forma de governo "claramente recomendada, ou melhor, comandada pelo nosso próprio Salvador...".[20] É uma forma de governo não só derivada dos ensinamentos dos sábios da antiguidade clássica e que segue um modelo encontrado no passado inglês, como é também uma forma de governo comandada por Cristo. Mas a indagação permanece: que tipo de equilíbrio atinge? Se esta configuração tem o intuito de instaurar um equilíbrio entre os diversos poderes do governo, o legislativo, o executivo e o judiciário, foi concebido equivocadamente. Basta um momento de reflexão sobre o método de seleção do executivo para revelar a falta de verdadeiro

17 *Ibid.*, p. 131.
18 *Second Defense*, *Works*, VIII, 237.
19 *Ready and Easy Way*, *Works*, VI, 132, 144.
20 *Ibid.*, p. 119.

equilíbrio e até que ponto o legislativo é o poder absoluto. Isso é perfeitamente correto, avalia Milton, porque, apesar da relevância de que o poder executivo seja exercido por homens que não participem da legislatura, o poder legislativo é supremo.[21] Decerto, se esta configuração atinge um equilíbrio entre a aristocracia e a democracia, não o faz por encastelar cada classe em uma fortaleza institucional, mas, ao contrário, por meio da regulação do direito de voto. A este respeito, se assemelha menos ao que em geral se considera como o estado misto de Políbio do que à comunidade política de Aristóteles, o governo da classe média levado a efeito principalmente por meio de uma moderada proporcionalidade, de acordo com os bens possuídos, para o direito ao voto.[22] Com isso se pretende produzir um sufrágio amplo o bastante para conquistar a popularidade e, assim, espera-se, conquistar a estabilidade, mas limitada de tal forma que minimize o poder total da multidão, pois, como disse Milton, nada é mais natural que "os inferiores cedam aos superiores: não a quantidade à quantidade, mas a virtude à virtude, e a sabedoria à sabedoria".[23] A monarquia não encontra lugar nessa mistura, e a única divisão de poder se encontra no quase-federalismo, porque Milton, como Platão e Aristóteles antes dele, sabia que o poder não pode ser dividido entre as classes. "... o equilíbrio, portanto, [deveria] ser definido de modo tão preciso que preservasse e mantivesse a devida autoridade em ambos os lados, no Senado bem como no povo",[24] e isso é impossível. Dê ao povo 24 das tribunas e o povo acaba com os cônsules, censores e pretores também; tudo ou nada. O governo constitucional não é um equilíbrio de classe contra classe, mas uma mistura de aristocracia (ou oligarquia) e democracia, possibilitada pelo governo do "indivíduo mediano", Entre os "indivíduos medianos" encontram-se os "homens mais prudentes", os homens mais hábeis e virtuosos.

Embora seja claro que Milton devia seu modelo de governo constitucional aos escritores da antiguidade clássica, não é totalmente claro que tivesse compartilhado plenamente sua compreensão da finalidade desta constituição. É verdade. Políbio elogiara Licurgo pela introdução da estabilidade em Esparta, interrompendo assim o "ciclo regular de revoluções constitucionais", e Milton pediu, primeiro a Cromwell e, após a morte deste, ao general Monk, que imitasse Licurgo. Também é verdade que acreditava que, devidamente constituída, a nação livre duraria para sempre, ou seja, até que Cristo viesse para estabelecer a Sua nação. Porém, tanto para os antigos como para Milton, a estabilidade era apenas uma condição necessária às metas da vida política não era a finalidade da vida política e, portanto, concordavam que as instituições são formadas tendo em vista não só a estabilidade, mas seus fins. Pois, admitindo uma solução para o problema da sucessão, a constituição mais estável pode muito bem ser o governo absoluto de um só homem sobre uma população completamente degradada É quando examinamos os fins da vida política que Milton parece afastar-se de sua autoridades clássicas, e o motivo óbvio para isso parece ser o seu cristianismo.

21 *Eikonoklastes*, *Works*, V, 132.
22 Aristóteles, *Política*, 1294[b] 3-8.
23 *Second Defense*, *Works*, VIII, 153-155.
24 *Ready and Easy Way*, *Works*, VI, 130.

Não só questões religiosas em geral, mas questões de doutrina em particular, foram de importância decisiva para Milton, de modo que seus esforços para reformar a constituição da Inglaterra foram, pelo menos, igualados por seus esforços para reformar a vida religiosa dos ingleses, e seria difícil dizer a qual atribuía prioridade. Os bispos eram uma ameaça tão grande à constituição bem-ordenada quanto o rei, e uma ameaça muito mais imediata que a representada pelas pessoas comuns. Tal como o bispo de Roma não hesitara em capturar a cidade e tornar-se seu governante temporal, assim, temia Milton, os bispos ingleses imporiam sobre a Inglaterra um governo temporal tirânico. Os bispos e toda a instituição seriam abolidos. Não só o cristão é capaz de compreender a verdade das Escrituras, sem a assistência de um bispo, mas bispos dotados de poder político são uma ameaça à liberdade cristã. "... quantos fiéis e ingleses livres e bons cristãos têm sido obrigados a abandonar seu lar querido, seus amigos e parentes, a quem nada, além do vasto oceano, e os desertos selvagens da América, pode esconder e proteger da fúria dos bispos." O episcopado é um "cisto" no corpo da constituição, suas cerimônias e os tribunais eclesiásticos são "sanguessugas" que absorvem as receitas e as riquezas do país.[25] Milton escreveu tantas páginas dedicadas à reforma desses aspectos quanto sobre a reforma dos aspectos políticos.

No entanto, é difícil separar os dois em seu pensamento, isto é, falar de reforma política sem referência à reforma religiosa, e isso apesar do fato de que, segundo o próprio Milton, os dois poderes, eclesiástico e civil, são "totalmente distintos". Não seria inteiramente correto afirmar que percebeu só um problema, o da relação entre o eclesiástico e o civil. Contudo, o que precisava de reforma não era a Igreja somente ou o Estado somente, mas a relação entre eles. Assim, Milton aconselhou Cromwell a "deixar a Igreja para si mesma, e ter a prudência de se aliviar e aos magistrados desse encargo, que é a metade e, ao mesmo tempo, o mais longínquo de sua própria província. ...".[26] O que quis dizer com esta afirmação paradoxal talvez possa ser entendido a partir da dedicatória epistolar (dirigida ao Parlamento) de *A Treatise of Civil Power Ecclesiastical Causes* (Tratado do poder civil em causas eclesiásticas). Escreveu ali: "... tanto a nação como a religião, no longo prazo, se assim for, florescerão na cristandade, quando os que governam discernirem entre civil e religioso, ou quando aqueles que assim discernem forem aceitos para governar".[27] As questões religiosas não são exatamente uma preocupação da autoridade civil, como demonstram as atrocidades cometidas pelo arcebispo Laud e seus coadjutores, apoiados pelo poder do Estado; por outro lado, as questões religiosas são devidamente do interesse da autoridade civil em sentido negativo: é dever da autoridade civil manter a separação. Entretanto, Milton também pretende mais do que isso. Também indica que Cromwell, como legislador cristão, pode melhor fomentar a religião cristã – e é seu dever fazê-lo – ao estabelecer e manter uma separação entre os poderes civil e eclesiástico. Seu auxílio é necessário para estabelecer uma nação livre,

25 *Of Reformation in England, Works*, III, i, 48-49, 54.
26 *Second Defense, Works*, VIII, 235. Italics supplied.
27 *Works*, VI, 2.

e a nação livre, mais que qualquer outra forma de governo, promover á a liberdade de consciência, "que, acima de todas as outras coisas, deve ser para todos os homens a mais cara e mais preciosa. ...".[28] É difícil distinguir os ensinamentos religiosos de Milton de seus ensinamentos políticos porque suas reformas políticas são orientadas por sua doutrina religiosa, e, em menor escala, suas reformas religiosas são guiadas por considerações políticas. (Suas reformas políticas são projetadas, sem dúvida, tendo em vista a liberdade cristã, mas também existe uma liberdade civil, que independe da liberdade cristã, e que é ameaçada, entre outras coisas, por uma Igreja estabelecida. Com relação à liberdade civil, uma Igreja estabelecida é semelhante a uma nobreza com seus títulos nobiliárquicos, porque ambas oferecem recompensas com base em algo que não é o mérito e ambas limitam o acesso a posições elevadas por aqueles cuja única reivindicação é o mérito.) É a doutrina do cristianismo de Milton e, especificamente, sua doutrina da liberdade cristã, que origina a causa final ou finalidade e, portanto, a forma da constituição mista. A liberdade é a meta da vida política, sem levar em conta se é o objetivo reconhecido pela maioria de um povo em particular. Na verdade, Milton sabia que, em 1660, a "multidão irreverente" parecia estar "louca" pela restauração da monarquia, com sua pompa e sua religião tão hostis à liberdade, e que muitos que antes apoiaram a causa da liberdade passaram a ser "apóstatas zelosos". Porém, não era justo nem razoável que suas vozes "contra o fim principal do governo devessem escravizar a multidão inferior que poderia ser livre". Melhor e mais justo se a minoria "capaz e digna" obrigasse a multidão, se necessário, pela força das armas, "a manter... sua liberdade. ...".[29]

É complexa a ideia de liberdade de Milton, e não apenas porque, embora costume dividi-la em duas partes, liberdade espiritual (ou cristã) e liberdade civil, em determinado momento, na *Segunda defesa*, acrescente uma terceira, a liberdade doméstica ou privada, e se refira à *Areopagítica* como a obra onde trata não da liberdade civil, mas dessa liberdade doméstica. Tal complexidade é condizente com as dificuldades do tema. Em lugar algum se reduz sua obra a uma simples proposição, e nada do que escreveu corresponde às exigências para ser qualificado como um tratado sobre o assunto. O que mais se aproxima disso é a *Areopagítica*, que, reconhecidamente, trata de apenas um aspecto da liberdade. Como afirma Milton na *Segunda defesa*, há, em primeiro lugar, a liberdade no sentido de um meio para o fim, a virtude: "para formar e aumentar a virtude, o fator mais perfeito é a liberdade". Porém, na frase seguinte, apela a Cromwell para que "melhorasse as condições para a educação e moral da juventude",[30] protesto este suficiente para nos lembrar de algo que também aprendemos com a *Areopagítica*, que a nação livre não é uma sociedade pluralista. Sabemos, por exemplo, que a nação livre não tolera "papismo e superstição declarados", mas apenas "diferenças próximas, ou melhor, indiferenças". Ao cidadão da nação livre é assegurada a liberdade para se tornar virtuoso, mas não lhe é garantida a liberdade de definir a virtude da forma que lhe aprouver.

---

28 *Ready and Easy Way*, *Works*, VI, 142.
29 *Ibid.*, p. 140-141.
30 *Works*, VIII, 237.

Há, por outro lado, a liberdade no sentido negativo de ser livre de governo. A nação livre não exerce nenhuma autoridade em assuntos eclesiásticos, nem, como sabemos, exige o licenciamento de impressão, proporcionando, assim, uma liberdade de imprensa. O caráter limitado dessa liberdade, no entanto, pode ser melhor apreciado a partir do resumo que faz Milton sobre o argumento da *Areopagítica* em sua *Segunda Defesa*. "Finalmente, escrevi, seguindo o modelo de um discurso normal, a *Areopagítica*, a respeito da liberdade de imprensa, que a determinação do verdadeiro e do falso, do que deve ser publicado ou suprimido, não pode estar nas mãos dos poucos que podem ser encarregados da inspeção dos livros, homens em geral sem conhecimentos e de juízo vulgar, e por cuja licença e prazer, não se tolera que ninguém publique qualquer coisa que possa estar acima da compreensão vulgar."[31] Aqueles "que são inclinados à liberdade de investigação" têm liberdade para comunicar-se "sem a inquisição privada de qualquer censor absoluto", mas por sua própria conta e risco. A distinção de Milton é aquela feita mais tarde pelo direito comum, onde a liberdade de imprensa consiste em poder publicar, sem restrições prévias, "e não na liberdade de reprovação quanto a conteúdos criminosos, quando publicados".[32] Por último, o Conselho Geral, em parte devido à extensão dos poderes exercidos a nível local, promete restringir seu governo em particular à área das relações internacionais. Esta liberdade negativa é, ao menos, compatível com a liberdade cristã e, provavelmente, exigida por ela, a qual Milton define, em parte, como a liberação, através da agência de Cristo, "do governo da lei dos homens". Talvez se possa entender melhor o que isto significa a partir do seguinte trecho de *Tratado do poder civil em causas eclesiásticas*, escrito em 1659:

> ... o estado da religião sob o evangelho é muito diferente do que era sob a lei: existia então o estado do rigor, infância, escravidão, e obras, para todos os quais a força não era indecorosa; agora existe o estado da graça, maturidade, liberdade e fé; a todas as quais pertence a disposição e a razão, não a força: a lei foi, então, escrita em tábuas de pedra, para ser cumprida ao pé da letra, voluntária ou involuntariamente; o evangelho, a nossa nova aliança, no coração de cada fiel, deve ser interpretado apenas pelo sentimento de caridade e de persuasão interna: a lei não distinguia nenhum governo ou governadores da Igreja e da nação, mas os sacerdotes e levitas julgavam em todas as causas não só as eclesiásticas, mas também as civis. ... o que, sob o evangelho, é proibido a todos os ministros da Igreja. ...[33]

Esta passagem serve para introduzir a liberdade em seu sentido elevado.

Os homens podem acreditar que são livres, podem gabar-se de que são livres, e podem de fato ser livres no sentido negativo, mas ainda podem ser escravos. Podem ser escravos no aspecto decisivo de serem incapazes de usar corretamente a liberdade negativa que lhes é dada, e são escravos se desconhecem o certo e o errado, ou se acham

31 *Ibid.*, p. 133-135.
32 Blackstone, *Commentaries*, IV, xi, 13.
33 *Works*, VI. 25.

que o poder consiste em violência, ou a dignidade em "orgulho e altivez". São escravos se "esmorecidos pelo luxo", se controlados por sua luxúria, e não por sua razão, se, em suma, como Milton deixa muito claro na *Segunda defesa*, não são senhores de si mesmos. Não basta a liberdade da lei. "A menos que sua liberdade seja daquele tipo que não pode ser conquistada, nem retirada pelas armas; e só ela é tal, que, emergindo da piedade, justiça, temperança, *in fine*, da verdadeira virtude, fincará raízes profundas e firmes em suas mentes; podeis ter certeza, não faltará quem, mesmo desarmado, logo vos privará do que vos gabais de ter conquistado pela força das armas."[34] A liberdade que não pode ser nem obtida nem perdida pela força das armas e a liberdade de que dependem todas as outras liberdades é a liberdade cristã, na plena acepção do termo. Esta é a liberdade que só é conhecida pelo homem verdadeiramente livre, e esta é a liberdade que constitui o objetivo ou meta da vida política.

Tal liberdade só se tornou possível através de Cristo, porque foi Cristo quem mudou a condição do homem de "legal para evangélica", de uma condição de "servilismo para com Deus" e de para com a lei de Deus para uma condição em que o homem é autorizado a exercer uma faculdade que compartilha apenas com Deus. Na verdade, esta é uma liberdade para "servir a Deus", mas é uma liberdade para servir a Deus "segundo a melhor luz que Deus plantou em [alguém] para esse fim",[35] e o que isso significa, de fato, é a liberdade para buscar a verdade. A verdade veio ao mundo com Cristo, "e foi a forma perfeita mais gloriosa de se observar", porém, mais tarde, foi partida em mil pedaços. A liberdade do homem consiste em procurar esses pedaços, o que significa a busca pelo desconhecido pelo que é conhecido. Não é apenas a liberdade do homem que consiste nesta vida de busca da verdade, mas também a dignidade ou a virtude do homem. Pois, em todas as coisas, Deus direciona suas dádivas "não a uma credulidade indolente, mas à diligência constante, e a uma busca incansável da verdade. ...".[36] Por em prática a liberdade cristã é buscar a verdade dentro dos limites das Escrituras, aquele que procura sendo guiado pelo Espírito Santo, e buscar a verdade dentro dos limites das Escrituras, guiado pelo Espírito Santo, "o qual homem algum pode ter certeza de que está a todo momento nele mesmo",[37] é buscar a verdade dentro de limites muito amplos. É quase buscar a verdade sem quaisquer limites.

Que este é o caso, fica evidente a partir da seguinte consideração: o modo como um cristão avalia o poder da razão desassistida dependerá, até certo ponto, do que considera como as consequências da Queda, da primeira desobediência do homem a Deus. Segundo Milton, o homem de fato perdeu o paraíso por sua Queda, mas a aquisição do conhecimento do bem e do mal elevou o homem acima do nível de sua existência anterior até um ponto onde se tornou mais parecido com Deus. A descrição

---

34 *Second Defense*, *Works*, VIII, 237-241.
35 *Ready and Easy Way*, *Works*, VI, 141.
36 *Christian Doctrine*, *Works*, XIV, 9.
37 *Treatise of Civil Power*, *Works*, VI, 6.

poética da expulsão do Éden por Milton não traz à memória a cena de angústia retratada, por exemplo, no afresco de Masaccio.

> Lágrimas vertem, mas logo as secam;
> Adiante se prostra o Mundo, onde encontrar
> Um abrigo, a Providência os guia:
> Mãos dadas, passos infirmes e lentos.[38]

Com a vinda de Cristo e a libertação da lei mosaica, o paraíso é recuperado, mas não o paraíso do Éden, pois esse estado original de inocência está irremediavelmente perdido. O homem já conhece o bem e o mal. O mundo, aliás, conheceu Sócrates, "o mais sábio dos homens", e até mesmo Cristo, que rejeita a oferta de Satanás do reino terrestre de Atenas, no auge do seu poder intelectual, reconhece a beleza intelectual da Antiguidade clássica. Rejeita-a, porque não é "a verdadeira sabedoria", mas "tendo sido construída sobre nada firme", é mera conjectura ou imaginação. É possível distinguir a vida do homem verdadeiramente livre, buscando a verdade dentro dos limites das Escrituras, guiado pelo Espírito Santo, da vida do filósofo da antiguidade pagã, mas não é fácil; não muitas questões em aberto para os últimos estão fechadas para Milton. Sem a liberdade de peneirar e coar "todas as doutrinas", afirmou, e pensar e escrever sobre elas, "segundo... a fé e persuasão individuais", os homens estão "ainda escravizados e, não, de fato, como anteriormente, sob a divina lei, mas, o que é o pior de tudo, ao abrigo da lei do homem, ou para falar de modo mais sincero, sob uma tirania bárbara".[39] Poucos pensadores pagãos atribuíam maior estima à vida do intelecto: pois o que é "mais agradável, o que mais afortunado que as conferências de homens instruídos e eminentes, tal como se diz ter realizado o divino Platão com muita frequência sob o famoso plátano.[40] A felicidade, para este cristão, consiste na amizade, e a amizade consiste em buscar a verdade juntos. É dever da nação livre promover isso, pois a nação livre é um "lugar de liberdade filosófica", como um dia se pensou que fosse a Inglaterra. A finalidade da vida política, que determina a forma da vida política, existe fora ou além da vida política.

As honras da nação livre premiam o conhecimento e educam seus cidadãos de tal forma que estejam preparados para buscar o conhecimento e, em consequência, para exercer a liberdade que Cristo lhes concedeu. A nação livre é erigida não somente sobre algumas instituições, mas sobre homens autogovernados, homens que aprenderam a governar a si mesmos. Quantos homens aprenderão a se governar e serão verdadeiramente livres, Milton não diz, embora queira que todos os homens tenham o direito de tentar.

---

38 *Paradise Lost*, XII.

39 *Christian Doctrine*, *Works*, XIV, p. 11-13.

40 *Seventh Prolusion*, *Works*, XII, 263-265.

Leituras

A. Milton, John. *The Ready and Easy Way to Establish a Free Commonwealth.*
Milton, John. *A Second Defense of the People of England.*
Milton, John. *Areopagitica.*
B. Milton, John. *Of Reformation in England.*
Milton, John. *Of Education.*
Milton, John. *The Tenure of Kings and Magistrates.*
Milton, John. *A Treatise of Civil Power in Ecclesiastical Causes.*

Baruch Spinoza

1632-1677

Spinoza foi o primeiro filósofo a redigir uma defesa sistemática da democracia, que consta de seu *Tractatus theologico politicus* (Tratado teológico-político), publicado em 1670. Esta defesa surge como uma consequência necessária da posição metafísica de Spinoza e de sua rejeição explícita da filosofia política tradicional. A enunciação mais detalhada dos fundamentos metafísicos do pensamento político está contida na *Ethica* (Ética), a obra magna de Spinoza, um estudo sobre a estrutura fundamental da realidade ou substância e, assim, da relação entre a existência humana e a ordem eterna. A rejeição, por Spinoza, da filosofia política tradicional é exposta de modo mais claro nas páginas de abertura do *Tractatus politicus* (Tratado político) e o induz a substituir o que considera como as concepções imaginárias e inúteis dos filósofos tradicionais pelas análises realistas e científicas das da vida política características de homens tais como, acima de tudo, Maquiavel.

Em certa medida, a metafísica científica de Spinoza preserva o aspecto da tradição política clássica segundo o qual uma ordem eterna subjaz e regula a ordem meramente humana. De acordo com o entendimento clássico, a ordem eterna primeiro se torna acessível por meio de uma análise desta ordem humana. Contudo, a análise de Spinoza, em harmonia com sua aceitação dos modernos procedimentos científicos, acarreta um descaso inicial da ordem humana, para que a ordem eterna possa se tornar visível. A observação dos fenômenos políticos, distintos da ordem, pretende eliminar a distorção da perspectiva meramente humana: os fenômenos políticos são registrados e analisados da mesma forma que os fenômenos de qualquer outra ciência. A ordem humana é, então, "deduzida" a partir da ordem eterna cientificamente revelada.

O elemento "clássico" no pensamento de Spinoza, podemos sugerir, constitui uma revisão do ponto de vista estoico de uma vertente da doutrina socrática: Spinoza continua a reconhecer a necessidade e a possibilidade de um aperfeiçoamento na ordem humana à luz da nossa visão da ordem eterna, mas combina esse reconhecimento com uma concepção estoica da relação entre o filósofo e a eternidade. Daí resulta uma curiosa combinação de "ativismo" socrático e "passividade" estoica. A satisfação filosófica resulta da contemplação da ordem eterna, da qual o homem é apenas uma parte, e em termos da qual suas preocupações sociais e políticas são tentações ilusórias

que o afastam da serenidade. Entretanto, a serenidade depende da reconstituição bem-sucedida da ordem social e política, ou humana.

A influência dos estoicos sobre Spinoza é visível na sua definição "metafísica" de liberdade, que, de acordo com seu determinismo, parece identificar a mais elevada forma de atividade como uma resignação passiva diante das consequências da ordem eterna. Na esfera política, embora seja verdade que Spinoza preserve o ativismo socrático mencionado anteriormente, transforma-o de uma atividade de cavalheiros para uma atividade de cientistas, ou de políticos decisivamente influenciados por uma compreensão científica das questões políticas. O cavalheiro que dá ouvidos ao filósofo é substituído, na esfera prática, pelo cientista político, com uma correspondente mudança nos ensinamentos políticos práticos. Na esfera prática, a liberdade é concebida como a expressão inteligente do poder humano. Contudo, o poder humano é explicado em termos de uma concepção geral do poder, uma concepção comum a todas as coisas existentes. A concepção comum de poder torna possível um método de estudo que é comum a todas as coisas. Por sua vez, a combinação da concepção de poder e do método de estudo produz a metafísica científica que se propõe a explicar os princípios fundamentais da realidade, os princípios que são comuns a todos os aspectos da realidade, seja ela humana ou eterna.

A nova metafísica científica transforma os ensinamentos políticos práticos porque se origina de uma nova concepção da natureza humana. Ao ignorar a perspectiva "meramente" humana, a metafísica científica explica o homem em termos que são comuns ao humano e ao não humano. O novo realismo científico se orienta pelo comum, por aquilo que os filósofos tradicionais teriam chamado de base. Assim faz porque esses elementos comuns podem ser dominados por seu método universal: a nova concepção oferece uma promessa de sucesso em dilemas políticos que não estava disponível para a visão por demais ambiciosa dos filósofos tradicionais. O domínio do poder, ele mesmo o maior poder, procede de forma idêntica tanto no mundo humano como no não humano. Spinoza é leitor de Maquiavel, que ensinava que a Fortuna poderia ser dominada por homens fortes, e mesmo que, através do desenvolvimento de um método eficaz, a natureza do homem (talvez a própria natureza) poderia ser modificada.

Tanto Spinoza como Maquiavel enfatizam sua intenção de estabelecer uma nova maneira que é útil porque é de grande eficácia, e eficaz porque parte de uma visão dos homens tal como são, não como se gostaria que fossem. Retirando do homem suas fantasias, começando com o homem tal como é na nudez de sua existência natural, a nova maneira é inferior à maneira (clássica e judaico-cristã) que "se perdeu" por ter metas demasiado elevadas. As alturas, ou a liberdade e a virtude baseadas no controle da natureza pela força humana, só podem ser conquistadas com um ponto de partida convenientemente baixo. Esse ponto de partida, por sua vez, prefigura a substituição da antiga elevação por um novo patamar. A nova, ou menor, altura reconhece a natureza degradada do homem, que se deve ao domínio da paixão sobre a razão. Para alcançar as alturas, a razão deve regular a paixão. A melhor forma de regular a paixão é a invocação de outras paixões: em suma, o homem só pode ser regulado pelos elementos que são comuns a todos os homens. A regulação dos homens se baseia, fundamen-

talmente, na aprovação daqueles que devem ser regulados. A concepção científica do poder e do método universal de análise nos leva, por meio de uma nova concepção do homem, a rejeitar a aristocracia clássica em favor da democracia.

A razão livre da paixão é a ciência. Esta libertação envolve uma mudança na concepção clássica de razão. A passividade estoica é transformada em um domínio ativo com base no entendimento da substância. Assim, o homem entra em conflito também com a religião tradicional, pois, da mesma forma, a religião aconselha a resignação à ordem eterna por intermédio da obediência à palavra revelada de Deus. A tentativa inicial de Maquiavel de libertar a razão da religião tradicional na esfera da política tem continuidade, tanto em Hobbes como em Spinoza, de forma similar: ambos tentam modificar as reivindicações da religião por meio de uma reinterpretação radical das Escrituras Sagradas.

Spinoza também conserva a admiração de Hobbes (e de Descartes) pela matemática como modelo para a nova razão através da qual falsas utopias serão substituídas por uma vontade de poder cientificamente regulada. Na aplicação da análise "matemática" à ordem humana, Spinoza decompõe esta ordem em seus átomos individuais de tal forma que o homem natural é estritamente pré-social. Para Hobbes e Spinoza, o estado de natureza é, portanto, caracterizado por um primado do indivíduo, isto é, a multiplicidade de indivíduos, cada um lutando para existir, na medida em que seu poder o permite, constitui o dado inicial. A sociedade emerge quando o homem, o indivíduo inteligente, reconhece as vantagens da união em concordância; reconhece que a sociedade, ou o instrumento criado pelo homem para a satisfação dos desejos, constitui, em geral, um aumento eficiente de seu poder individual.

Há, no entanto, uma diferença essencial entre o pensamento de Hobbes e o de Spinoza, o que se explica, pelo menos em parte, pela diferença em sua orientação metafísica. Hobbes dá continuidade à tradição materialista. A ordem inteligível, embora não inventada pelo homem, é uma interpretação humana da sequência ou padrão dos movimentos. A expressão científica dessa interpretação começa, e é deduzida, a partir de definições dos movimentos primários e das leis do pensamento por meio das quais essas definições podem ser combinadas. Contudo, o homem é, com efeito, um tipo de movimento que difere em sua estrutura interna de outros tipos de movimento. O homem, como o intérprete dos movimentos, não é explicado de todo em termos de movimentos não humanos. A importância do homem é indicada, na esfera política, pelo fato de que, por "direito natural", Hobbes quer dizer, em essência, o direito humano. Posto que a ordem é relativa à decisão do indivíduo de aceitar definições comuns, a autonomia decisiva do indivíduo nunca pode ser transformada por inteiro na segurança da comunidade.

Para Hobbes, a necessidade de autopreservação do indivíduo é mais primitiva que a sociedade e é, de fato, a condição para a sociedade, a filosofia e a religião. Desta forma, a autopreservação permanece, mesmo no seio da sociedade, sob uma forma que é comum a todos os indivíduos no estado de natureza. Contudo, para Spinoza, de acordo com a tradição estoica, a ordem eterna é anterior e independente do indivíduo, ou das decisões do indivíduo. Para Spinoza, a passagem do estado de natureza para a

sociedade política não é, em sentido algum – como é, pelo menos em parte, para Hobbes – a criação da ordem ou das condições de poder. A sociedade é, sim, a condição para a filosofia, ou para a descoberta da ordem. Assim, a filosofia, ao invés da paixão autônoma comum a todos os indivíduos, é, para Spinoza, a mais potente salvaguarda para a autopreservação do indivíduo.

Porque Hobbes preserva, na sociedade, a autonomia radical do indivíduo, cujo empenho apaixonado para existir interfere com o seu êxito em fazê-lo, é necessário contrabalançar este pluralismo natural e inexpugnável com um governo fortemente centralizado. Hobbes é monarquista para o bem do indivíduo; o monarca está em melhores condições do que os indivíduos para fornecer um remédio para o que subjaz a seu medo comum. Além disso, uma autonomia natural significa que os indivíduos são radicalmente iguais. Esta igualdade será preservada, da melhor forma, em uma comunidade que seja tão homogênea quanto possível, e em que o partidarismo seja limitado, se não totalmente eliminado. O monarca é um símbolo da igualdade entre as unidades sociais pelo próprio fato de ser a unificação de sua vontade social. Sua vontade, única e indissolúvel, é o reflexo da vontade de cada súdito individual enquanto igual a qualquer outro súdito. Assim, a monarquia é o mais seguro e, portanto, o melhor dos regimes.

Spinoza, por outro lado, concebe os indivíduos como a representação, a partir do ponto de vista humano, da articulação da ordem eterna em uma hierarquia de partes e todos. É, portanto, capaz de aceitar as diferenças naturais (distintas das convencionais) entre os homens como politicamente fundamentais. O caráter inexpugnável dessas diferenças naturais sempre exigirá uma variedade de tipos e funções dos homens na sociedade e, portanto, de opiniões, que não podem ser destruídas na unidade do poder governante, exceto ao custo de destruir a própria ordem social. Spinoza é, portanto, um defensor da democracia, na qual, em prol da filosofia (que protege os interesses de todos), a liberdade de expressão deve ser concedida a fim de refletir e satisfazer as diferenças naturais entre os homens. Na medida em que a democracia é a personificação dos ensinamentos filosóficos corretos, regulamentará as opiniões dos homens por meio de instituições religiosas, sociais e políticas, mas não insistirá em uma uniformidade de opinião.

Assim, o filósofo é, por natureza, o homem mais "elevado" porque é o mais poderoso e a melhor salvaguarda do poder de indivíduos não filosóficos. Entretanto, para que seja preservada a filosofia, o filósofo deve apoiar a democracia (que é, de fato, a manifestação de seus ensinamentos políticos). Caso contrário, quando a opinião é tiranizada, a filosofia é destruída pelo dogma e pela superstição. Por outro lado, para que a democracia seja preservada, deve apoiar a liberdade da filosofia. Os interesses da filosofia e da democracia coincidem quando ambos são corretamente definidos.

Já observamos que os ensinamentos políticos de Spinoza se destinam a ser uma dedução de sua análise da substância. Como Spinoza nos diz em *De Intellectus Emendatione* (Reforma do intelecto):[1] seu desejo seria de direcionar todas as ciências a um

1 Benedict Spinoza, *Improvement of the Understanding*, in *Works*, ed. van Vloten and Land (3rd ed.; 4 v. bound as 2; The Hague: Nijhoff, 1914.), I, 7. As citações que aparecem nesse capítulo foram traduzidas para o inglês pelo autor.

fim. O fim da ciência política é, portanto, idêntico ao fim das ciências naturais ou metafísicas. Os princípios fundamentais de todas as ciências são as propriedades da substância e, portanto, todas as ciências procedem de acordo com o método por meio do qual essas propriedades são descobertas. Visto que os homens fazem parte da substância, e, assim, são determinados por ela (Spinoza chama tais elementos de "modos"), podem-se deduzir as leis que regem seu comportamento a partir das leis gerais dos elementos ou modos da substância.

Ao igualar "direito" a "poder," e "poder" à luta de todos os modos para se conservarem, Spinoza, ao contrário de Hobbes, nega o caráter peculiarmente humano dos fenômenos políticos;[2] como vimos, o ponto de vista "humano" conduz a ilusões. É sob a perspectiva dessas equações que teremos de entender o *Tratado teológico-político*, no qual os princípios da ciência política são formulados com base em uma acomodação (explicitamente mencionada por Spinoza) à assunção (ilusória) de que o homem tem um *status* especial no universo. Isso também explica a preocupação acentuada de Spinoza com a teologia em um livro político, pois a base tradicional para acreditar no *status* especial do homem, e assim, para a propagação e preservação de ilusões anticientíficas, é (em sua visão) a religião. Na mesma perspectiva, entendemos também a observação de Spinoza de que toda a doutrina do *Tratado político* decorre da premissa de que o desejo de autopreservação é necessariamente universal.[3] Essa premissa é a causa imediata da atividade humana, de tal forma que, na apresentação científica da filosofia política, funciona como o meio-termo entre a substância e a estrutura das melhores formas de governo.

Todas as ciências devem ser estudadas utilizando-se o método que é aplicado em matemática; a este respeito, Spinoza segue o novo movimento na filosofia, exemplificado por Descartes. Só são aceitáveis as conclusões que tenham sido deduzidas de ideias adequadas (claras e distintas). As ideias são adequadas quando expressam a natureza de um modo, ou aspecto da substância, tal como é em si mesmo, ao invés de como se mostra para o homem. Por analogia com a matemática, a estrutura interna do modo, embora dedutível a partir das propriedades da estrutura mais geral da substância, pode ser entendida simplesmente tal como é, tal como se apresenta diante da luz de nosso entendimento, e não como algo que tende, ou parece tender, em direção a um fim ou um bem além de sua "coisitude" intrínseca, ou estrutura determinada.

Assim, Spinoza expulsa a teleologia da filosofia. A tentativa do filósofo para entender como são as coisas, como foram determinadas pelas leis da substância, não deve ser dificultada pelo fato de que o próprio filósofo seja determinado em sua busca do "fim" que é o entendimento. Para obter uma verdadeira compreensão da realidade, o filósofo deve ver as coisas como elas são, e não como se mostram para ele por causa da influência de suas paixões sobre a razão. Sem essa compreensão exata, não pode conquistar aquele domínio da realidade que suas paixões desejam.

2 *Ethics* I. iii. 6-9.

3 *Political Treatise*, II. iii. 18.

A compreensão dos fenômenos políticos é, portanto, diferente da ação política baseada na compreensão correta. Não há nenhuma razão ou finalidade nas propriedades da esfera, por exemplo, além da necessidade intrínseca à ideia de uma esfera, de que, se é que existe, deve existir de uma maneira específica. O mesmo é verdadeiro a respeito da humanidade. O estudo do homem, como um ramo da filosofia, se realiza da mesma forma que o estudo das esferas, pedras ou cavalos. Como diz Spinoza na *Ética*, "Vou examinar as ações e os apetites humanos do mesmo modo como se fossem uma questão de linhas, planos e sólidos."[4] A dedução matemática é a adequada para o estudo do homem tal como o é para o estudo das pedras. Mas as pedras não se envolvem em atividades políticas. A natureza racional do homem possui formas de expressão tanto científicas como não científicas. A forma de expressão não científica atinge seu pleno desenvolvimento na sociedade política, ou na organização do poder individual em termos de sentimentos e desejos subjetivos. Esse elemento subjetivo é, ele mesmo, condicionado pela tendência inerente ao homem de estabelecer uma falsa analogia entre sua própria atividade intencional e as atividades das coisas naturais. O homem atribui objetivos às atividades das coisas naturais e, com isso, desenvolve a religião, juntamente com a sua forma degenerada, a superstição.

O estudo científico dos fenômenos políticos exige um cuidadoso estudo da religião como a forma mais decisiva de condicionar o comportamento político nas sociedades pré-científicas. Da mesma forma, um apelo cientificamente construído para a mudança política radical deve ajustar-se às formas existentes de crenças religiosas subjetivas. O filósofo deve estudar as paixões humanas e suas modificações exatamente como se fossem propriedades da atmosfera, mas, também, deve analisar o lado prático da política do ponto de vista humano ou causal. Este ponto de vista, embora presente em ambos os tratados políticos, predomina no *Tratado teológico-político*, como fica logo evidente pelo fato de que contém o tratamento exaustivo que dá Spinoza à religião, um assunto que é abordado com pouca profundidade no *Tratado político*.[5] É essencial perceber que esta diferença entre os dois tratados é compatível com o fato de que a apresentação mais completa dos ensinamentos políticos de Spinoza encontra-se no *Tratado teológico-político*, precisamente porque se trata de uma combinação de considerações teóricas e práticas.

Duas questões são fundamentais para esses ensinamentos: (1) Com base na compreensão científica da natureza humana, qual é a forma do melhor Estado (*optima respublica*)? (2) Quantos homens podem ser convencidos a modificarem suas leis e costumes atuais a fim de fazer com que a sociedade corresponda mais de perto ao modelo do melhor Estado? O *Tratado teológico-politico*, mas não o *Tratado político*, tem como intuito persuadir, bem como instruir. A principal preocupação do *Tratado político* não é, de fato, apenas o melhor Estado, mas a questão mais prática relativa à melhor versão dos três principais tipos de governo: monarquia, aristocracia e demo-

4 *Ethics* I. iii. Preface.

5 *Political Treatise*, II. viii. 46.

cracia.[6] Consequentemente, sua ênfase maior sobre as leis e instituições positivas, em conjunto com uma franqueza inicial sobre o caráter científico dos objetivos e métodos da filosofia política, faz com que se assemelhe ao modelo atual de um trabalho teórico em ciência política – muito mais que o *Tratado teológico-político*. Porém, Spinoza não é um cientista político da atualidade; considera parte de seu empreendimento científico mobilizar os homens para uma conduta que seja justificada pela teoria. A filosofia política não é científica, a menos que seja útil. Assim, a obra mais teórica é a que induz os homens à atividade teoricamente correta.

O *Tratado teológico-político* é, do ponto de vista de Spinoza, seu tratamento teórico mais completo da filosofia política porque é o que menos se preocupa com as leis e instituições positivas e mais se preocupa com as motivações universais do comportamento humano. Em sentido um tanto semelhante, pode-se dizer que a *República* de Platão é uma descrição mais completa de sua teoria política do que as *Leis*, exatamente porque as *Leis* se preocupam mais com os detalhes da legislação do que com a natureza da alma humana. Mas o *Tratado teológico-político* é, obviamente, muito menos universal em sua intenção que a *República*. Para nossos propósitos aqui, o caráter "local" do tratado de Spinoza pode ser explicado como devido a sua acomodação à ampla influência das Sagradas Escrituras em sua época. Porque os homens agem movidos pela paixão e não pela razão,[7] só podem ser impulsionados a reconstruir as crenças religiosas, sobre as quais repousa a sociedade política, por uma modificação das paixões predominantes por meio da substituição criteriosa dos objetos que os satisfazem.

Assim, podemos compreender o exterior religioso do *Tratado teológico-político*. Spinoza simplesmente não pode rejeitar as Escrituras sem isolar-se daqueles a quem espera influenciar. O ponto de partida de qualquer apelo ao público deve ser, por necessidade, a situação histórica contemporânea. Contudo, os próprios fundamentos a partir dos quais a situação histórica contemporânea é avaliada transcendem essa situação. São os fundamentos da compreensão filosófica da natureza; na conhecida frase de Spinoza, o filósofo que se encontra nesta terra vê o mundo histórico *sub specie aeternitatis*. A mesma opinião pode ser expressa como segue. De acordo com Spinoza, a natureza humana funciona segundo princípios inteligíveis e invariáveis. Quando se compreende completamente a situação contemporânea, percebe-se que está enraizada na situação humana como tal. As raízes da situação contemporânea são os princípios da natureza humana, os quais não se alteram pela variedade de situações históricas. A correta análise teórica da sociedade e religião contemporâneas exige uma correta análise teórica da sociedade e da religião como tal. O livro político fundamental é um tratado teológico-político porque se baseia no reconhecimento de que a relação entre religião e política não é apenas um acidente da história, mas decorre da natureza do homem.

Passamos agora a uma análise mais específica dos dois tratados políticos. É negativa a ligação entre as duas obras: a ausência, no *Tratado político*, de um amplo debate

6 *Ibid.*, p. 31.
7 *Ibid.*, ii. 4-6.

acerca de religião. Entretanto, quando Spinoza politiza a religião, mesmo que não o faça de modo explícito, é possível deduzir essa atitude a partir de sua teoria da natureza humana. Os dois tratados são compatíveis entre si, bem como ambos são compatíveis com a *Ética*. Não é possível estabelecer, aqui, a forma precisa do conceito de religião de Spinoza; porém, é claro que jamais desafia a necessidade de religião que tem o homem. Pode-se concordar com a afirmação de que a *Ética*, como um todo, é a maneira como Spinoza apresenta a devoção de um homem livre. Em seus escritos políticos, deixa claro que há uma distinção entre a religião dos filósofos e a religião pública. No *Tratado político*, diz-nos que, embora deva ser permitida entre o povo a liberdade de diversidade religiosa, essa liberdade é restrita à crença e à devoção privadas. Porém, quando discute os direitos das autoridades supremas em geral, e a forma de uma aristocracia, em particular, Spinoza defende uma religião nacional, determinada pelo Estado e, portanto, com ritos públicos uniformizados. Durante todo o tratado, enfatiza o perigo que representa para a estabilidade do público uma diversidade de seitas religiosas e modos de devoção. Esta ênfase é característica do modo como Spinoza aborda cada aspecto da legislação política, e é consequência direta da sua concepção da natureza humana.

Posto que os homens são motivados a agir pela paixão, e não pela razão, seria loucura construir um Estado no qual a liberdade repousasse apenas em uma presunção de razão ou de boa-fé. As paixões primárias são o medo da dor e a esperança do prazer. Uma vez que o desejo mais profundo de todo homem é sua própria autopreservação, a luta para elevar ao máximo o prazer e minimizar a dor faz dos homens inimigos por sua própria natureza; ao medo e à esperança pode ser acrescentada a paixão básica do ódio. Quando os homens se unem para formar sociedades, em um esforço para salvaguardar a existência individual por meio do poder coletivo, nem por isso modificam suas naturezas, mas continuam a ser criaturas da paixão. Continuam a ser motivados pelo medo e pela esperança e, assim, o perigo do ódio persiste no seio da sociedade. Por este motivo, Spinoza alerta incessantemente para a necessidade de preservação da unidade dentro do Estado. É natural a associação política, mas uma de suas principais funções é conter a natureza passional do homem. A melhor maneira de conseguir isto será tirando-se proveito da primazia do medo e da esperança. O princípio do Estado é o desejo de autopreservação, e é por meio desse desejo que os homens devem ser levados à obediência.

Contudo, a ênfase na paixão, tanto no caso do indivíduo como do Estado, é compatível com a reivindicação de Spinoza para legislar de acordo com a razão e com sua crença de que os homens são livres somente quando obedecem através da razão e não pelo medo. O direito do homem é idêntico a seu poder, e seu poder é limitado pela paixão. Uma vez que a paixão só pode ser controlada por outras paixões, construir o Estado sobre esta fundação é ao mesmo tempo racional e propício à liberdade. A sociedade deve corrigir a condição do estado pré-político da natureza, onde os homens estão tão divididos pela paixão a ponto de não terem quase direito algum. A liberdade é a vida de acordo com a razão. De acordo com a influência clássica sobre seu pensamento, Spinoza concebe o Estado, em si, como uma expressão direta da ordem racional do universo. Assim, pelo menos em um sentido limitado, é razoável obedecer à lei na sociedade.

A própria sociedade existe como resultado de um acordo mútuo entre indivíduos para delegar o poder a uma autoridade soberana com o fim de reforçar a capacidade de autopreservação de cada homem. Dentro da sociedade, a vontade da autoridade soberana é, com efeito, a vontade do indivíduo razoável. Na melhor sociedade, a vontade do indivíduo é exteriorizada por meio das melhores ou o mais razoáveis leis. Desobedecer à autoridade soberana é contradizer a si mesmo, é não ser razoável, é ir contra os próprios interesses. Por causa da natureza egoísta e passional do homem, se cada cidadão tiver o direito de interpretar as leis, o interesse próprio desintegrará o Estado. Assim, cada um de nós está vinculado, em todas as coisas, à mente única da nação, mesmo quando consideramos iníquas suas decisões. A razão ensina a adquirir independência individual por meio de abdicar dela em favor da vontade do Estado. Em consequência, pode-se dizer, de fato, que o Estado mais poderoso e mais independente é constituído de acordo com os princípios da razão correta, que revelam qual meta é do interesse de todos os homens.

A necessidade de unidade, porém, não torna os homens escravos de uma tirania monolítica. Visto que a obediência se baseia no interesse próprio, é do interesse da autoridade soberana ser razoável: o Estado deve evitar causar indignação no povo. Não tem o direito de fazê-lo, pois não tem o poder de fazê-lo, uma vez que uma multidão desordenada e indignada constitui uma ameaça à força da autoridade do soberano. Assim como o cidadão razoável entenderá que sua liberdade depende de uma nação forte e unida, e que essa força e unidade em si não constituem um obstáculo à sua liberdade privada de pensamento e de crença, assim, também, a autoridade soberana em um Estado razoável entenderá que age errado quando procede de forma contrária aos ditames da razão.

Aqui, Spinoza não está contradizendo suas afirmações usuais de que a paixão é regida pela paixão e não pela razão. É razoável apelar para o interesse próprio, em vez de para argumentos religiosos ou filosóficos. O ato errado do soberano é aquele que acarreta sua própria ruína. Portanto, a autoridade soberana é obrigada a agir de tal forma que preserve o medo e a reverência entre a multidão desordenada. Embora o pacto social deixe de ser vinculatório quando transgride o interesse geral, Spinoza afirma expressamente que o direito de decidir quando isso ocorre repousa com exclusividade na autoridade soberana.[8] Somente a autoridade soberana tem o poder de saber o que é do interesse geral. No entanto, este poder é, ele mesmo, sujeito às limitações da paixão pública. A autoridade soberana age no interesse geral ao transformar a paixão pública em virtude e obediência, e isso é feito por meio de boas leis. As boas leis atendem melhor aos interesses de todos os cidadãos; portanto, são razoáveis e, por razoáveis, não devem ser temidas. Assim, a melhor nação conquista a obediência, não por medo, mas pela razão. "O melhor Estado é aquele onde os homens passam a vida em concordância, e as leis são mantidas invioláveis."[9] Deve-se entender que, por razão, até agora, Spinoza refere-se à ponderação dos interesses do indivíduo.

---

8 *Ibid.*, iv. 6.

9 *Ibid.*, v. 2.

O Estado de Spinoza, portanto, transforma a paixão em serva da razão por meio da compreensão racional da natureza passional do homem. A filosofia constitui o maior poder para todos os homens, embora seus ensinamentos devam ser apresentados de forma adequada para a mente do público. A filosofia é de interesse geral: não é exagero dizer que o fim último do Estado é a filosofia. A página de título do *Tratado teológico-político* nos diz que "a liberdade de filosofar" é necessária para a preservação da piedade e da paz pública. A liberdade do cidadão dentro do melhor Estado é a manifestação política da liberdade filosófica. Dentro do Estado, há uma unidade entre cidadão e soberano. Essa unidade depende de instituições racionais, que fazem dos magistrados os representantes políticos dos filósofos, tal como as instituições são a face pública da filosofia. Como diz Spinoza, "os homens são dirigidos de tal forma que acreditam que não são dirigidos, mas que vivem por seu próprio intelecto e sua própria opinião livre".[10]

Com base nisso, Spinoza rejeita a monarquia em favor da democracia. A democracia imita o estado de natureza ao limitar o direito dos principais magistrados à quantidade de seu poder. No estado de natureza, existe uma heterogeneidade natural de tipos humanos que subjaz à heterogeneidade nas quantidades de poder e é, ela própria, a expressão visível das articulações na estrutura da substância. Um homem não tem poder suficiente para governar o Estado: as monarquias são aristocracias camufladas. A heterogeneidade do estado de natureza é, em termos políticos, a condição para a desigualdade natural dos homens. Contudo, isso não significa que um homem (ou alguns homens) tem o direito de governar seus semelhantes. Uma vez que "direito" é equivalente a "poder", e o poder de qualquer homem sozinho é insuficiente para governar (para preservar a si mesmo de acordo com seus interesses), a característica politicamente significativa do estado de natureza não é a superioridade de um indivíduo em relação a outro, mas a variedade de tipos.

Essa variedade de tipos humanos não pode ser suprimida, tal como não se pode suprimir o caráter da própria substância. O desejo do indivíduo deve refletir-se na estrutura legal e institucional do próprio regime; caso contrário, os indivíduos não aceitarão a identidade entre sua vontade e a do Estado. O regime democrático, ou a síntese de tipos humanos que, em sua estrutura, se mantêm fiéis à diferença desses tipos, imita o estado de natureza. Porém, uma imitação não é uma identidade. Podemos dizer que o regime democrático racionaliza o estado de natureza, ou cumpre o que está implícito no estado de natureza. A variedade de tipos no estado de natureza contém uma desigualdade racional implícita que é diferente da desigualdade bruta ou física.

Para citar um exemplo simples: o homem que é capaz de dominar seus vizinhos pela força física no estado de natureza pode ser incapaz de lidar com as ameaças ao seu poder que transcendem o domínio da força bruta. O homem que tem força física superior é, na realidade, menos poderoso que o homem de maior inteligência. No entanto, tem poder suficiente para, em determinadas circunstâncias, destruir as condi-

10 *Ibid.*, x. 7.

ções não apenas para sua própria sobrevivência, mas para a sobrevivência daqueles que se sobrepujam a ele de outras maneiras. O regime democrático racional deve equilibrar os poderes da força e da inteligência, a fim de preservar os dois. Spinoza concebe este equilíbrio de tal forma que sua versão de democracia difere muito daquela da maioria dos autores atuais. Como seu tratamento do âmbito do poder soberano indica, Spinoza tende a enfatizar a liberdade das instituições em vez da dos indivíduos. Tende a conceber as instituições como a incorporação racional de controles sobre o poder irracional da multidão. Como consequência, a liberdade dos indivíduos tende a ser reservada para a esfera privada do regime, ao invés da pública.

Quando Spinoza avalia a inteligência política da multidão, aponta que, se esta pudesse moderar-se, e não julgar, quando são ignorantes, estariam mais aptos a governar do que a serem governados. Em sua discussão sobre a democracia no *Tratado político*, afirma que a palavra "democracia" não designa o conjunto de eleitores dentre os quais são escolhidos os que ocuparão os cargos, mas, ao contrário, indica que existem leis que determinam, de modo específico, quem terá direito a voto. Na própria concepção de democracia, a ênfase recai sobre as instituições e não sobre os indivíduos. De acordo com Spinoza, a principal diferença entre a aristocracia e a democracia consiste nisto: em uma aristocracia, o conselho governante aristocrático perpetua-se pela eleição de novos membros. Em uma democracia, todos os cidadãos têm direito a votar e exercer cargos. Contudo, as restrições de idade e de posses podem reduzir o número de cidadãos no conselho supremo da democracia a um número inferior ao dos que participam do conselho em uma aristocracia. Esta modificação, por si só uma expressão do modo conservador como Spinoza entende a democracia, é a única diferença essencial entre os dois conselhos. Quando Spinoza atribui à inexperiência a ignorância política da multidão, não está defendendo o liberalismo individualista, mas, ao contrário, a função educativa das instituições livres às quais os indivíduos são subordinados (e que os tornam verdadeiramente indivíduos).

Pode-se resumir o afastamento entre Spinoza e Hobbes pela constatação de que Spinoza passa da definição geralmente aceita de autopreservação para uma outra concebida com sutileza. Em nossa análise, acompanhamos essa transição do modo como uma implicação sutilmente entendida do estado de natureza vem a substituir uma generalização comumente aceita a partir da forma mais explícita do estado de natureza. A transição se torna politicamente evidente na rejeição de uma monarquia absoluta em favor de uma democracia conservadora (quase aristocrática). O princípio da democracia conservadora, que incorpora a relevância filosófica dessa transição, é a liberdade da filosofia: a filosofia é o poder de autopreservação sutilmente entendido.

A fim de manter a filosofia livre, isto é, poderosa, é preciso refletir, de modo correto, em nosso regime político, as espécies diferentes de tipos humanos. Visto que a filosofia é a compreensão da estrutura da substância, não pode prosperar se não tiver acesso a essa estrutura. Este acesso é obtido pela observação das diferentes espécies de instituições e atividades humanas; consequentemente, o regime político deve permitir

uma variedade de opiniões, como já foi indicado. É importante lembrar que o regime político tem como seu bem maior a preservação da filosofia. Pois isso não é, de modo algum, o mesmo que dizer que o bem maior é a "liberdade" do indivíduo. Esta última afirmação implica uma falta de ordem natural com base na qual se possam classificar os indivíduos. Spinoza não é cristão, nem liberal moderno, nem existencialista: a liberdade, para ele, só é possível sob a condição da filosofia e, portanto, no sentido mais completo, somente o filósofo é livre. A sociedade livre depende totalmente não da liberdade de expressão no sentido da expressão de alguém, mas da liberdade de expressão filosófica. Este é o coração do "conservadorismo" de Spinoza, o qual transparece de modo explícito no *Tratado teológico-político.*

Entretanto, devido às várias finalidades secundárias deste tratado (sendo a mais importante libertar a filosofia do controle religioso ou popular), a visibilidade explícita anteriormente referida é muitas vezes toldada e precisa ser apontada de modo explícito. O *Tratado teológico-político* é uma obra revolucionária. Por outro lado, Spinoza pretende introduzir mudanças práticas sem perturbar a ordem da sociedade. Pretende sua revolução como um substituto sem derramamento de sangue para as cruentas extravagâncias causadas pelo triunfo da superstição sobre a religião. A fim de fazer com que a nação altere seus costumes, é preciso apresentar-lhe instruções inteligíveis. Spinoza aceita a tradicional distinção entre a minoria dos filósofos e da esmagadora maioria da multidão não filosófica. O problema de falar na presença do vulgo, sem mencionar os filósofos em potencial que ainda estão sob a influência do vulgo, levou Spinoza a exercer grande cautela em meio a sua ousadia. Na visão de curto prazo, foi ineficaz sua prudência, mas, no longo prazo, parece ter tido surpreendente eficácia, como se pode avaliar por meio de um exame das mudanças nas interpretações de Spinoza durante os últimos 150 anos.

No tratado sobre a Reforma do Entendimento, Spinoza instrui seus leitores para falarem à multidão de forma inteligível e para se adaptarem, tanto quanto possível, à capacidade dos muitos. No *Tratado teológico-político*, aponta que o vulgo inclui todos aqueles que não sejam ao menos filósofos em potencial; juntamente com o vulgo estão todos aqueles sujeitos às mesmas paixões que o vulgo.[11] Spinoza pede aos homens desse tipo que não leiam seu livro, mas é óbvio que este pedido não pode ser uma imposição. Decerto, o livro se dirige aos líderes da multidão, pois é através desses líderes que a própria multidão pode ser transformada. Spinoza, ao comentar sobre a forma literária da Bíblia, pondera que, para instruir uma nação (ou a humanidade), é preciso "ajustar ao máximo os motivos e as definições de seus ensinamentos à capacidade plebeia, que constitui a maior parte do gênero humano". Contudo, é este exatamente o objetivo do *Tratado teológico-político*: alterar as opiniões da humanidade a respeito da religião e ensinar uma nova doutrina política. No sentido mais geral, o tratado como um todo é uma acomodação para o entendimento comum; com certeza, em relação a questões acerca das quais os muitos mais se preocupam.

---

11 *Theologico-Political Treatise*, II, v, p. 92.

Por óbvio, os filósofos são livres, como indivíduos particulares, para fazer as correções necessárias a fim de discernir de modo mais claro os ensinamentos teóricos; mas, exatamente porque assim o fizeram, apresentarão seus discursos e ações públicas às leis da república defendida nos ensinamentos teóricos. Desta forma, devemos distinguir entre os aspectos do *Tratado teológico-político* que se destinam a convencer o vulgo, aqueles que expressam os princípios da melhor república, e aqueles que descrevem a própria república. No terceiro caso, jamais devemos esquecer as palavras de Spinoza na passagem crucial relativa à liberdade de expressão e de pensamento: "Ninguém pode agir contra os decretos do poder soberano e, no entanto, mantê-lo seguro; mas sobre todas as coisas se pode pensar e julgar e, em consequência, até mesmo falar, desde que se fale ou pense única e exclusivamente a partir da razão, e não por malícia, raiva ou ódio, e que não se tente introduzir nada no Estado unicamente pela autoridade deste decreto".[12]

Para obter a melhor república, deve-se, primeiro, purificar a religião, por motivos que já foram discutidos. Quinze dos vinte capítulos do *Tratado teológico-político* são dedicados a esta tarefa. A excessiva complexidade da argumentação contida nesses capítulos impede que aqui se apresente mais que um resumo deles. Enquanto entendermos com clareza as razões para a complexidade do assunto, há justificativa para que, em uma introdução ao pensamento político de Spinoza, limitemo-nos a sua concepção simples, porém fundamental, da religião e sua relação com sólidos princípios políticos.

Por uma questão de persuasão, Spinoza, de início, aceita a origem divina das Escrituras. Percorre, entretanto, um caminho que vai de um começo convencional até um final pouco convencional. As Escrituras devem ser estudadas de maneira análoga ao estudo da natureza. Em contraste com a posição de Maimônides, os princípios para a interpretação das Escrituras devem ser estabelecidos a partir das Escrituras em si, e não de uma posição filosófica anterior. Quando nos aproximamos da Bíblia sem tendenciosidade, constatamos que os pontos de vista especulativos expressos pelos profetas são como as opiniões contraditórias e inadequadas de outros não filósofos. A análise científica das Escrituras, baseada em dados históricos, linguísticos e biográficos e o estudo detalhado das contradições internas e dos erros na compilação das próprias Escrituras nos libertam da ideia de que a Bíblia tem autoridade sobre questões especulativas. Contudo, os ensinamentos morais das Escrituras são os mesmos em todos os lugares e são de fácil compreensão. Os profetas discordam quanto às questões especulativas, mas estão em perfeita harmonia no que se refere à Lei Divina da moralidade. A este respeito, prefiguram os cidadãos da melhor república. A Lei Divina, como os ensinamentos universais evidentes das Escrituras, deve ser o fundamento de nossa compreensão das Sagradas Escrituras.

A verdadeira religião tem autoridade apenas sobre a ação; qualquer religião que pretenda exercer a autoridade teórica é superstição: "O fim da filosofia nada mais é que

12 *Ibid.*, xx, p. 306.

a verdade; da fé, no entanto, como demonstramos amplamente, o fim nada mais é que a obediência e a piedade."[13] Já que "obediência" significa obediência à lei de Deus, o conteúdo da obediência é determinado pela definição de piedade. O que é piedade? A resposta, derivada das Escrituras, é clara, distinta e simples. Primeiro, a piedade exige um número mínimo de proposições teóricas, como, por exemplo, que existe um Deus onipotente, do qual depende nossa salvação. Segundo, que a verdadeira virtude consiste inteiramente no amor a Deus e ao próximo. O amor de Deus se expressa pelo amor ao próximo (e por se conformar às modalidades públicas do culto). Amar o próximo é respeitar direitos. Posto que seus direitos são determinados pela lei positiva, a piedade não só exige que obedeçamos às leis do Estado, mas consiste em tal obediência.

Os verdadeiros ensinamentos das Escrituras têm sido interpretados de modo a praticamente equiparar a piedade à obediência às leis e ao patriotismo. Ao restringir a autoridade da religião à moralidade (cujas regras precisas são definidas pela ordem política), Spinoza libertou a razão dos perigos da superstição sem destruir os resultados benéficos da fé. Demonstra que a razão e a revelação estão de acordo, tanto a respeito do conteúdo da moralidade ou da religião, como também quanto ao sentido em que independem uma da outra e no sentido em que estão relacionadas. A aliança universal, que substituiu a aliança especial entre Deus e os judeus (por meio da qual temos conhecimento inato de Deus como fonte da moralidade), é a manifestação religiosa dessas ideias inatas das quais a razão deduz os princípios da moralidade. Finalmente, é só a revelação que fornece ao homem a prova de que sua salvação depende da obediência a esses princípios. Posto que, de acordo com o argumento político de Spinoza, os princípios da moralidade são expressos de modo mais apropriado nas leis do melhor regime, a religião, de fato, fornece provas de que a piedade consiste em estrita obediência à ordem política correta e, de modo mais geral, a seu o governo legalmente constituído.

Nos capítulos finais do *Tratado teológico-politico*, Spinoza demonstra que os ensinamentos políticos acerca da razão natural estão em harmonia com a moralidade revelada, como mencionado anteriormente. A razão natural nos ensina o *jus naturale*, que é próprio de todo ser finito. A atividade tem origem na luta pela autopreservação. Por exemplo, os peixes usam a água e devoram os peixes menores por direito natural, o que vem a ser simplesmente uma expressão do ser determinado. Conforme opina Spinoza, "a natureza, tomada de forma absoluta, tem direito absoluto a todas as coisas que pode obter ou fazer. Em outras palavras, o direito natural é coextensivo com o poder".[14] Assim, no estado de natureza, é impossível transgredir: nada do que se pode fazer é proibido, pois todas as ocorrências são naturais. A transgressão só é possível em uma sociedade como violação da lei. A transgressão é uma violação do desejo fundamental de autopreservação. Ou seja, o homem é, por natureza, um animal político, porque a sociedade política é necessária para a sobrevivência e a perfeição humanas. A sociedade

13 *Ibid.*, xv, p. 249.
14 *Ibid.*, xvi, p. 258.

é criada pela razão e é o instrumento pelo qual a razão se refina. A perfeição da razão é a perfeição do homem, como tal: a perfeição de seu poder. A fim de aperfeiçoar seu poder, o homem é impelido, não apenas a formar sociedades, mas a encetar esforços para entender e efetivar a melhor sociedade.

É racional moderar o próprio comportamento de acordo com as circunstâncias. Os homens possuem uma variedade de naturezas, e isso, juntamente com o fato de que tão poucos são filósofos, exige que a melhor sociedade se ajuste à natureza da maioria. Uma acomodação fundamental deste tipo é o reconhecimento de que todos os homens são movidos por seu cálculo de bens (prazer) e males (dores), mas que poucos são capazes de fazer tais cálculos com precisão. O pacto social no qual se baseia o melhor regime só pode ser preservado por um apelo ao autointeresse: "todos têm, por natureza, o direito de agir com malícia, tampouco estão obrigados a respeitar seus pactos, a menos que na esperança de um bem maior ou pelo medo de um mal maior".[15] Spinoza precisa demonstrar, tanto para os poucos e (em certo sentido) para os muitos, que seu melhor regime tem tão grande capacidade de assegurar os bens que faz da desobediência uma contradição ao interesse próprio.

De acordo com a primazia do interesse próprio, Spinoza formula sua preferência por uma democracia. O Estado existe para o bem do indivíduo, mas é por causa do indivíduo que subordina a individualidade ao poder comum. Em seu capítulo sobre a aristocracia no *Tratado político*, Spinoza afirma que é correto tratar todos os cidadãos como iguais, porque é desprezível o poder de cada um, em relação a todo o Estado. A mesma concepção de igualdade se aplica à democracia. Cada indivíduo cede todo o seu poder ao Estado, a fim de que a democracia seja "uma reunião coletiva de homens que, coletivamente, têm o maior direito a todas as coisas em seu poder". Quer "de espírito livre ou por medo da maior punição",[16] cada cidadão será, a partir daí, obrigado a obedecer à autoridade soberana. Se todas as pessoas concordam em transferir todos os seus poderes para um governo que expresse a vontade de todos, então todos participam do autogoverno. Isso nada é além de providenciar a própria autopreservação. Como a democracia satisfaz o desejo natural ao ser compatível com a variedade de naturezas que têm um objetivo geral comum, a democracia é preferível a outros regimes.

Uma característica marcante da democracia de Spinoza é a que dá ao poder soberano o direito de "promulgar as leis que desejar sobre a religião".[17] Spinoza não pretende, obviamente, abolir a religião. Quer, sim, evitar que o Estado seja sujeito aos "diversos julgamentos e paixões de todos. ...".[18] Além disso, quando é concedido poder político aos clérigos, este tende a corrompê-los, em detrimento tanto da Igreja como do Estado. A forma da democracia deve ser tal que equilibre a necessidade de

---

15 *Ibid.*, p. 261.
16 *Ibid.*, p. 262.
17 *Ibid.*, p. 268.
18 *Ibid.*

harmonia e estabilidade públicas com a excelência da liberdade privada de expressão, pensamento e crença. O direito da autoridade soberana de promulgar legislação religiosa decorre do direito natural do Estado de supervisionar todas as questões relativas à autopreservação de seus cidadãos. Este direito é expresso sob a forma de um contrato segundo o qual o poder soberano é o único responsável pela articulação dos códigos legais; mas suas ações devem, é claro, ser moderadas pelo perigo de perder o poder. Spinoza discute esta questão, juntamente com a relação entre governantes e sacerdotes, no âmbito de uma análise da primeira comunidade judaica estabelecida por Moisés.

A partir dessa análise, Spinoza deduz doutrinas políticas específicas. De forma alguma deveria a primeira comunidade judaica ser copiada em sua totalidade, uma vez que não é mais válida a aliança exclusiva com Deus sobre a qual se baseava. As novas exigências que se seguem a partir da aliança universal são simbolizadas pela observação de Spinoza de que a constituição judaica é inútil para Estados que desejem relações internacionais. As doutrinas a serem aprendidas a partir do estudo da nação judaica podem ser resumidas da seguinte forma: (1) deve haver uma separação entre as funções religiosas e políticas; (2) as questões especulativas não devem ser solucionadas pela Lei Divina, pois a religião deve consistir em ações apenas; (3) o poder soberano deve ter todo o direito de decidir o que é lícito e o que não é; (4) mais mal do que bem decorre de uma mudança na forma de governo. A terceira conclusão é importante o bastante para merecer um capítulo inteiro. "A religião adquire a sua força como lei somente a partir dos decretos do soberano. Deus não tem reinado especial entre os homens, exceto na medida em que reina através dos governantes temporais."[19] Não se pode legislar sobre a piedade interior; a piedade externa manifesta-se pela justiça e pela caridade. Deus não pode ser concebido como legislador; Seus preceitos tornam-se lei somente por meio da mediação da autoridade devidamente constituída.

Apesar do poder que tem o soberano de legislar como bem lhe aprouver no que diz respeito à religião, Spinoza ressalta que a liberdade de crença religiosa é necessária para o bem-estar do próprio poder soberano. Com efeito, tal ênfase é idêntica à defesa que faz Spinoza da liberdade de expressão. É impossível a supressão de pensamento; muito melhor permitir a discussão da maioria dos assuntos que forçar os homens ao facciosismo secreto. Visto que o fim verdadeiro do governo é a liberdade, os homens devem ser livres para discutir até mesmo as leis, desde que não cheguem a incitar a rebelião. A liberdade para discutir as leis é inseparável da liberdade de discussão religiosa e a liberdade de discussão, em geral, é necessária para o progresso das artes e das ciências. A saúde da filosofia depende de tal liberdade. Há desvantagens na liberdade de expressão, mas as vantagens são muito mais relevantes. Não se deve esquecer, no entanto, que tal liberdade não é ilimitada. Os cidadãos que são mais capazes de raciocínio e discurso especulativos se absterão, devido a ponderações acerca do bem privado e público, de defender doutrinas que contradizem as leis e costumes públicos. Assim, o interesse e a razão se combinam para

---

19 *Ibid.*, xix, p. 295.

proporcionar um equilíbrio entre a liberdade e a moderação. A prova da legitimidade do discurso é, portanto, a lei. Visto que a lei deve ser preservada, a ação deve submeter-se à censura da lei. A censura é tanto direta como indireta, dependendo do grau de compreensão do cidadão individual, isto é, de seu poder de falar e pensar. Dado que o poder é equivalente ao direito, a liberdade e o arbítrio são compatibilizados.

A virtude política judaica é um dos elementos no melhor regime de Spinoza, mas não é suficiente. Seu defeito pode ser resumido na observação de Spinoza de que os judeus desprezavam a filosofia, e que, para eles, a vida era uma longa escola de obediência à complexa lei que os distinguia de todos os outros homens. O cristianismo, por outro lado, pode ser usado para demonstrar que o caráter apolítico da religião deixa espaço para a especulação filosófica. Tanto filósofos como apóstolos argumentam de modo racional; o *logos* do cristianismo pode ser comparado ao *logos* da filosofia, mas não se pode fazer o mesmo com a lei ou *nomos* do judaísmo. A virtude da obediência, portanto, sofre de um defeito intrínseco que deve ser sanado pela possibilidade da filosofia. Apesar de sua síntese de elementos do judaísmo e do cristianismo, Spinoza é capaz de evidenciar que cada um em separado, quando interpretado de modo correto, é equivalente a sua definição da verdadeira religião universal.

Observamos, no início, que a diferença entre o *Tratado político* e o *Tratado teológico-político* estava no relativo silêncio do primeiro a respeito da religião. Deve estar claro, agora, que há uma segunda diferença fundamental entre os dois tratados. O *Tratado teológico-político* se ocupa do *status* político da filosofia, o que não é o caso do *Tratado político*. Para Spinoza, este interesse não pode ser separado de um interesse pela religião e, em última análise, pela superstição. O tratamento completamente adequado da ciência política é, então, aquele que lida com o modo como a filosofia deve ser preservada da corrupção supersticiosa da religião. A defesa da democracia é, em essência, uma defesa das condições que tornam possível o desenvolvimento da filosofia. Os detalhes da concepção de democracia de Spinoza, cuja caracterização mais fundamental talvez seja o equilíbrio acima mencionado entre liberdade e moderação, expressam seu entendimento da impossibilidade de separar a liberdade do perigo.

A filosofia política de Spinoza tem interesse especial, hoje, porque combina a aceitação da ciência moderna com a tradicional concepção da função normativa da filosofia. Assim como Maquiavel e Hobbes, Spinoza acreditava que entendera de modo correto a natureza do homem e, portanto, que sua análise da situação política constituía o único ensinamento político verdadeiro. Tal como Descartes e Hobbes, Spinoza não via contradição entre a matemática e o modo matemático de raciocínio, por um lado, e, do outro, a possibilidade de construir uma filosofia detalhada, uma filosofia que expressaria a verdade sobre os princípios de cada aspecto da experiência do homem. Em um sentido político mais imediato, a versão de democracia de Spinoza, além de sua importância histórica, nos recorda, de forma detalhada e luminosa, as dificuldades que devem ser enfrentadas por todos aqueles que amam a liberdade e, em particular, a impossibilidade de preservar a liberdade quando está ausente um amor pela especulação.

Leituras

A. Spinoza, Benedict. *Theologico-Political Treatise*, in *The Chief Works of Benedict Spinoza*. Trans. with an introduction by R.H.M. Elwes. New York: Dover, 1951. Preface, chaps iv, vi-vii, xii-xx.
Spinoza, Benedict. *Political Treatise*, in *ibid.* Chaps i-v, viii.
B. Spinoza, Benedict. *Theologico-Political Treatise*, in *ibid.* Chaps i-iii, v, viii-xi.
Spinoza, Benedict. *Political Treatise*, in *ibid.* Chaps vi-vii, ix-xi.
Spinoza, Benedict. *Ethics*, in *ibid.* Bk I, appendix; bk III, preface; bk IV, propositions 7, 37 (scholium 2).
Spinoza, Benedict. *Epistle 50*, in *ibid.* (para Jarig Jellis; numeração de acordo com a edição de van Vloten).

JOHN LOCKE

1632-1704

No início de *Two Treatises of Government* (Dois tratados sobre o governo),[1] John Locke usou as seguintes palavras para descrever a doutrina política de Sir Robert Filmer, autor de quem discordava com veemência: "O sistema [de Filmer]... nada mais é do que isso: *Que todo governo é monarquia absoluta.* E a fundação sobre a qual ergue seu pensamento é esta: *Que nenhum homem nasce livre.*"[2]

Os ensinamentos políticos de Locke podem ser expressos em termos opostos, com similar brevidade, desta forma: *Todo governo é limitado em seus poderes e existe somente pelo consentimento dos governados.* A fundação sobre a qual ergue seu pensamento é esta: *Todos os homens nascem livres.*

O tema da liberdade humana caracteriza as obras mais relevantes de Locke para a compreensão de seu pensamento político: em *A Letter Concerning Toleration* [Uma carta sobre a tolerância] 91689), escreveu sobre a liberdade religiosa; nos *Dois tratados sobre o governo* (1690), sobre a liberdade política e, em *Some Considerations of the Con-*

---

1 No codicilo de seu testamento, Locke referiu-se a várias edições de *Two Treatises of Government* impressas durante sua vida como "todas muito incorretas". Antes de sua morte, preparara pelo menos um exemplar correto, da terceira impressão, para ser utilizado pela editora para a impressão de futuras edições. (Um desses exemplares, com correções nas margens e acréscimos com a própria letra de Locke e de seu assistente, está agora sob a posse do Christ's College, Universidade de Cambridge.) Nas edições a partir de 1713, esse texto corrigido serviu de base para a maioria das impressões; porém, por algum motivo desconhecido, no final do século XIX, os editores voltaram a utilizar o texto da primeira edição. Muitas edições em circulação nos Estados Unidos e na Inglaterra seguem este texto "muito incorreto". As exceções mais destacadas são John Locke, *Two Treatises of Government*, e Robert Filmer, *Patriarcha*, ed. Thomas I. Cook (New York: Hafner, 1947); John Locke, *The Second Treatise of Government*, ed. Thomas P. Peardon (New York: Liberal Arts, 1952); e John Locke, *Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett (Cambridge: Cambridge University Press, 1960).
Todas as citações de *Two Treatises* neste capítulo são de uma fotocópia do texto do Christ's College; tomei a liberdade, porém, de americanizar a grafia e modernizar a pontuação do texto em inglês. Naqueles trechos em que o exemplar de Christ's College não é claro, consultei a edição de Laslett e seu aparato crítico de tanta utilidade. Os leitores constatarão que os trechos apresentados aqui diferem somente em poucos aspectos dos textos das três edições citadas acima (mas veja-se o n. 9, *supra*).

2 *First Treatise*, sec. 2.

sequences of the Lowering of Interest and Raising the Value of Money [Algumas considerações sobre as consequências da redução dos juros e da elevação do valor do dinheiro] (1691), sobre a liberdade econômica. Cada uma dessas obras constitui uma instrutiva análise do princípio da liberdade humana; contudo, visto que este princípio tem sua afirmação mais completa e mais política em *Dois tratados*, este capítulo se restringirá a uma descrição e análise dessa obra.

O Livro I de *Dois tratados* – em geral referido como *First Treatise* ou *Of Government* (Primeiro tratado sobre o governo), obra hoje de publicação infrequente e leitura rara – dedica-se primordialmente a uma discussão e refutação da tese defendida por Filmer de que os reis governam por um direito divino herdado de Adão. O Livro II de *Dois tratados* – em geral denominado *Second Treatise* ou *Of Civil Government* (Segundo tratado sobre o governo civil), muitas vezes publicado e lido como se fosse uma obra à parte – começa com um breve resumo da argumentação do *Primeiro tratado*; tendo refutado o princípio do direito divino, que, então, muitos consideravam como o fundamento do poder dos príncipes, Locke reconheceu sua responsabilidade em explicar o que considerava ser a verdadeira base do governo.

A investigação de Locke começa com a grande pergunta: O que é o poder político? Responder a essa questão – "entender corretamente o poder político" (§ 4)[3] e explicar a "verdadeira extensão, origem e finalidade do governo civil"[4] – é a maior preocupação do *Segundo Tratado*. É-nos apresentada primeiro uma definição:

> O *poder político*, então, considero como o direito de elaborar leis com pena de morte e, consequentemente, todas as penalidades menores para a regulação e preservação da propriedade, e de empregar a força da comunidade na execução de tais leis e na defesa da nação contra danos externos, e tudo isso somente para o bem público [§ 3].

Entretanto, somos logo informados de que, para entender essa definição, devemos primeiro considerar "em que estado todos os homens estão naturalmente", e que se trata este de "um estado de perfeita liberdade" e de "um estado também de igualdade". A liberdade natural deriva da igualdade natural,

> nada havendo mais evidente de que criaturas da mesma espécie e classe, promiscuamente nascidas com todas as iguais vantagens da natureza e o uso das mesmas faculdades, também devem ser iguais umas às outras, sem subordinação ou sujeição [§ 4].

Porém, embora esse estado de natureza seja um estado de liberdade, "todavia não é um estado de permissividade. ... O estado de natureza tem uma lei da natureza que o governa, que obriga a todos" (§ 6). A liberdade natural do homem não deve ser entendida no sentido de que os homens não são refreados por qualquer lei, pois "em todos os estados de seres criados capazes de leis, onde não há lei, não há liberdade" (§ 57).

---

3 Todas as referências no texto deste capítulo são feitas a seções do *Segundo Tratado*.

4 Frontispício de *Two Treatises*.

"A liberdade natural do homem é... ter apenas a lei da natureza a governá-lo", "não estar sob qualquer restrição além da lei da natureza" (§ 22).

> E a razão, que é essa lei, ensina a toda a humanidade que apenas a consulte que, sendo todos iguais e independentes, ninguém deveria prejudicar a outro em sua vida, saúde, liberdade ou posses. ... E, estando equipados com faculdades similares, compartilhando tudo em uma comunidade de natureza, não se pode supor qualquer subordinação entre nós que possa autorizar-nos a destruir um ao outro, como se fôssemos feitos para o uso um do outro, como as classes inferiores de criaturas são para o nosso [§ 6].

Assim, os ditames da lei da natureza, no estado de natureza, parecem muito diferentes do que antes nos ensinara Hobbes. Segundo este, o estado de natureza é um estado de guerra, "de todo homem contra cada homem". Porém, Locke não equipara os estados de natureza e da guerra, ao contrário, fala de uma

> nítida diferença entre o estado de natureza e o estado de guerra, os quais, por mais que alguns homens os tenham confundido, são tão distantes entre si quanto distam um do outro um estado de paz, boa vontade, assistência mútua e preservação e um estado de inimizade, malícia, violência e destruição mútua [§ 19].

Desta forma, nossa primeira impressão do estado de natureza de Locke é de homens que vivem juntos em amizade, nos primórdios da humanidade, antes do advento da sociedade civil, usufruindo da liberdade e igualdade naturais em um ambiente de paz e boa vontade, sob o benéfico governo da lei da natureza.

Contudo, examinemos, agora, em maior detalhe, os principais elementos desta primeira impressão. O que é o estado de natureza? Até que ponto é pacífico? E qual é a lei da natureza que o governa?

Ao examiná-lo mais de perto, nossa primeira observação é de que o estado de natureza não se limita à condição original, pré-política do homem. Na verdade, quando Locke responde, pela primeira vez, à pergunta acerca de o estado de natureza ter sempre existido, o exemplo que oferece não é, de modo algum, o dos homens pré-políticos, mas o de homens que são políticos em essência e em uma intensidade inusitada:

> Com frequência é perguntado, como uma forte objeção, onde estariam, ou estiveram um dia, os homens, em tal estado de natureza? Para o que pode bastar como resposta, pelo momento, que, como todos os príncipes e governantes de governos independentes em todo o mundo estão em um estado de natureza, é óbvio que ao mundo nunca faltou, nem nunca faltará, quantidades de homens naquele estado [§ 14].

Todos os príncipes e governantes – homens civilizados que vivem em uma relação civil com muitos outros homens – estão no estado de natureza. Um exemplo subsequente é o de um suíço e um índio, pelo menos um deles um homem com experiência política, reunidos nas florestas da América; diz deles Locke, "estão *perfeitamente* em um estado de natureza, em referência um ao outro" (§ 14, grifo nosso). Se, como vemos, a expressão "estado de natureza", por vezes, não está relacionada à condição do

homem pré-político, o que, então, em termos precisos, é o estado de natureza? Locke fornece esta breve definição:

> Homens vivendo juntos segundo a razão, sem um superior comum na Terra com autoridade para julgar entre eles, é este *propriamente o estado de natureza* [§ 19].

O estado de natureza é mais abrangente do que uma descrição da condição do homem antes do advento da sociedade civil. É uma forma específica de relacionamento humano; sua existência, quando ocorre, não tem relação com o grau de experiência política dos homens que nele estão; e pode existir em qualquer momento na história da humanidade, incluindo o presente: "onde quer que haja um grande número de homens, *não importa de que maneira estejam associados*, que não tenham... poder decisório a quem apelar, lá ainda estão no estado de natureza" (§ 89, grifo nosso).

Utilizando os termos da definição do estado de natureza, podemos derivar uma definição de seu oposto. Seria este um estado de homens que convivem, tendo um superior comum na Terra com autoridade para julgar entre eles. Em outras palavras, o oposto do estado de natureza é a sociedade civil:

> Aqueles que estão unidos em um corpo e têm uma lei estabelecida comum e um corpo de magistrados a quem apelar, que tem autoridade para decidir controvérsias entre eles e punir os infratores, estão em uma sociedade civil uns com os outros; mas aqueles que não têm em comum essa possibilidade de recurso, quero dizer, na Terra, ainda estão no estado de natureza... [§ 87].

Assim se esclarece melhor o sentido em que não se devem confundir o estado de natureza e o estado de guerra. Não são idênticos, todavia não se opõem. A distinção entre eles reside no fato de não serem coisas do mesmo tipo. Seria tão errado confundir o estado de natureza e o estado de guerra, quanto seria confundir a sociedade civil e o estado de guerra; tal confusão revelaria um entendimento equivocado de suas definições, pois a definição do estado de guerra não inclui o termo essencial ("um superior comum") das definições tanto do estado de natureza quanto da sociedade civil.

As palavras que definem o estado de guerra introduzem um elemento completamente diferente, ou seja, o uso da força sem direito, sem justiça, sem autoridade. "O uso da força sem autoridade sempre coloca aquele que a usa em um estado de guerra" (§ 155); "é o uso injusto da força que, portanto, põe um homem em estado de guerra com outro" (§ 181); "todo aquele que usa a força sem direito... coloca-se em um estado de guerra com aqueles contra quem assim a usa..." (§ 232). E, finalmente, "é tal força *apenas*" (§ 207, grifo nosso) que estabelece o estado de guerra; ou seja, a existência do estado de guerra não depende da presença ou ausência de um juiz comum:

> A falta de um juiz comum dotado de autoridade coloca todos os homens em um estado de natureza; a força sem direito sobre a pessoa de um homem constitui um estado de guerra, *tanto onde existe, como onde não existe, um juiz comum* [§ 19, grifo nosso].

Posto que o uso da força sem direito define o estado de guerra, o seu oposto, o estado de paz, seria definido como a condição de homens que vivem juntos onde não há uso da força sem direito (ou a mesma coisa, onde a força é usada apenas com direito). Agora, podemos afirmar integralmente o sentido em que diferem o estado de natureza e o estado de guerra:

1. O estado de natureza se caracteriza pela ausência de um juiz comum e pela ausência de qualquer lei exceto a lei da natureza.

2. A sociedade civil, o seu oposto, é caracterizada pela presença de um juiz comum com autoridade para aplicar a lei civil. Então, além disso, quer no interior do estado de natureza ou na sociedade civil:

3. O estado de guerra existe se a força for usada sem direito.

4. Ou o estado de paz, o seu oposto, existe se não houver uso da força sem direito.

Isso significa que, no estado da natureza, e também na sociedade civil, pode algumas vezes prevalecer um estado de paz, outras vezes, um estado de guerra; e que não importa que tenhamos distinguido com toda nitidez entre o estado de natureza e o estado de guerra, não eliminamos a questão essencial: haverá guerra no estado de natureza?

Porém, antes de nos voltarmos a essa pergunta, precisamos, primeiro, compreender como pode existir o estado de guerra no seio da sociedade civil, onde existe um juiz comum com autoridade para impedir o uso da força sem direito. Na realidade, pouco antes de afirmar que um estado de guerra pode existir "tanto onde existe, como onde não existe um juiz comum", Locke oferece uma definição que parece dizer o contrário, que parece excluir o estado de guerra da sociedade civil:

> Contudo, a força, ou um propósito declarado de força, sobre a pessoa de outro, ***onde não há superior comum na Terra*** a quem apelar por socorro, é o estado de guerra... [§ 19, grifo nosso].

A solução desta dificuldade reside no fato de que, mesmo na sociedade civil, o poder da autoridade civil não pode estar sempre em vigor:

> Assim, um ladrão, a quem não posso causar dano, exceto pelo recurso à lei, por ter-me roubado tudo o que possuo, posso matar quando me ataca para roubar apenas meu cavalo ou casaco, porque a lei, que foi feita para a minha preservação, quando não se pode interpor para garantir a minha vida contra a força presente, a qual, perdida, é incapaz de reparar, permite-me minha própria defesa e o direito de guerra, uma liberdade de matar o agressor, porque o agressor não me dá oportunidade de recorrer a nosso juiz comum... [§ 19].

O estado de guerra só pode existir no seio da sociedade civil quando se torna ineficaz a força do juiz comum. É como se as partes – apesar de serem concidadãos que se encontram na estrada do rei – estivessem, pelo momento, no estado de natureza,

sem um juiz comum para resolver suas diferenças. Assim, constatamos que o estado de guerra só pode ocorrer na sociedade civil na mesma medida em que o estado de natureza pode ocorrer na sociedade civil. Para falar de modo preciso, não pode existir o estado de guerra onde a autoridade civil está presente e aplica de modo eficaz a lei da sociedade. O estado de guerra só pode ocorrer na ausência dessa autoridade civil; o estado de guerra só pode existir no estado de natureza ou em algo que temporariamente se aproxime dele. O que aparenta ser o estado de guerra na sociedade civil, ao contrário, trata-se disso: o estado de guerra no estado de natureza no seio da sociedade civil. O estado de natureza é "o estado em que todos os homens estão naturalmente"; a sociedade civil é uma invenção humana que, em geral, obscurece o fato inescapável de que o estado de natureza perdura, pelo menos em parte, e é inextirpável. Como veremos adiante, Locke faz uso deste conceito de reincidência do estado de natureza e do estado de guerra na sociedade civil; é nesses termos que afirma o direito de resistir ao exercício do poder arbitrário e tirânico. Assim, Locke pode falar da ocorrência do estado de guerra na sociedade civil e, também, sem se contradizer, falar de a "sociedade civil ser um estado de paz entre aqueles que a ela pertencem, de quem o estado de guerra é excluído..." (§ 212).

Da forma anteriormente descrita, a guerra pode, de fato, ocorrer na sociedade civil, bem como no estado de natureza – no entanto, com essas diferenças decisivas: é mais provável estourar a guerra no estado de natureza do que na sociedade civil e, uma vez iniciada, é também mais difícil que cesse ali porque a força não pode dar lugar à "justa determinação da lei" (§ 20), como ocorre na sociedade civil.

Voltemos, agora, ao exame do estado de natureza, no sentido mais restrito e mais revelador da condição original, pré-política, do homem, e indaguemos mais uma vez: Haverá guerra nesse estado? Das inúmeras passagens que poderíamos citar, talvez as que se seguem sejam suficientes para sugerir uma resposta para a pergunta:

> Admito com facilidade que o governo civil é o remédio adequado para as inconveniências do estado de natureza, que decerto serão grandes quando os homens puderem ser juízes em causa própria, pois é fácil imaginar que aquele que foi tão injusto, que causou mal a seu irmão dificilmente será tão justo que condenará a si mesmo pelo dano [§ 13].

O estado de natureza "não será tolerado" devido aos "males que necessariamente decorrem dos homens serem juízes de suas próprias causas". No estado de natureza, "todos têm o poder executivo da lei da natureza" (§ 13) e, embora a lei da natureza seja "compreensível e clara para uma criatura racional e um estudioso dessa lei" (§ 12), "todavia os homens, sendo induzidos por seus interesses, bem como ignorantes por falta de estudo da mesma, não estão aptos a acatá-la como uma lei vinculadora para si mesmos em sua aplicação a suas causas específicas" (§ 124).

Se o poder executivo da lei em qualquer Estado cair nas mãos de homens ignorantes e tendenciosos que a aplicam erroneamente contra outros e se recusam a aplicá-la a si mesmos, diferiria, de forma significativa, a aplicação da lei nesse Estado

do emprego da força sem direito? Locke fornece muitas passagens semelhantes para apoiar a conclusão de que o estado de natureza será muitas vezes indistinguível de um estado de guerra.

Contudo, essa conclusão não parece compatível com a descrição anterior do estado de natureza ("homens vivendo juntos segundo a razão") a menos que cogitemos a possibilidade de que Locke incutia em seus leitores a muito estranha doutrina de que a razão, por vezes, aconselha os homens a matarem outros homens. A conclusão também parece contradizer o ensinamento da lei da natureza de que "ninguém deve prejudicar outro quanto a sua vida, saúde, liberdade ou propriedade" (§ 6). Qual é, então, a lei da natureza e quais são as obrigações que ela impõe?

As obrigações da lei da natureza são apresentadas de duas maneiras. Todo homem é obrigado a preservar a si mesmo, e todo homem é obrigado a preservar toda a humanidade:

> Cada um, como é obrigado a preservar a si mesmo e a não abandonar sua posição intencionalmente, assim, por razão igual, quando sua própria preservação não estiver em jogo, deveria, tanto quanto possível, preservar o resto da humanidade, e não pode, a menos que seja para fazer justiça a um infrator, tirar ou prejudicar a vida, ou o que contribui para a preservação da vida, a liberdade, a saúde, a integridade física ou os bens de outrem [§ 6].

Nesta citação, temos declarações diretas e explícitas de obrigações altruístas de moderação nas relações com nossos semelhantes, mas, como vemos, não lhes faltam ressalvas. Quando não há juiz comum, estará, muitas vezes, "em jogo" a "própria preservação" de um homem? Quando isso acontecer, qual será, então, sua obrigação? Até que ponto será ele capaz de agir de modo a "preservar o resto da humanidade"? Que fatores o guiarão quando tentar "fazer justiça a um infrator"? Pela lei da natureza, "é obrigado a preservar a si mesmo"; também tem o dever de, "tanto quanto possível, preservar o resto da humanidade". Entrarão em conflitos esses dois deveres?

Muitas passagens indicam que existe uma surpreendente ligação estreita entre a autopreservação e a obrigação de preservar toda a humanidade. Em exemplo após exemplo, o cumprimento do dever de preservar os outros é associado ao direito de matar outro homem que ameace ou possa ameaçar a própria preservação de um indivíduo. Aquele que me agride deve ser tratado como incapaz de se associar a seres humanos, como um animal selvagem, como, portanto, uma ameaça para toda a humanidade. É

> razoável e justo que eu tenha o direito de destruir o que me ameaça com a destruição; pois, pela lei fundamental da natureza, devendo o homem ser preservado tanto quanto possível, quando tudo não pode ser preservado, deve ser preferida a segurança dos inocentes: e pode-se destruir um homem que faz guerra consigo, ou que tenha descoberto uma inimizade a seu ser, pela mesma razão que pode matar um lobo ou um leão... [§ 16].

Nesta formulação, não parece haver qualquer conflito entre o dever de preservar a si mesmo e o dever de preservar toda a humanidade, tanto quanto possível. Contudo, é óbvia a possibilidade de mau juízo se um homem for forçado a julgar não só "quem

faz a guerra contra ele", mas também quem tem "uma inimizade para com o seu ser", e, com base nesse julgamento, destruí-lo. Assim, um zeloso esforço para cumprir a obrigação de preservar o resto da humanidade pode, na prática, ser indistinguível de uma preocupação excessiva com a autopreservação e pode, ela própria, na ausência de outras restrições, tornar-se uma ameaça à paz e à preservação de outros.

A agressão contra os outros é, de fato, uma violação da lei da natureza: expõe todos a um perigo maior; põe em risco a preservação. Se for mal compreendida a lei da natureza, como o será por aqueles que não a estudam, ou seja, por aqueles que, impulsionados por seu forte desejo de autopreservação, não avaliam suficientemente a importância da situação de paz geral para sua própria preservação, a destruição da vida será o resultado geral.

É profunda a conexão entre a lei da natureza e o desejo de autopreservação. "O primeiro e mais forte desejo de Deus plantado no homem, e forjado nos próprios princípios de sua natureza, sendo o da autopreservação",[5] os homens confiam em que, na busca desse desejo, também estão cumprindo sua obrigação para com Deus e a natureza:

> Pois o desejo, o forte desejo de preservar sua vida e seu ser, tendo sido instilado no [homem] como um princípio de ação pelo próprio Deus, a razão, que era a voz de Deus nele, só poderia ensinar-lhe e garantir-lhe que, indo em busca dessa inclinação natural deveria preservar seu ser, cumpriria a vontade de seu Criador. ...[6]

Desta forma, uma linha de conduta que tende para a autopreservação não só está de acordo com a razão, que é a lei da natureza, mas é, pode-se dizer, a própria concretização de um comportamento razoável. Nesse sentido, a lei da natureza é conhecida por todos os homens, e, neste sentido, os homens só podem seguir os seus preceitos. Porém, em outro sentido, o da compreensão dos meios pelos quais esse desejo possa ser atendido, os homens desconhecem a lei da natureza "por falta de estudo da mesma", e, portanto, inconscientemente, comportam-se contra seus ditames, contra a razão, isto é, contra seu interesse em sua própria preservação. No entanto, em um sentido, a lei da natureza pode ser "gravada nos corações de toda a humanidade" (§ 11); em outro, é pouco provável que os homens, no estado de natureza, saibam como lhe obedecer. A lei da natureza é, ao mesmo tempo, conhecida e desconhecida. Os homens devem descobrir e criar condições tais que lhes permitam atender seu desejo natural de autopreservação.

A origem da lei da natureza, portanto, será encontrada nos mais intensos desejos dos homens. A lei da natureza tem como fim a paz e a preservação. Será obedecida por causa do desejo universal de preservação; não depende da coação para seu cumprimento. Embora nisso seja discernível alguma relação com ensinamentos anteriores, em comparação com os conceitos clássicos e medievais da lei da natureza, trata-se, de

5 *First Treatise*, sec. 88.
6 *Ibid.*, sec. 86.

fato, de "uma doutrina muito estranha" (§ 9), pois esta lei da natureza não se preocupa nem com a excelência do homem, nem com o amor de Deus e do homem por seu semelhante. É preciso apontar, no entanto, que Locke não nega de modo explícito a importância da excelência ou o amor; apenas os ignora. Na verdade, pouco usa ou não usa, no *Segundo tratado*, palavras tais como caridade, alma, ética, moralidade, virtude, nobre ou amor. Não são essenciais para a sua explicação dos fundamentos da sociedade civil. Para essa tarefa, indica forças mais poderosas e universais na natureza humana – e, acima de tudo, as mais poderosas. É como se dissesse: Não posso negar que, muitas vezes, os homens são moderados e justos, e que alguns se esmeram pela excelência; nem posso negar que alguns são impulsionados pelo medo ou pelo amor a Deus, e pelo amor e caridade para com seus semelhantes. Assevero apenas que, quando consideramos os verdadeiros fundamentos da sociedade política, a real origem do governo, nenhum desses aspectos tem importância suficiente para que mereçam ser mencionados. O que conta é o que é universal e poderoso, que força controladora existe dentro de cada homem, o que pode ser invocado para reger o comportamento do homem.

A base da lei da natureza é o mais forte desejo implantado em cada homem. O desejo de autopreservação determina como se comportarão os homens; uma vez que os homens não são capazes de se comportar de outra forma, esse comportamento nunca está errado ("Deus e a natureza jamais permitiriam que um homem tanto abandonasse a si mesmo que viesse a descuidar de sua própria preservação" [§ 168]); deve-se reconhecer que os homens têm o direito de fazer o que são incapazes de não fazer. Não tem firme fundamento na natureza o governo que não permite, e até mesmo incentiva, que os homens ajam do modo como não podem evitar agir. Este princípio de ação invariável governa o comportamento dos homens em diversas circunstâncias e situações; assim sendo, uma compreensão dele como a base da lei da natureza é o fundamento necessário para uma investigação sobre a natureza do poder político. Portanto, quando lemos a afirmação de Locke de que as leis civis da sociedade política "são corretas somente até o ponto em que se fundeiam na lei da natureza, pela qual devem ser regulados e interpretados" (§ 12), para reconhecermos seu significado político, devemos ter em mente o conteúdo dessa lei da natureza:

> As obrigações da lei da natureza não se encerram na sociedade, mas, apenas, em muitos casos, são refinadas e, por leis humanas, têm sanções a elas anexadas para assegurar sua observação. Assim, a lei da natureza permanece como uma regra eterna para todos os homens, legisladores, assim como os demais. As regras que criam para as ações de outros homens devem, bem como suas próprias ações e as de outros homens, ser conformes à lei da natureza, ou seja, à vontade de Deus, da qual é uma expressão, e à lei fundamental da natureza sendo a preservação da humanidade, nenhuma sanção humana pode ser boa ou válida contra ela [§ 135].

A primeira impressão do estado de natureza de Locke mostra-a muito diferente do estado de natureza de Hobbes, como foi dito. Porém, na verdade, encontramos três semelhanças significativas. Não importa como Locke distingue entre o estado de natureza e o estado de guerra, o estado de natureza é o lar – e o único lar – do estado

de guerra: o estado de natureza é "uma condição ruim", "a não ser suportada". Em segundo lugar, a origem, o conteúdo e a finalidade da lei da natureza podem ser expressos, de forma breve e não imprecisa, pela palavra autopreservação. E, finalmente, os ensinamentos de Locke não são diferentes dos de Hobbes, na afirmação de que "o governo civil é o remédio adequado para as inconveniências do estado de natureza".

Todavia, não devemos perder de vista a validade dessa primeira impressão. Há, não obstante as suas semelhanças, profundas e significativas diferenças entre os dois ensinamentos: o estado de natureza de Locke não é tão violento quanto o de Hobbes. Se, como parece, a força será comumente empregada sem o direito no estado de natureza de Locke, não é por causa de uma "propensão natural dos homens de causarem dano uns aos outros", como afirma Hobbes; ao contrário deste, Locke não fala de cada homem como o assassino em potencial de qualquer outro homem. A principal ameaça à preservação da vida no estado de natureza não reside na tendência dos homens a causarem dano uns aos outros, mas, como veremos, na pobreza e nas privações inerentes a sua condição natural.

Uma vez que os defeitos do estado de natureza diferem nas duas descrições, os remédios propostos por Locke e Hobbes diferem na mesma medida. A principal consequência da diferença crucial entre as duas descrições é o fato de que o governo civil que Locke postula tem um caráter muito menos absoluto do que o de Hobbes. E o sinal mais evidente da diferença é a atenção muito maior que dá Locke ao tema da propriedade.

O início da discussão da propriedade por Locke tem três elementos: (1) uma afirmação ou suposição sobre a doação de origem divina do mundo para o homem, (2) uma pergunta, decorrente da afirmação ou suposição a respeito da origem da propriedade privada, e (3) a promessa de uma resposta para a pergunta:

> ... É muito claro que Deus... deu a terra aos filhos dos homens, deu-a à humanidade em comum. Entretanto, assim supondo, parece a alguns uma grande dificuldade que alguém algum dia venha a ter a propriedade de qualquer coisa. ... Tentarei demonstrar como os homens podem vir a ter a propriedade de diversas partes daquilo que Deus deu à humanidade em comum, e isso sem qualquer acordo expresso de todos os coproprietários [§ 25].

No mundo comum e universal em que Locke, fala "ninguém tem originalmente um domínio privado exclusivo frente ao resto da humanidade (§ 26). Cada homem possui um direito igual a cada parte do que é comum. Isto não quer dizer, no entanto, que todo mundo tem uma parte na posse de todas as coisas: quer dizer apenas que originalmente, não havia posse, não havia propriedade. No mundo comum e universal qualquer homem tem o diretio de ajudar a si mesmo com qualquer parte do comum sem o consentimento dos outros, então os outros não tem propriedade porque é da natureza da propriedade "que sem o consentimento do homem, ela não possa lhe ser retirada" (§ 193). A afirmativa de que o mundo foi dado ao homem em comum, significa simplesmente, que no começo, ninguém possuía nada. O mundo comum universal era um estado de ausência universal da propriedade. É por isso que

Locke prossegue imediatamente para a questão "Como é que alguém, alguma vez, veio a ter a propriedade de algo?".

A resposta reside em que havia uma exceção para o que, diferentemente, era o mundo comum universal, a única exceção era a pessoa de cada homem singular:

> Embora a terra e todas as criaturas inferiores fossem comuns a todos os homens cada homem tinha uma propriedade de sua própria pessoa. A isto ninguém tinha qualquer direito fora ele próprio (§ 27).

Além disso, todo homeme possui não apenas de sua pessoa mas também de seu próprio trabalho, que é a extensão imediata de sua pessoa: "o trabalho de seu corpo e a obra de suas mãos, podemos dizer, são propriamente seus" (§ 27). A propriedade que cada homem possui em sua própria pessoa e no seu próprio trabalho são a propriedade original e natural; são a fundação de toda outra propriedade no estado de natureza. Todas as outras propriedades, então, são derivadas da propriedade original, natural e não derivada.

Nos primeiros tempos havia vastos territórios não cultivados e muitos poucos homens; havia assim amplo fornecimento de provisões naturais feito de frutas comestíveis e animais selvagens. Neste cenário de abundância (e mesmo de superabundância) de provisões, as maçãs que você retirou são suas porque você combinou apenas o que pertencia apenas a você (sem trabalho em retirá-las) com algo que não pertencia a ninguém (as maçãs penduradas nas árvores ou caídas no chão). Alguém poderia contestar sua propriedade sobre elas, afirmando que por remover estas maçãs do estado comum, você o teria privado, da oportunidade de retirá-las para ele. Embora essa objeção fosse de outra forma válida ela é totalmente superada por uma lembrança da condição de abundância sob a forma de uma decisiva e sempre presente qualificação: seja lá o que for que você resolva retirar do estado comum natural e colocar seu trabalho "onde há bastante e tão bom quanto o que é deixado em comum para outros" (§ 27, em itálico).

Na comunidade universal, para que se adquira a posse de maçãs sem dono, basta colhê-las desde que restem tantas maçãs sem dono abandonadas nas árvores e no chão em volta delas quantas alguém poderá vir a possuir por colhê-las ele próprio. Alguém que venha a contestar a propriedade das maçãs colhidas não está de fato reivindicando as maçãs que são comuns. Se as maçãs são tudo que deseja, ainda restam suficientes maçãs boas para que as colha. Ao afirmar que as maçãs já estão em posse de outro, está de fato reivindicando somente o trabalho que aquele que as colheu acrescentou a elas – mas nunca teve qualquer direito a este trabalho:

> Pois sendo este trabalho propriedade inquestionável do trabalhador, homem algum além dele pode ter direito àquilo que se agregou a esse trabalho, pelo menos enquanto houver bastante e de igual qualidade em comum para os demais [§ 27].

Na comunidade original, a propriedade da terra é adquirida da mesma forma. "Tanta terra quanto um homem lavra, planta, beneficia, cultiva e cujo produto pode

utilizar, esta é a sua propriedade" (§ 32). E se for levantada a objeção de que, por assim cercar a terra, privou outro, a mesma refutação, com base na mesma ressalva, ainda se aplica:

> Tampouco constituiria essa apropriação de um pedaço de terra, por meio de sua melhoria, qualquer prejuízo a qualquer outro homem, pois haveria ainda terra boa e suficiente, e mais que os que ainda não são proprietários poderiam usar. Desta forma, com efeito, nunca houve menos para os outros por causa de sua cerca para si mesmo. Pois aquele que deixa tanto para outro quanto este pode usar não subtrai nada [§ 33].

Essa propriedade é uma combinação do que é privado – o trabalho – e o que é comum – a terra. Por que, então, a combinação de algo privado e algo comum produz um resultado que é totalmente privado?

> Nem é tão estranho, como talvez possa parecer antes da reflexão, que a propriedade do trabalho seja capaz de sobrepujar a comunidade da terra. Pois é o trabalho, sem dúvida, que impõe a tudo a diferença do valor... [§ 40].

Quando há tanta terra para tão poucos, por muito que se possa cercar, resta mais do que suficiente para os demais: é como se nada tivesse sido subtraído. É de pouca monta o que é subtraído; a terra sem, trabalho, "dificilmente valeria alguma coisa" (§ 43). Esta é outra forma de Locke explicar por que a combinação do privado e do comum resulta em propriedade privada: o componente privado, o trabalho, constitui quase que o valor inteiro da coisa; os materiais, o elemento comum, "mal entram no cômputo". O trabalho confere direito à propriedade no estado de natureza primordialmente porque "o trabalho constitui, de longe, a maior parte do valor das coisas de que desfrutamos neste mundo" (§ 42). Se o acréscimo de meu trabalho tornou alguma coisa valiosa, a qual, sem ele, era "quase inútil" (§ 43), então, decerto, meu trabalho sendo nela a única coisa de valor, deve-se reconhecer que o trabalho a fez minha.

Há dois motivos pelos quais as provisões naturais são, em si, quase inúteis. A primeira é que a maçã não pode trazer benefícios a um homem até que seja colhida de alguma forma apropriada, nem tampouco um cervo até que seja caçado e abatido. As frutas e os animais, tal como existem na natureza, antes de qualquer acréscimo de esforço humano, são inúteis para o homem. Tal como uma maçã em outro continente de nada vale, assim é com uma maçã a dez passos de distância, até o acréscimo do trabalho.

A segunda razão pela qual as provisões naturais quase nada valem é exatamente a sua grande abundância, o que constituiria um excesso de oferta quando o número de seres humanos fosse relativamente pequeno. Quando fala das provisões como inúteis, Locke não implica que não sejam importantes para a sobrevivência. O ar que respiramos e a água que bebemos são vitais, mas, enquanto o ar e a água forem superabundantes, não pagaremos para respirar ou para saciar a sede. Os materiais naturais, tal como o que quer que esteja presente em abundância praticamente ilimitada, não poderiam exigir pagamento ou um equivalente em troca. Isto parece indicar que Locke

tinha em mente alguma forma precoce da lei da oferta e da procura; não nos deve surpreender, portanto, encontrar em seus escritos econômicos a declaração de que o valor ou o preço é determinado pela "quantidade e vazão" (equivalente *grosso modo* de oferta e procura) e de "nenhuma outra maneira no mundo":

> Aquele que devidamente estimar o valor de algo deve considerar a sua quantidade na proporção de sua vazão, pois só isso regula o preço. O valor de qualquer coisa ... é maior, na medida em que sua quantidade for menor em proporção a sua vazão. ... Pois, se for alterada a quantidade, ou vazão, de um lado ou de outro, logo será alterado o preço, mas não de outra maneira no mundo.
> Pois não é o ser, acrescentando, aumentando ou diminuindo alguma boa qualidade a qualquer produto primário, que faz o seu preço maior ou menor; mas apenas quando faz sua quantidade, ou vazão, maior ou menor, em proporção uma à outra.[7]

A condição original era uma abundância de provisões quase inúteis; não se tratava de uma fartura real, mas apenas de uma fartura potencial, a ser concretizada pelo trabalho e invenção humanos. O que parece, à primeira vista, uma espécie de paraíso, uma vasta extensão de terras férteis bem abastecidas com "os frutos que naturalmente produz e os animais que alimenta", tudo "produzido pela mão espontânea da natureza" (§ 26), "a mãe comum de todos" (§ 28), e com muito "poucos gastadores" (§ 31) para consumir esta abundância, é, na verdade, uma combinação de muito do que é quase inútil e uma quantidade insuficiente do que é necessário para torná-la valiosa – o trabalho humano. A "penúria" (§ 32) geral do estado primitivo é comparável à condição dos índios, os "habitantes carentes e miseráveis" da América (§ 37),

> que são ricos em terras e pobres em todos os confortos da vida; a quem a natureza forneceu com tanta generosidade quanto a qualquer outro povo *os materiais da abundância*, isto é, um solo fértil, adequado para produzir em abundância o que poderia servir como alimento, vestimentas e deleite, mas, *por falta de melhorá-los pelo trabalho*, não possuem um centésimo das conveniências de que usufruímos [§ 41] (grifo nosso).

Outra das principais causas da penúria da comunidade original é que "a grande maioria das coisas realmente úteis à vida do homem... são geralmente coisas de curta duração, tais que, se não forem consumidas pelo uso, degenerarão e perecerão por si mesmas..." (§ 46). Este fato natural da deterioração seria, talvez, a maior limitação da propriedade no estado de natureza.

A natureza não limita com rigor a propriedade em comum universal: "Tanto quanto alguém pode fazer uso de qualquer vantagem na vida antes que se deteriore, também pode, por seu trabalho, estabelecer uma propriedade. Tudo o que exceder a isso é mais do que seu quinhão e pertence a outros" (§ 31). A posse da terra era igualmente limitada:

---

7 *Some Considerations of the Lowering of Interest and Raising the Value of Money*, in *The Works of John Locke in Nine Volumes* (12th ed.; London, 1824), IV, 40-41.

> tudo quanto plantou e colheu, estocou e utilizou antes que se deteriorasse, era este seu direito particular; tudo o que cercou e pode alimentar e utilizar, o gado e o produto era também dele. Mas se a grama de seu cercado apodrecesse no chão ou o fruto de seu plantio perecesse sem colheita e armazenagem, este pedaço de terra, apesar de sua cerca, ainda assim deveria ser considerado como devoluto, e poderia ser propriedade de qualquer outro [§ 38].

Locke parece ter derivado do fato natural da deterioração uma espécie de regra para garantir uma justa distribuição dos bens na propriedade comum universal. O raciocínio é plausível, mas um exame de duas questões revela a inadequação desta interpretação da discussão da deterioração por Locke. Primeiro, por que é necessária tal regra? Em segundo lugar, seria eficaz?

Como foi explicado, na condição original, a propriedade deve fundamentar-se em uma superabundância de provisões naturais. O trabalho que alguém realiza ao colher uma maçã faz com que esta passe a ser de sua propriedade se houver maçãs suficientes e de igual qualidade para os demais. Entretanto, quando há tanta abundância, por que haveria necessidade de uma regra para limitar a acumulação? A quantidade de que uma pessoa se apodera pode não fazer diferença para outra, contanto que lhe reste o suficiente e de igual qualidade; nem seria motivo de preocupação se alguém se apoderasse ou não de vantagens. Se alguém for tolo o bastante para desperdiçar seu trabalho na aquisição de mais do que pode usar, engana a si mesmo, mas não prejudica a outro.

Só é necessário empregar algum meio para limitar a acumulação se houver menos que uma superabundância, somente se o que for tomado deixar menos que o suficiente para os demais. Contudo, mesmo nesse caso, a capacidade de uma regra para limitar o acúmulo baseada na deterioração dependeria de esta ser aplicada a bens perecíveis ou duráveis. Suponhamos que um homem conquistasse um verdadeiro monopólio local das nozes, nada deixando para os demais; uma vez que as nozes podem "durar um ano inteiro em boas condições para consumo" (§ 46), o homem poderia levar todo esse tempo para comer seu estoque sem que nada se deteriorasse. A regra da deterioração seria ineficaz para limitar a posse desses bens duráveis e escassos. Não propiciaria uma distribuição equitativa desses bens.

É desnecessária qualquer regra que limite a acumulação quando há uma grande abundância de provisões. Se, em outras condições, tal regra for necessária, uma regra baseada na deterioração é ineficaz no caso de bens duráveis. A regra da deterioração pode ser necessária e eficaz como meio para uma partilha justa somente no caso de uma escassez de bens perecíveis. Porém, como vimos, o estabelecimento da propriedade na condição original, pela mistura de trabalho com as provisões naturais, depende por inteiro de uma abundância extrema, tal que gere automaticamente uma quantidade que deixe restar o suficiente para os demais. Se não há o bastante para todos, nem mesmo o trabalho é capaz de estabelecer o direito a uma parte do todo, pela exclusão de todos os outros homens. Por outro lado, se o trabalho não é capaz de instituir o direito de propriedade quando há uma escassez, então nada é capaz de fazê-lo. Não há outra opção no estado original. O direito de propriedade pode ser transferido por

escambo ou compra, mas somente o trabalho pode dar início à propriedade. Em suma, se há uma escassez de provisões perecíveis no estado original, não pode haver propriedade natural. Só pode existir propriedade daquilo que é comum. A conclusão é que, mesmo quando a coisa escassa e perecível está sob a posse de alguém, qualquer outro homem ainda pode reivindicá-la em igualdade de condições. Na luta pela propriedade que se desencadearia, o direito seria estabelecido pela força do mais forte, e seria difícil, senão impossível, guardar uma quantidade maior para si mesmo do que aquela que poderia ser consumida rapidamente.

De fato, a deterioração limita as posses no estado original e mantém todos os homens em estado de penúria. "Nada foi feito por Deus para o homem estragar ou destruir" (§ 31), dizem-nos, mas, se todos os habitantes do comum universal original enlouquecessem a ponto de dedicar todo o seu trabalho a estragar tanto quanto pudessem, o resultado de seus esforços conjuntos não seria nada comparado à ampla deterioração e desperdício que ocorrem em todo o vasto território "deixado à natureza" (§ 37). Quando se considera "a abundância das provisões naturais que havia há longo tempo no mundo e os poucos usuários" (§ 31), é espantosa a deterioração que não poderia ser atribuída ao homem. A degradação das coisas pela mão do homem é minimizada diante da deterioração que ocorre fora do seu alcance. A deterioração natural só pode ser reduzida por uma alteração das condições predominantes.

Não importa até que ponto Locke desaprovasse o desperdício e a destruição, sua discussão sobre a deterioração não indica uma regra moral para lidar de modo justo com os outros homens no estado original. Revela, ao contrário, a maciça escala do desperdício sob o governo da natureza; aponta para a necessidade de descobrir algum meio de libertação desse governo implacável.

O terceiro fator que contribui para a penúria da fase inicial do comum universal é a ausência do cultivo da terra: "a terra que é deixada inteiramente à natureza... é chamada, como de fato é, de 'inculta'" (§ 42); a extensão do desperdício natural pode ser reduzida, portanto, pela expansão da agricultura. É equivocado pensar que um homem priva os outros quando cerca a terra para cultivá-la para seu próprio uso. Porque a terra cultivada é muito mais produtiva do que a terra inculta, todos os seus vizinhos se beneficiarão:

> ... Ouvi dizer que, na própria Espanha, permite-se que um homem are, semeie e colha, sem ser perturbado, um terreno sobre o qual não tem qualquer direito além do uso que faz dele... Os moradores se julgam em dívida para com aquele que, por sua indústria sobre terrenos negligenciados e, consequentemente, incultos, aumenta o estoque dos grãos que lhes faltavam [§ 36].

Desta forma, a agricultura é um passo vital para aliviar a penúria da condição original do homem, mas é limitada em sua eficácia pelo fato da deterioração. A menos que haja algum modo de um homem dispor de sua produção excedente antes que se estrague, certamente não cultivará mais do que sua própria família pode consumir; se cultivar mais, o excedente só apodrecerá ou será tomado dele por outros. Assim, não

haverá excedente, o que é a base necessária para a melhoria da condição do homem, e não haverá "aumento da humanidade", que é a principal intenção da natureza.

Em suma, era imprescindível uma invenção que tornasse razoável um homem produzir mais que o indispensável para atender às necessidades imediatas de sua própria família, mais do que poderiam consumir antes que se estragasse. E essa invenção foi o dinheiro, que, de acordo com Locke, passou a existir através de uma espécie de progressão natural. Primeiro, os homens trocavam alimentos perecíveis por alimentos mais duráveis, como as nozes; mais tarde, trocavam mercadorias por "um pedaço de metal, felizes com sua cor" (§ 46). Finalmente, chegaram ao consenso de que coisas escassas, porém duráveis, como ouro e prata, seriam aceitas em troca das mercadorias perecíveis.

> E assim surgiu o uso do dinheiro, uma coisa duradoura que os homens podem guardar sem que se estrague, e que, por consentimento mútuo, os homens aceitariam em troca dos mantimentos verdadeiramente úteis, mas perecíveis da vida [§ 47].

Com a invenção do dinheiro, os homens resolveram os problemas econômicos básicos de seu estado original com as consequências políticas de longo alcance que discutiremos em seguida.

É importante compreender que Locke, de fato, entendia que o uso do dinheiro antecedeu a sociedade civil. O dinheiro passou a ser usado "por consentimento mútuo" (§ 47) de que os homens o trocariam por mercadorias perecíveis. Este "consentimento tácito e voluntário" não pressupõe a existência da sociedade civil; foi obtido "fora dos limites da sociedade e na ausência de pacto, apenas atribuindo-se um valor ao ouro e à prata, e concordando-se tacitamente quanto à utilização do dinheiro..." (§ 50). Esse acordo tácito não poderia, por si só, estabelecer a sociedade civil,

> pois não é qualquer pacto que dá fim ao estado de natureza entre os homens, mas somente este de concordar mutuamente em constituir uma comunidade e estabelecer um organismo político; outras promessas e pactos os homens podem celebrar uns com os outros e ainda permanecer no estado de natureza [§ 14].

O dinheiro foi introduzido no comum natural, mas seu uso acelerou o fim do comum natural. O dinheiro de tal forma alterou as condições que já não era mais possível que os homens vivessem juntos sem maior proteção para seus bens. O dinheiro permitiu que os homens ampliassem suas posses; o dinheiro tornou rentável que um homem "possuísse terras muito extensas, mas cujo produto fosse superior ao que pudesse consumir" (§ 50). Sem dinheiro, um homem não tem qualquer incentivo para ampliar suas terras e produzir um excedente, por mais favoráveis que sejam todas as demais circunstâncias:

> Onde não há algo que seja, ao mesmo tempo, duradouro e escasso, e tão valioso que mereça ser acumulado, ali os homens não estarão propensos a ampliar as terras que possuem, por mais ricas que sejam, por mais livres que estejam para que delas se apoderem [§ 48].

Entretanto, "descubra-se algo que tem o uso e valor do dinheiro entre seus vizinhos, e se verá o mesmo homem logo começar a ampliar suas posses" (§ 49).

A introdução do uso do dinheiro completa a transformação de todas as condições econômicas originais. Uma vez que aumentam as propriedades cercadas, escasseiam as terras sem dono. A produção aumentada pode sustentar um aumento populacional, isto é, uma oferta mais ampla de mão de obra. A condição inicial, na qual as propriedades se limitavam a "proporções muito modestas" (§ 36), dá lugar a propriedades maiores. A igualdade dominante na penúria é substituída por uma desigualdade econômica: "assim como diferentes graus de empenho podem dar posses aos homens em proporções diferentes, assim a invenção do dinheiro deu-lhes a oportunidade de continuar e ampliá-las" (§ 48). Locke, como vemos, fez mais do que prometeu; não só demonstrou a origem da propriedade privada, como também justificou a desigualdade de posses:

> ... está claro que os homens concordaram com uma posse desigual e desproporcional da terra, tendo eles, por um acordo tácito e voluntário, descoberto a forma como, de modo razoável, um homem pode possuir terras muito extensas, mas cujo produto é superior ao que pode consumir, recebendo em troca pelo excesso ouro e prata, que podem ser acumulados, sem prejuízo para ninguém, enquanto esses metais não se deterioram nem se degeneram nas mãos de seu possuidor. Os homens tornaram possível essa partilha das coisas em desigualdade dos bens privados... apenas por atribuir-lhes um valor em ouro e prata, e pelo acordo tácito quanto à utilização do dinheiro [§ 50].

Se, agora, considerarmos a objeção que poderia ser muito adequadamente levantada neste ponto – de que não é justa uma desigualdade de posses – somos conduzidos direto para o tema central de todos os ensinamentos políticos de Locke: o aumento. As condições das primeiras etapas do natural comum eram hostis a qualquer perspectiva de aumento da oferta dos bens de que os homens necessitam para o seu conforto, conveniência e preservação. A questão, portanto, é como repartir o pouco que se conseguia arrancar do punho fechado da natureza. Isso significa que quem tomou um pouco mais que seus vizinhos "tomou mais que sua parte e roubou dos outros" (§ 46). Entretanto, quando alguns homens, por sua invenção e diligência, criaram novas condições para a produção da abundância, passou a haver muito mais a partilhar; e, embora as novas condições exigissem uma desigualdade de bens proporcional aos "diferentes graus de indústria" entre os homens, ninguém era lesado. Aqueles que possuíam uma pequena parte do todo consideravelmente aumentado estavam em melhor situação do que aqueles que antes compartilhavam, em igualdade de condições, o mísero pouco da condição original. O mais pobre dos homens, em uma sociedade que possui a agricultura e o dinheiro é mais rico que o mais afortunado no primitivo comum natural, pré-agrícola. Examinemos os "necessitados e miseráveis" índios na América, que não cultivam o solo: "um *rei* de um território grande e fecundo ali se alimenta, se abriga e se veste pior do que um *trabalhador por jornada* na Inglaterra" [§ 41] (grifo nosso).

É difícil exagerar a importância que Locke atribuía à combinação de agricultura e dinheiro. Conforme descreveu o problema em um ensaio anterior, a natureza é

totalmente impotente para fornecer as condições em que sua principal intenção – a multiplicação da humanidade – possa ser cumprida:

> A herança de toda a humanidade é sempre uma só, e não cresce proporcionalmente ao número de pessoas que nascem. A natureza forneceu uma profusão definida de bens para o uso e conveniência dos homens, e as coisas que trouxe foram dadas deliberadamente de maneira e quantidade definitivas; não foram produzidas de modo fortuito, nem estão aumentando proporcionalmente à necessidade ou avareza dos homens. ... Quando o desejo ou a necessidade de posses aumenta entre os homens, não há nenhuma ampliação, naquela hora e lugar, dos limites do mundo. Alimentos, roupas, adornos, riquezas e todas as outras coisas boas da vida foram dados em comum; e quando alguém arrebata para si mesmo tanto quanto pode, retira do quinhão de outro homem a quantidade que acrescenta ao seu próprio e é impossível que alguém fique rico, exceto à custa de outro.[8]

Pode-se dizer que esta passagem representa o problema que Locke resolveu em *Dois tratados*. O mundo permanece constante; não está dentro do poder da natureza ampliar seus limites sequer em um metro quadrado. Porém, sem essa ampliação, como pode haver um dia sustento suficiente para o aumento da humanidade? E como pode haver qualquer melhoria na condição dos homens em geral, se "não há ganho para alguém que não envolva a perda para outra pessoa"?[9] É chocante em sua audácia a resposta que fornece Locke. O que está totalmente fora da alçada da natureza está bem ao alcance de qualquer agricultor:

> ... aquele que se apropria da terra para si, por seu trabalho, não diminui, mas aumenta os suprimentos comuns da humanidade. Pois as provisões que servem para sustentar a vida humana produzidas por um acre de terra cercada e cultivada são (para falar de modo proporcional) dez vezes maiores do que as produzidas por um acre de terra comum de igual riqueza que permanece inculto. E, portanto, aquele que cerca a terra e produz uma maior abundância das conveniências da vida em dez hectares do que se poderia obter de uma centena de hectares deixados à natureza, *pode-se realmente dizer que doou noventa hectares para a humanidade* [§ 37] (grifo nosso).

Por seu trabalho, invenção e arte, os homens tornam possível o aumento e, assim, resolvem os problemas econômicos que os afligem na condição natural original. Contudo, ao mesmo tempo, também tornam impossível a manutenção desse estado. O original comum, embora perigoso e inconveniente, é tolerável quando suas condições são uma abundância de matérias-primas, poucos homens, muito espaço, e uma igualdade geral de fraqueza. Entretanto, as consequências do aumento são tornar escassas as provisões sem dono; mais numerosos, os homens; e o espaço mais difícil de obter; e, nesta nova situação, é gerada uma nova desigualdade de poder entre os homens, com

---

8 O texto latino e a tradução para o inglês desse trecho estão em John Locke, *Essays on the Law of Nature*, Ed. W. von Leyden (Oxford: Clarendon, 1954), p. 210 e 211; algumas pequenas revisões da tradução para o inglês foram realizadas pelo editor geral deste volume. Reimpresso com permissão de Oxford University Press.

9 *Ibid.*, p. 213.

base na nova desigualdade de posses. Sob estas novas condições, o trabalho já não pode conquistar o direito de propriedade ou ser a medida do valor, e a deterioração deixa de limitar a aquisição. Agora, pela primeira vez, existe a possibilidade de propriedades demasiado extensas para que sejam protegidas através dos meios disponíveis em um estado de natureza. A soberania da natureza se anula e os homens precisam instituir uma nova forma de governo, de sua própria autoria, para substituí-la. Os homens são "rapidamente levados à sociedade" (§ 127) para a proteção de seus bens.

As posses dos "diligentes e racionais" – os homens de cujos poderes de aumento depende o bem-estar geral – devem ser protegidas contra a "fantasia ou a cobiça dos rixentos e litigiosos" (§ 34). O governo é a etapa final no longo processo em que os poderes de aumento do homem se libertam das restrições da natureza. "A grande arte do governo é o aumento das terras e o direito de utilizá-las", e é chamado de "divino" o príncipe que "pelas leis estabelecidas de liberdade [garante] proteção e incentivo à diligência honesta da humanidade...".[10]

Assim, vimos que a discussão da propriedade por Locke é um relato do desenvolvimento da economia desde a condição natural original dos homens, passando por várias etapas, até chegar a um ponto onde não podem mais viver juntos sem a autoridade e o poder de um juiz comum para proteger as posses ampliadas, que se tornaram possíveis, para benefício de todos, após a introdução do dinheiro. A teoria da propriedade de Locke explica a necessidade de transição do estado de natureza para a sociedade civil. Agora, já demos um grande passo em direção à compreensão da resposta de Locke para a grande pergunta: O que é o poder político?

Embora Locke, ao longo dos *Dois tratados*, se devote à questão da natureza do poder político, deve-se reconhecer que sua abordagem é bastante indireta. O *Primeiro tratado* é, em grande medida, uma demonstração de que o poder patriarcal de Filmer não pode ser transformado em poder político; a primeira metade do *Segundo tratado* é dedicada principalmente a uma descrição dos poderes naturais e do estado natural do homem, em contraste com seus poderes políticos e estado político. É só a partir daqui que Locke enfrenta de forma direta e detalhada a discussão do poder político e da sociedade política. Resta-nos, portanto, verificar como Locke passa da base não política que criou para as consequências políticas.

Fica evidente, de imediato, a relevância do não político para a política na declaração de Locke de que "o fim, o maior e principal... de os homens se unirem em nações e se

---

10 *Second Treatise*, sec. 42. Este trecho é um dos mais importantes entre aqueles acrescentados por Locke ao exemplar que está no Christ's College. Não aparece em muitas das edições agora disponíveis (pelos motivos expostos no n. 1, *supra*) e foi impresso incorretamente em diversas edições em que não aparece. Está impresso incorretamente como "*the increase of lands and the right of employing of them*" (o aumento das terras e o direito de utilizá-las), em lugar do texto correto, "*the increase of lands and the right employing of them*" (o aumento das terras e sua correta utilização). Um exame do texto manuscrito não deixa dúvida de que a palavra "*of*", supérflua no texto, é um erro de imprensa, cuja distorção do sentido do texto será logo percebida pelo leitor atento.

colocarem sob um governo é a preservação dos seus bens" (§ 124). (Aqui, e em muitos outros lugares além do capítulo denominado "Da propriedade", Locke emprega a palavra propriedade, no sentido abrangente, que inclui a "vida, liberdade e bens" [§ 87].) No estado de natureza, a propriedade é "muito incerta, muito insegura" (§ 123) porque faltam três coisas necessárias para a sua guarda: "uma lei estabelecida, arraigada, conhecida" (§ 124), um juiz "com autoridade para resolver todas as diferenças de acordo com a lei estabelecida" (§ 125) e o "poder de apoiar e respaldar a sentença, quando correta, e dar-lhe a devida execução" (§ 126). A sociedade política, o oposto do estado de natureza, é criada para corrigir esses três defeitos. O caráter da sociedade política deriva da intenção fundamental de assegurar a preservação da propriedade ao proporcionar um poder de fazer leis e julgar controvérsias e um poder de executar as sentenças e punir os transgressores.

Qualquer quantidade de homens pode fazer um pacto para sair do estado de natureza e "entrar em sociedade para constituir um só povo, um organismo político sob um governo supremo" (§ 89). Apenas aqueles que celebram tais pactos explícitos uns com os outros estão juntos em sociedade política; aqueles que não aderem estão, em relação à sociedade e seus membros, ainda no estado de natureza.

O cerne do pacto que todos os membros celebram uns com os outros a fim de estabelecer uma sociedade política é um acordo para transferir os poderes que cada um possuía no estado de natureza "às mãos da comunidade" (§ 87). No estado de natureza, todo homem tem dois poderes naturais: "fazer tudo o que lhe aprouver para a preservação de si mesmo e outros dentro do permitido pela lei da natureza" e "o poder de punir os crimes cometidos contra a lei" (§ 128). Estes dois poderes naturais de cada homem são "o original do poder legislativo e executivo da sociedade civil" (§ 88). O segundo poder, o poder de punir, todo homem, ao entrar em sociedade política, "cede integralmente, e compromete sua força natural... para auxiliar o poder executivo da sociedade, como a lei da mesma exigirá" (§ 130). Mas Locke não diz que o primeiro poder, que inclui julgar o que é necessário para a preservação, é transferido em sua totalidade; afirma que é cedido "na medida em que a preservação de si mesmo e do resto da sociedade o possa exigir" (§ 129). Devemos estar atentos, portanto, às respostas para estas perguntas: Até que ponto é necessária a transferência desse poder para a sociedade? Por que esse poder não é transferido em sua totalidade? E quais são os direitos e obrigações de um membro da sociedade se, como pode acontecer, a preservação de "si mesmo" conflitar com a preservação do "resto da sociedade"?

Os poderes naturais dos homens no estado de natureza são transformados pelo pacto nos poderes políticos da sociedade civil. Esses poderes políticos são limitados, no entanto, pela finalidade para a qual foram criados. Uma vez que o objetivo era sanar a incerteza e o perigo do estado de natureza, proporcionando leis estabelecidas para a proteção da propriedade de todos os membros, o exercício do poder ilimitado não é e não pode ser considerado como poder político:

> O poder absoluto arbitrário, ou o governo sem leis estabelecidas vigentes, não podem existir em harmonia com os fins da sociedade e do governo, pelos quais os homens não

> abririam mão da liberdade do estado de natureza, e aos quais não se atrelariam, se não fosse para preservar suas vidas, liberdades e fortunas, e por normas vigentes do direito de propriedade garantir a sua paz e tranquilidade. Não se pode supor que tencionassem, se tivessem o poder de assim fazer, dar a qualquer um, ou mais de um, um poder absoluto arbitrário sobre suas pessoas e propriedades. ... Isto seria colocar-se em uma condição pior do que o estado de natureza, onde tinham liberdade de defender seus direitos contra os danos de outros e estavam em condições de igualdade de forças para mantê-los... [§ 137].

A insistência de Locke sobre a natureza limitada do poder político revela tanto a sua concordância como sua grande discordância com Hobbes. Locke, partindo do princípio de autopreservação como a fundação pétrea da sociedade civil, mostra repetidas vezes que o poder arbitrário absoluto não constitui remédio para os males do estado de natureza. Estar sujeito ao poder arbitrário de um governante descontrolado, sem o direito ou a força para se defender contra ele, é uma condição muito pior que o estado de natureza; não se pode supor que seja aquela a que os homens consentiram livremente, pois "não se pode supor que uma criatura racional mude sua condição com a intenção de piorá-la" (§ 131). Desta forma, observa Locke, a monarquia absoluta não é, "de modo algum, uma forma de governo civil" (§ 90). O grande erro de Hobbes não é a sua premissa, mas sua conclusão política de que o único remédio para o estado de natureza é que os homens se sujeitem ao poder ilimitado do poderoso leviatã, uma conclusão que contradiz a premissa de que o medo da morte violenta ou o desejo de autopreservação é o primeiro princípio da ação humana. A conclusão de Locke – governo limitado com base no consentimento dos governados – é mais fiel a essa premissa que a conclusão do próprio Hobbes.

A sociedade política é uma invenção e artefato humano, mas essa coisa artificial, uma vez criada, tem uma natureza própria e, portanto, tem uma lei natural aplicável. Trata-se de "agir de acordo com sua própria natureza" quando se "age para a preservação da comunidade" (§ 149), pois, o que não é surpresa, "a primeira lei fundamental e natural... é a preservação da sociedade" (§ 134). A primeira consequência óbvia dessa lei natural da sociedade é que todos os direitos de seus membros devem ser compatíveis com a preservação da sociedade. Nenhuma sociedade pode conceder, a qualquer dos seus membros, qualquer direito que levaria a sua destruição. Fazê-lo poria em risco a preservação de seus membros, cuja segurança tanto depende da proteção que a sociedade lhes proporciona. Por este motivo, também, deve ser permanente o compromisso assumido pelos membros. Quando um homem se torna membro de uma nação, "fica perpétua e indispensavelmente obrigado a ser e permanecer inalteravelmente sujeito a ela, e jamais poderá estar de novo na liberdade do estado de natureza" (§ 121) enquanto sobreviver o governo. E o poder da sociedade deve ser inclusivo, atingindo a todos os membros e todas as controvérsias nos termos da lei:

> ... ali, e somente ali, haverá sociedade política, onde *cada um* de seus membros renunciou a esse poder natural, entregando-o nas mãos da comunidade em *todos* os casos que não impedem de apelar para a proteção da lei por ela estabelecida. E, assim, excluído *todo* julgamento privado de *cada* membro em particular, a comunidade passa a ser árbitro por

> meio de regras firmes e estabelecidas, indiferentes e iguais para *todas* as partes, e por meio de homens que derivam sua autoridade da comunidade para a execução dessas regras, decide *todas* as divergências que podem ocorrer entre *quaisquer* membros dessa sociedade a respeito de qualquer questão de direito, e pune as infrações que qualquer membro cometa contra a sociedade, com as penalidades impostas pela lei [§ 87] (grifo nosso).

O poder da comunidade sobre seus membros parece avassalador – seria mesmo possível dizer ilimitado. É aqui que notamos com clareza a dificuldade fundamental inerente à tentativa de desenvolver uma teoria de que o poder político é limitado porque tem sua origem em poderes e direitos naturais. Se os membros de uma comunidade retêm parte de seu poder natural, dependendo dele e não do poder da comunidade para sua proteção, poderá a sociedade política funcionar como previsto? Por outro lado, se todo o poder é colocado nas mãos da comunidade, o que restará para proteger os membros de eventuais abusos desse poder concentrado?

Outra lei natural, aplicável ao corpo político – e, de fato, a todos os corpos compostos por elementos distintos – pode ser chamada de *lei da maior força*. Esta lei é a base da doutrina de Locke sobre o governo da maioria. Como já foi dito, a sociedade política é estabelecida por meio do acordo unânime de seus membros para constituir uma comunidade; porém, embora toda sociedade política seja fundada com base na unanimidade, não se pode esperar tal unanimidade em outros assuntos. A consequência imediata deste primeiro acordo unânime e a impossibilidade de permanecer em unanimidade é que governará uma parte da sociedade, a maioria:

> Pois, quando qualquer número de homens, pelo consentimento de *cada* indivíduo, criou uma comunidade, assim fizeram dessa comunidade um corpo, com o poder de agir como um corpo, que existe somente pela vontade e determinação da maioria. Para que os atos de qualquer comunidade, sendo apenas o consentimento de seus indivíduos, e sendo necessário para aquilo que é um corpo mover-se para em um só sentido, é necessário que o organismo se mova desse modo para onde a maior força o transporta, que é o consentimento da maioria; ou, então, é impossível que aja ou permaneça um corpo, uma comunidade, com a qual o consentimento de *cada* indivíduo que se uniu a ele concordou que deveria; e assim *todos* estão vinculados por esse consentimento a serem concluídos pela maioria [§ 96] (grifo nosso).

A primeira proposição deste argumento é que a maior força dentro de qualquer sociedade irá governá-la. Locke parece supor que a maioria será a maior força e que, portanto, a maioria governará. O mesmo tipo de argumento é apresentado na discussão de Locke da sociedade conjugal. Quando o homem e a mulher discordam, o homem, "como o mais capaz e mais forte" (§ 82), naturalmente comandará. Entretanto, com base na lei da maior força, teríamos de dizer que, no caso raro, mas possível, de um marido que não seja mais forte e capaz que sua esposa, ele não comandará por natureza. Da mesma forma, em qualquer corpo político em que a maioria não for a maior força, o governo não lhe caberá naturalmente. Contudo, sabemos, e Locke decerto sabia, que a maioria das pessoas nem sempre é a maior força na sociedade civil porque as desigualdades de natureza econômica, política e social florescem sob o go-

verno; certas vezes, portanto, um homem é a maior força, como fica evidente pelo fato de que toda sociedade está sujeita a seu governo. Então, por que Locke parece supor que a maioria seria a maior força?

Em qualquer corpo constituído por elementos distintos, a maioria será, necessariamente, a maior parte do todo somente quando todas as partes forem iguais e, necessariamente, a maior força, só quando todos forem iguais em sua força. Locke quer dizer que a maioria governará a sociedade nos momentos em que os membros forem iguais ou praticamente iguais em força. Sabemos que, no estado de natureza, os homens estão em "condições de igualdade de força", enquanto, após algum tempo na sociedade política, um homem pode tornar-se "100 mil vezes mais forte" (§ 137) que os outros homens. Desta forma, a doutrina do governo da maioria de Locke é que, naqueles momentos em que os homens na sociedade estão mais próximos do estado de natureza e, portanto, são mais iguais em força, como, por exemplo, quando concordam em deixar o estado de natureza e estabelecer uma comunidade, a maioria, sendo a maior força, irá governar. "A maioria [possui], quando os homens se unem na primeira sociedade, todo o poder da comunidade naturalmente em si" (§ 132) (grifo nosso); veremos que há um outro momento decisivo quando a maioria deve governar, um outro momento quando os homens na sociedade estão muito próximos, se não no próprio estado de natureza, isto é, uma época em que a sociedade está momentaneamente sem governo.

Até agora, seguimos o procedimento do próprio Locke quando falamos da sociedade política sem fazer referência a qualquer forma de governo. Locke faz a distinção entre sociedade política e governo, mas não entende que a sociedade política possa existir sem governo (exceto por períodos muito breves em ocasiões extraordinárias). Os homens participam da sociedade política a fim de serem governados por uma lei fixa, e essa finalidade só pode ser atingida pelo estabelecimento dos poderes legislativo e executivo, que é precisamente como Locke expressa o ato de constituir o governo. A sociedade política só perdurará se o governo for constituído de imediato. A sociedade política e o governo podem ser separáveis na mente, mas não existem de forma independente: a sociedade política exige governo.

A sociedade política nada pode fazer sem governo, somente constituir o governo. A realização dessa tarefa exige uma decisão momentânea, uma escolha da forma de governo. Formas de governo diferem principalmente de acordo com o modo como e em que mãos o poder legislativo é colocado. "A primeira lei positiva e fundamental de todas as nações é o estabelecimento do poder legislativo" (§ 134), a promulgação dessa lei fundamental ou constituição – um ato da sociedade política necessariamente sem governo – é o grande ato que é natural e necessariamente determinado pela maioria da sociedade. A maioria pode deter o poder legislativo e, então, o governo é uma democracia; ou pode confiá-lo a alguns poucos homens e, então, o governo é uma oligarquia; ou pode colocar o poder nas mãos de um homem, sob um ou outro conjunto de condições, e, então, é uma forma ou outra de monarquia. Contudo, em todos os casos, só o consentimento da maioria pode constituir as fundações do governo; todas as formas de governo (lembrando que a monarquia absoluta não é uma forma de

governo), da "democracia perfeita" à "monarquia hereditária" (§ 132), têm, de forma igual, o consentimento da maioria como sua base. Em essência, a doutrina de Locke do governo da maioria não resulta em uma preferência por uma forma de governo em detrimento de outras.

As pessoas são as partes do paeto social, cada homem concordando com todos os outros para constituir uma sociedade. Nada é dito de um pacto entre o povo e o governo. Os poderes do governo só são confiados, sem que a eles se tenha renunciado, a aqueles que se tornam seus agentes; seu poder é apenas fiduciário. O poder supremo para preservar a si mesmos e à sociedade permanece sempre com o próprio povo. Deste poder não pode abrir mão, "nenhum homem ou sociedade de homens têm o poder de renunciar a sua preservação, ou, consequentemente, aos meios para ela". O povo "sempre terá o direito de preservar o que não tem o poder de abandonar" (§ 149). Todavia, embora o povo continue a ser o poder supremo, Locke afirma também que, quando é estabelecido o poder legislativo, este é e continua sendo o poder supremo, enquanto o governo continuar a existir e funcionar. Além disso, "este legislativo não é somente o poder supremo da nação, mas sagrado e inalterável nas mãos em que a comunidade um dia o colocou" (§ 134). Para explicar o que parece ser uma enorme contradição, ter dois poderes supremos, é preciso recordar a distinção entre a sociedade sem governo e a sociedade sob um governo. O poder supremo permanece sempre nas mãos do povo, "mas não quando considerado sob qualquer forma de governo" (§ 149). O povo exerce o poder supremo ativamente só na sociedade sem governo; mas, quando existe governo, o poder supremo está nas mãos do legislativo, onde o povo o colocou. O povo e o legislativo são ambos supremos, mas não ambos ao mesmo tempo. Sob o governo, o poder supremo do povo está completamente latente e nunca será exercido até que, por alguma calamidade ou loucura, o governo deixe de existir: "este poder do povo nunca pode ter lugar até que o governo seja dissolvido" (§ 149). Enquanto existir governo, o legislativo é o poder supremo ativo. Entretanto, o poder latente do povo persiste e, se o governo vier a ser dissolvido, então, mais uma vez, não há sociedade sem governo; nesse momento, o poder supremo será exercido, de modo direto e ativo, pelo povo (o que significa, é claro, pela maioria) e para atingir um único objetivo: formar um novo governo o mais rápido possível, ao deliberar acerca de uma constituição e colocar o poder legislativo em novas mãos.

O princípio fundamental da separação de poderes é expresso de modo claro por Locke. Em "nações bem ordenadas" os principais poderes são separados "porque pode ser uma tentação muito grande para a fragilidade humana, que tende a agarrar o poder, que as mesmas pessoas que detêm o poder de promulgar as leis tenham também em suas mãos o poder de executá-las" (§ 143). Entretanto, Locke aplica este princípio somente à separação das funções legislativas e executivas; trata do sistema judicial como parte do legislativo e não preconiza sua separação. Locke não distingue um outro poder político, "o poder de guerra e paz, ligas e alianças" (§ 146). Contudo, embora esse poder, que Locke denomina poder "federativo", seja distinto do poder executivo, devem ser ambos colocados nas mesmas mãos, pois "ambos exigem a força da sociedade para seu exercício", força esta que não é seguro colocar "sob comandos diferentes" (§ 148).

O poder legislativo é superior ao poder executivo, "pois o que pode dar leis a outro deve ser superior a ele" (§ 150). No entanto,

> quando o legislativo não existe sempre, e o executivo é conferido a uma única pessoa que também participa do legislativo, então esta pessoa, em sentido muito aceitável, também pode ser denominada suprema... Tampouco havendo um legislativo superior a esta pessoa, não havendo leis a serem promulgadas sem seu consentimento, o que não se pode esperar jamais se fosse sujeito à outra parte do legislativo, esta pessoa é, com muita propriedade, neste sentido, suprema [§ 151].

Esta afirmação não nega que o poder legislativo é supremo, mas serve para lembrar que o órgão legislativo não precisa ser o ramo supremo do governo. Esta é a primeira indicação da surpreendente abrangência que Locke concede ao poder da pessoa que é o executivo – surpreendente porque sua doutrina da supremacia do legislativo parece tão enfática e sem ressalvas.

Não importa até que ponto o executivo exista para executar a função subalterna da aplicação da lei tal como promulgada pelos legisladores, é preciso acrescentar que, em alguns momentos, deve agir sem a orientação da lei:

> ... o bem da sociedade exige que várias coisas sejam deixadas a cargo daquele que tem o poder executivo. Pois os legisladores não sendo capazes de prever e fornecer, por meio das leis, tudo o que pode ser útil para a comunidade, o executor das leis, tendo o poder nas mãos, possui, pela lei comum da natureza, o direito de fazer uso dela para o bem da sociedade... [§ 159].

Não somente pode o executivo agir sem a sanção da lei, como também pode fazer com que as leis "cedam" (§ 159) diante de seu poder, onde seria prejudicial a adesão cega a elas, e pode até mesmo chegar tão longe a ponto de agir contrariamente à lei para o bem público. "Este poder de agir de acordo com o próprio discernimento em prol do bem público, sem a prescrição da lei e às vezes até contra ela, é a isso que se denomina prerrogativa" (§ 160). O perigo inerente à prerrogativa do executivo não é menos óbvio que sua necessidade. A prerrogativa sempre cresceu de modo mais intenso nos reinados dos melhores príncipes. O povo confia em um príncipe bom e sábio, mesmo quando este ultrapassa os limites da lei, não temendo por sua segurança, porque constatam que seu objetivo é promover o seu bem.

> Tais príncipes divinos, na verdade, tinham algum direito ao poder arbitrário por meio do argumento que demonstraria ser a monarquia absoluta o melhor governo, como sendo aquele com que o próprio Deus governa o universo, porque tais reis compartilham de sua sabedoria e bondade [§ 166].

Porém, até mesmo os príncipes têm sucessores divinos, e não há nenhuma garantia de que um deles, alegando o precedente, não faça uso da prerrogativa ampliada para favorecer seus interesses particulares em detrimento das propriedades e da segurança do povo. "Sobre este fundamento se assenta o dito de que os reinados dos bons príncipes foram sempre os mais perigosos para as liberdades de seu povo" (§ 166).

Segundo este argumento, o que caracteriza os príncipes mais sábios e melhores não é que obedeçam e apliquem a lei estabelecida, mas seus serviços para o povo. O âmbito da discricionariedade executiva é limitado apenas pela condição de que seja usada para o bem público; "a prerrogativa de um bom príncipe, que está ciente da confiança depositada em suas mãos e cuida bem de seu povo, não será jamais excessiva" (§ 164). Entretanto, posto que ultrapassar os limites dos poderes constitucionais ou legais sob pretexto de servir o povo tem sido a prática constante dos tiranos desde tempos imemoriais, "o bem público" parece uma prova perigosamente vaga e insuficiente para determinar se a prerrogativa está sendo usada de modo correto. O bom príncipe e o tirano se assemelham por ambos agirem fora do âmbito da lei e até mesmo de forma contrária a ela. A diferença entre eles reside toda no fato de sua ilegalidade ser benéfica ou não. O bom príncipe transgride a lei a fim de melhor servir o povo; o tirano usa o seu poder "não pelo bem daqueles que estão sob ele, mas para sua própria vantagem privada" (§ 199). Contudo, existiria um modo prático de determinar a intenção de um governante? Nem sempre é fácil definir se a lei foi violada, mas decerto é mais fácil do que detectar se foi violada por um bom objetivo. Não teria Locke exacerbado a dificuldade de distinguir o bom príncipe do tirano? Locke não parece pensar assim. O importante não é como a pergunta seria respondida pela teoria, mas como é avaliada na prática; e, na prática, diz ele, esta avaliação é feita "com facilidade" (§ 161). Entretanto, antes que nos diga como é feita, diz-nos por quem é feita. À pergunta quem decidirá se os poderes do governo estão sendo usados para pôr em perigo o povo, Locke responde: "O povo será o juiz" (§ 240).

O significado de *o povo será o juiz* está intimamente ligado, no argumento de Locke, ao direito de *resistir à tirania* que tem o povo; desta forma, esses dois temas serão examinados juntos. O direito de resistência, tal como expresso por Locke, não deve ser, com demasiada presteza, equiparado ao que veio a ser conhecido como o direito de revolução. Se lembrarmos a lei natural fundamental da sociedade, é evidente que não pode haver direito de por em risco a preservação da sociedade. A revolução é uma ameaça à preservação da sociedade. Qualquer que seja o direito de resistência, deve ser coerente com a preservação da sociedade.

O povo será o juiz, afirma Locke. De que será juiz? Julgará se deve retomar ativamente o poder supremo porque o governo foi dissolvido. Como obteve o direito de fazer esse julgamento? O povo sempre o possuiu e é totalmente incapaz de abrir mão dele. Nessa altura, Locke de novo recorre a sua discussão anterior sobre o estado de natureza e o estado de guerra e sobre os direitos que existem em si mesmos, da seguinte forma. Quando um príncipe ou alguém em posição de poder político utiliza esse poder de forma contrária à confiança depositada nele pelo povo para favorecer seus interesses à custa do povo, conserva seus bens separados dos do povo; afasta-se de sua comunidade; coloca-se fora de sua sociedade, situando-se em um estado de natureza com ele. Além disso, usando a força contra o povo, sem autorização ou direito, coloca-se em estado de guerra com o povo.

O tirano guerreia contra o povo. Ao usar contra ele a força que lhe foi confiada, com efeito, destrói seu governo. Não mais pode ser considerado como seu governante político em qualquer sentido da palavra "político". Assim, o povo tem o direito natural de se defender contra sua agressão e a resistência do povo é perfeitamente coerente com a preservação da sociedade. O povo está defendendo a sociedade; é o tirano quem se revoltou:

> a rebelião sendo uma oposição, não às pessoas, mas à autoridade, que se baseia apenas em constituições e leis do governo, aqueles, quem quer que seja, que, pela força, rompem, e pela força justificam a sua violação delas, são verdadeira e adequadamente rebeldes. Pois os homens, ao entrar em sociedade e governo civil, excluíram a força e introduziram leis para a preservação da propriedade, a paz e a unidade entre si, aqueles que utilizam a força novamente em oposição às leis de fato *rebellare* – isto é, trazem de volta o estado de guerra – e são propriamente rebeldes... [§ 226].

Em todo esse debate, é raro Locke empregar a palavra "revolução", preferindo a palavra "rebelião", assim mantendo um uso estritamente literal: de acordo com seu argumento, não há direito de "derrubar", há apenas um direito de resistir "quando do retorno da guerra".

Os ensinamentos de Locke sobre este assunto são endereçados aos que têm poder político e, sobretudo, aos príncipes, pois são eles os mais prováveis rebeldes; "a forma mais adequada de evitar o mal é mostrar àqueles que estão sob a maior tentação de cair nele o perigo e a injustiça que constitui" (§ 226). Assim, Locke inverte a discussão usual, que considera o povo como a mais provável fonte de revolução. Por que não dirige Locke seus ensinamentos também ao povo, alertando-o contra o uso da força para derrubar os seus governantes? Não teria simplesmente enganado seus leitores com uma inteligente inversão da terminologia? O príncipe é chamado de rebelde, e o povo que tenta depô-lo é chamado de defensor da sociedade; e todo o argumento repousa na insistência de Locke de que o povo julgará se o governo for dissolvido – uma questão de extrema complexidade técnica. E o seu recurso à força realmente significa algo mais além de o povo se opor às políticas de seu presente governo e tencionar substituí-lo, seja com uma nova forma ou por colocá-lo em outras mãos? Não fomentariam a revolução popular os ensinamentos de Locke, por incitar e justificar o povo, sempre que estiver descontente, a sublevar-se, com o grito da tirania nos lábios, para depor seus governantes adequadamente designados?

Locke nega que tenha fornecido qualquer novo motivo para a revolução. Argumentou que, enquanto existir governo, não há direito legal ou constitucional para fazer qualquer coisa que ponha em perigo a preservação da sociedade e do governo. Negou qualquer direito de resistir à autoridade quando for possível recorrer à lei: "a força não deve ser aplicada contra nada, a não ser à força injusta e ilegal" (§ 204). Este direito de resistir não é um direito político, mas um direito natural que não pode ser exercido enquanto funcionar um governo devidamente constituído.

Além disso, o povo não é propenso a criar problemas; em geral, prefere evitar o perigo da desordem: "as revoluções não acontecem a cada pequena má gestão nos

assuntos públicos. Grandes erros do governante, muitas leis erradas e inconvenientes, e todos os deslizes da fragilidade humana serão suportados pelo povo sem motim ou resmungo" (§ 225). Locke é veemente em sua condenação dos indivíduos que, de fato, fomentam a revolução contra um governo justo, pois são, diz ele, "culpados do maior crime do qual acredito um homem capaz" (§ 230).

Todavia, a defesa mais instrutiva de Locke contra a acusação de que fomenta a tendência para a revolução é mais profunda que as mencionadas antes, mas não é a elas relacionada. No estado de natureza, todos os homens têm o poder de julgar o que é necessário para a sua preservação; não podem entregar todo esse poder de julgar nas mãos da sociedade. Pode ser denominado inalienável, porque, por mais que tente, é impossível que um homem abra mão de seu poder de julgar se sua vida estiver em perigo. Nenhum juramento, ameaça ou doutrina é capaz de fazê-lo. No estado de natureza ou na sociedade civil, não há nenhum tipo de cirurgia que possa retirar de um homem vivo o desejo de autopreservação e as consequências dela. Contudo, embora esse direito de julgar seja reservado para todos os homens "por uma lei *antecedente e superior* a todas as leis positivas do homem", o reconhecimento deste direito não constitui "uma base permanente para a desordem, pois esta não entra em ação até que o desconforto seja tão grande que a maioria o *percebe* e se cansa dele e descobre a necessidade de alterá-lo" (§ 168) (grifo nosso).

As três perguntas – quando é a prerrogativa indevidamente utilizada, como distinguir o tirano do bom príncipe e quando é dissolvido o governo – acabam sendo a mesma pergunta: o governo está ameaçando a segurança do povo? E essa é a questão de que só o povo será o juiz. Locke não vê qualquer dificuldade em atribuir a ele, nem qualquer possibilidade de atribuí-la a qualquer outro, porque, embora seja difícil de responder teoricamente, o povo a responde com facilidade – não pela razão, mas pelo sentimento. Locke nega que suas palavras influenciem esta situação. Seus argumentos ou doutrinas não têm nenhum efeito sobre o assunto. "As palavras... não impedem os homens de sentir" (§ 94). Sua hipótese – na verdade, qualquer hipótese – não tem nenhuma influência em tal assunto; as forças naturais não são afetadas pelas doutrinas,

> pois quando o povo é feito desgraçado... chorem seus governadores tanto quanto quiserem para os filhos de Júpiter, quer sejam sagrados e divinos, descidos do céu ou pelo céu autorizados, considerem-nos para quem ou o que quiserem, o mesmo acontecerá. ... Se uma longa série de abusos, prevaricações e artifícios, todos tendendo na mesma direção, torna seu plano visível para o povo, e este não pode deixar de perceber a que está sujeito e ver para onde está indo, não é de se admirar que, então, desperte e se esforce para colocar o governo em mãos tais que lhe assegurem os fins para os quais o governo foi primeiro constituído... [§§ 224, 225].

Se haverá resistência dos governantes depende inteiramente do que o povo percebe e sente. Quando a grande maioria das pessoas conseguir perceber que suas vidas estão em grande perigo, "como será impedida de resistir à força ilegal usada contra ela, não posso dizer".

> Este é um inconveniente, confesso, que está presente em todos os governos quando os governantes atingem esta situação passam a ser suspeitos, em geral, por seu povo; a situação mais perigosa em que se podem colocar, na qual são os que menos merecem comiseração, porque é tão fácil de ser evitada [§ 209].

A perspectiva da resistência das pessoas quando se sentem em perigo é o único limite eficaz sobre o uso da prerrogativa. Um príncipe sábio compreende este limite e sempre evita agir de modo que o povo suspeite de suas intenções. Quando tem de agir sem a aprovação da lei e até mesmo de modo contrário a ela, fica atento à necessidade de fazer conhecidas suas boas intenções de modo a que o povo as perceba e sinta. Se falhar nisso, e o povo vier a suspeitar dele e se sublevar para substituí-lo, então, embora, por algum tempo, possa ser capaz de manter sua posição pela força, seu poder político terminou.

> Quando um rei destrona a si mesmo, e se coloca em estado de guerra com seu povo, o que os impedirá de perseguir a quem não é rei, como o fariam com qualquer outro homem que se colocasse em estado de guerra contra eles [§ 239]?

O rei não é rei, o governo está, de fato, dissolvido, e as desigualdades associadas com o governo foram anuladas. O retorno ao uso da força, o estado de guerra, "nivela as partes" (§ 235). Em um momento como este, não existem superiores e inferiores na política. O resultado será determinado pela maior força.

Assim, o argumento completou um círculo. O desejo do homem de preservar a si mesmo retirou-o da guerra, do estado de natureza e o conduziu à sociedade política. Contudo, na sociedade política, os homens estão diante de um novo e mais terrível perigo, a tirania ou o poder arbitrário absoluto, o poder aumentado de um homem ou alguns homens que trazem de volta uma guerra muito pior do que a guerra na normalidade do estado de natureza. Sob o governo tirânico, as probabilidades do indivíduo são multiplicadas exponencialmente e é quase impossível a defesa. No fundo, os homens só têm a proteção da sua força natural e o desejo natural de preservação. Este desejo mais forte, que deu origem à sociedade política, é também sua principal defesa; quando o povo percebe que a sociedade, sua maior segurança, está sob ameaça, resiste àqueles que a destruiriam. O empreendimento político da humanidade é uma luta interminável para sair do estado de natureza e evitar cair de novo nele, com todos os seus terríveis males.

Há dois lugares no *Segundo tratado* onde Locke fala dos príncipes "divinos". Em um deles, fala dos príncipes a quem é concedida a maior prerrogativa, que são mais livres do controle das leis. São como Deus, que governa o universo como monarca absoluto, porque "compartilham de sua sabedoria e bondade" (§ 166). Entretanto, na passagem anterior, é considerado sábio e divino o príncipe que governa "de acordo com as leis estabelecidas da liberdade". Da mesma forma que o príncipe é como Deus Criador, pois as leis estabelecidas de liberdade constituem os meios para propiciar "o aumento de terras", que é uma espécie de criação, como vimos, embora não seja uma

criação a partir do nada. Este aumento não é apenas a causa da prosperidade interna, mas, também, a fonte do poder para defender a sociedade contra os ataques hostis de outras sociedades. O príncipe divino, cujo cumprimento da lei traz a prosperidade "logo será demasiado duro para com seus vizinhos" (§ 42).

Esta referência a poder e a vizinhos hostis nos faz lembrar que toda sociedade está no estado de natureza com todas as outras sociedades, e que o poder é a base da segurança. Porém, as necessidades da vida no estado de natureza internacional, em particular as exigências da guerra, por vezes demandam ações extraordinárias em resposta a situações imprevistas, que não podem ser reguladas por lei. Um povo poderoso, cujo poder foi gerado pelo crescimento material resultante do estímulo do desejo de confortável preservação sob a proteção de leis de liberdade estabelecidas, sempre se defrontará com a possibilidade de uma batalha, uma situação em que os cidadãos devem ser dedicados, ter espírito público e estar prontos para sacrificar seus tesouros e talvez mesmo suas vidas, sob o comando discricionário do poder executivo-federativo, para a defesa da sociedade como um todo.

O fato de que os príncipes que mais governam pela lei e menos governam pela lei são denominados divinos exprime um dilema que não pode ser totalmente resolvido enquanto a sociedade for entendida como sendo fundamentada no princípio da autopreservação. Resta uma pergunta, não resolvida por Locke, se um dia serão suficientemente compatíveis a preservação da sociedade como um todo e a preservação de seus membros individuais. Por exemplo, poderá a preservação da sociedade ser coerente com a autopreservação nos momentos mais graves de provação que muitas vezes determinam o destino das sociedades políticas? Poderá o princípio de autopreservação fornecer a base para o desenvolvimento do patriotismo, do espírito público e, especialmente, do sentido do dever de abrir mão da riqueza e até mesmo da vida em defesa da pátria? Locke é profundo e abrangente quando fala sobre os motivos da fundação da sociedade política, mas esses motivos acabam por ser tais que seu próprio caráter o impede de considerar em que direção se desenvolverá a sociedade após a fundação estar assegurada. Locke não suplementa seu princípio fundamental: não discute outros motivos para a manutenção de uma sociedade após sua fundação, motivos que podem emergir dentro de uma sociedade e que talvez não existissem na época de sua fundação. Não há discussão, por exemplo, das obrigações que crescem entre os conterrâneos. Locke fala, muitas vezes, das sociedades; raramente, de países; muitas vezes, da lei da natureza; raramente – ou nunca – de tradições, costumes, instituições; muitas vezes, de direitos; raramente, de deveres; muitas vezes, de "o povo"; raramente, dos povos. Quando fala dos ingleses, não fala de seu amor pela Inglaterra, mas de seu "amor por seus direitos justos e naturais".[11] O pouco que Locke diz a respeito da educação em *Dois tratados* nada tem a ver com o desenvolvimento de um sentido de dever público; a educação é mencionada como algo cujo mais nobre propósito não vai além de preparar as crianças para cuidarem de si mesmas.

---

11 Prefácio de *Two Treatises* (Dois tratados).

Há uma passagem reveladora a este respeito em que Locke fala do caráter absoluto da disciplina marcial:

> A preservação do exército, e nele, de toda a nação, exige uma obediência absoluta ao comando de todo oficial superior, e é morte justa desobedecer ou discordar do mais perigoso ou irracional deles... [§ 139].

"O sargento" pode "ordenar a um soldado que marche até a boca de um canhão ou se coloque em uma fenda na muralha, onde é quase certo que pereça". "O general... poderá condená-lo à morte por ter abandonado o seu posto, ou por não obedecer às ordens mais desesperadas." Pode mandar enforcá-lo "pela menor desobediência". E este poder extraordinário do comandante militar é justificado "porque tal obediência cega é necessária para o fim para o qual o comandante tem seu poder, *viz.*, a preservação dos demais..." (§ 139). A preservação do restante da sociedade pode muito bem explicar o direito de comandar do general; mas por que deve o soldado obedecer a ordens desesperadas? Das palavras de Locke emerge apenas um motivo: se desobedecer, o general pode enforcá-lo. Contudo, não demanda a eficácia de um exército um motivo melhor do que esse? Que tipo de exército será esse em que o medo da punição é o único suporte para a disciplina em combate? A questão é se o soldado de Locke (que desconhece palavras não lockianas, tais como honra, bravura, dever e heroísmo) lutará em prol de outros quando o medo do inimigo ultrapassar seu medo de seus próprios oficiais comandantes. Nem nesta passagem, nem em qualquer outra parte de *Dois tratados*, fornece Locke uma explicação para o que fundamenta o dever do soldado de dar sua vida por seu país.

O grande tema de Locke era a liberdade, e seu grande argumento era de que não há liberdade onde não há lei. Na condição natural do homem, não existe lei ou, pelo menos, não há lei conhecida e estabelecida. Para serem livres, portanto, os homens devem ser legisladores. Contudo, por desconhecimento da natureza humana e da sociedade que mais lhes convém, muitas vezes, o resultado de seus esforços de legislar não melhoram, mas pioram sua condição. A tarefa de tornar a humanidade livre exige uma compreensão da natureza do homem.

A força mais poderosa da natureza humana e, portanto, a mais significativa para o entendimento político, é o desejo de autopreservação. É, ao mesmo tempo, o maior obstáculo e a maior força para a paz entre os homens. Devidamente orientado, oferece uma garantia de segurança em meio à abundância. Ignorado ou desafiado, provoca a violência, a anarquia, e uma terrível destruição da vida e da propriedade. A tarefa da razão, portanto, é compreender, apaziguar e direcionar essa paixão de forma construtiva, sempre com a consciência do perigo iminente se um sentimento de desconforto colocá-lo na senda da violência.

O desejo de preservação pode ser desviado, dirigido, ou incitado, mas não há maneira alguma de diminuir ou erradicar seu poder avassalador. Por este motivo, os homens não são inteiramente governáveis, e jamais será concluída a tarefa de tornar a

humanidade livre sob o comando da lei. O "remédio" para os males do estado de natureza jamais realiza plenamente a sua cura. Os homens vivem, em parte, pelo menos, sempre e inevitavelmente, na condição natural não política e sempre em perigo de recair em uma condição muito pior, pois não se podem ensinar os homens a ter sentimentos contrários a seu desejo mais forte. O governo é impotente para mudar a natureza humana; deve ajustar-se ao que não pode ser mudado. O governo que não se ajustar a essa paixão em todo homem deve estar preparado para lutar contra ela sem cessar pela força e pelo terror. Porém, o governante sábio fará mais do que ajustar-se; canalizará e orientará, incentivará e protegerá o desejo de preservação, e fará dele o próprio fundamento da lei, da liberdade, da segurança e da abundância para seu povo.

Locke procurou livrar a humanidade de toda forma de poder arbitrário absoluto. Tentou apresentar uma explanação verdadeira e completa da criação da civilização pelo homem a partir dos materiais quase inúteis fornecidos a ele. Nessa explanação, a principal força que impulsiona o homem para sua própria libertação é a paixão, o desejo de preservação. Como o leitor desse volume bem sabe, os filósofos políticos da Antiguidade consideravam as paixões arbitrárias e tirânicas. Acreditavam que a tendência das paixões é, acima de tudo, escravizar os homens. Ensinavam, portanto, que um homem só é livre na medida em que a razão nele é capaz, de uma forma ou de outra, de subjugar e governar suas paixões. Locke, no entanto, reconheceu a paixão como o poder supremo da natureza humana e argumentou que a razão não pode fazer mais do que atender o desejo mais poderoso e universal e orientar para seu cumprimento. Somente quando esta ordem de coisas for entendida e aceita como a verdadeira e natural ordenação é que haverá alguma possibilidade de êxito na luta da humanidade pela liberdade, paz e abundância. É nisso, acima de tudo, que constituem os ensinamentos políticos de Locke.

John Locke foi chamado de filósofo da América, o nosso rei, da única maneira em que um filósofo sempre foi rei de uma grande nação. Nós, portanto, mais do que muitos outros povos do mundo, temos o dever e a experiência para julgar o acerto de seus ensinamentos.

Leituras

A. John Locke. *Second Treatise* (Segundo tratado).
B. John Locke. *First Treatise* (Primeiro tratado).
John Locke. *Some Considerations of the Consequences of the Lowering of Interest and Raising the Value of Money*. (Algumas considerações sobre as consequências da redução dos juros e da elevação do valor do dinheiro).
John Locke. *A Letter Concerning Toleration* (Uma carta sobre a tolerância).

Montesquieu

1689-1755

Charles Secondat, barão de Montesquieu, nasceu e morreu na França. Seus escritos mais famosos são *Lettres persanes* [As cartas persas] (1721), *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* [Considerações sobre as causas da grandeza dos romanos e de sua decadência] (1734) e *L'Esprit des lois* [O espírito das leis] (1748).

1. Introdução

Os ensinamentos da fase madura de Montesquieu devem ser recolhidos principalmente em *O espírito das leis*, como o autor mesmo indica em seu prefácio. Suas demais obras devem, portanto, ser relacionadas a esta. Todavia, parece faltar um plano geral ou coerência a seus 31 livros, fato a partir do qual se inferiu que Montesquieu não era um filósofo sistemático e não possuía ensinamentos maduros no sentido estrito. O prefácio, no entanto, contém uma reivindicação clara de que a obra como um todo tem uma organização e se baseia em um princípio bem elaborado. Desta forma, um esquema da obra e, por conseguinte, ensinamentos sistemáticos, ou não existem, ou existem de forma velada. Se formos obrigados a decidir, preferimos acreditar que a referência objetiva do escritor à existência de uma organização da obra é mais fidedigna do que a negação do leitor de que existe um plano geral. Montesquieu, quando menciona a necessidade de procurar pelo esquema da obra, dá forte indicação de que este não se revela de imediato. *O espírito das leis* é, portanto, uma obra obscura. Um motivo importante para disfarçar opiniões não ortodoxas era a possibilidade de represálias por parte da Igreja e do Estado. Porém, o *Elogio fúnebre* de d'Alembert a Montesquieu, escrito logo após a sua morte, explica de modo mais amplo esta obscuridade. De acordo com d'Alembert, Montesquieu buscava instruir tanto o sábio quanto o ignorante de tal forma a esconder dos ignorantes as importantes verdades cuja exposição direta poderia causar mal desnecessário. O que parecia ser desordem e obscuridade eram instrumentos para este fim. O próprio Montesquieu explica que seus princípios podem ser descobertos por um atento exame dos pormenores; nossa tarefa, portanto, é tentar chegar ao todo e a seus princípios por meio das partes e detalhes.

Tem duplo objetivo a filosofia apresentada no prefácio e no Livro I: compreender a diversidade das leis e dos costumes humanos (as leis não escritas) e auxiliar o governo sábio em toda parte. O primeiro é teórico, o segundo, prático, e sua ligação surge a partir da questão da "lei" em si. Em sua famosa exposição de abertura, Montesquieu define as leis, em seu sentido mais amplo, como as relações necessárias derivadas da natureza das coisas. As leis são as relações; existem de modo objetivo e por necessidade. "Governam" a ação de todas as coisas – de Deus sobre o mundo, dos corpos uns sobre os outros e assim por diante. Esta legalidade universal é o pano de fundo contra o qual deve ser vista a lei humana. Contudo, é ambíguo o termo "lei": em decretos humanos, implica um *legislador*, *a promulgação* da lei para aqueles que devem obedecê-la, e *aplicação* da lei, com as sanções dela decorrentes. "Governariam" as leis, portanto, todas as coisas no universo tal e qual são capazes de governar os seres humanos? A tese clássica em favor da resposta afirmativa está na *Summa Theologica* de S. Tomás de Aquino. A promulgação humana, ou lei positiva, era compreendida em termos de sua conexão com a lei eterna, a lei natural e a lei revelada. A lei, como tal, é um mandato da razão, elaborada, promulgada e aplicada para o bem comum pelo governante da comunidade. Sua fonte última é a mente de Deus.

A definição inicial de lei por Montesquieu diverge da tradição tomista: primeiro, por não deixar espaço para o milagre e, segundo, por descrever a universalidade da necessidade absoluta e cega, ao contrário da governança racional que visa o bem. A lei humana, como razão humana aplicada à governança do homem,[1] parece estar curiosamente fora de lugar em tal mundo. Contudo, o que Montesquieu se encarrega de demonstrar é precisamente até que ponto os assuntos humanos são influenciados por causas mecânicas. Ao abandonar tanto a teleologia divina como a natural e apontar também os limites da ação humana dotada de propósito, intenta fundar uma ciência dos assuntos humanos consistente com a física cartesiana e newtoniana. É difícil dizer com certeza que visão de Deus considerava compatível com este entendimento da lei e da natureza.

Antes que houvesse leis humanas, havia o homem. Para compreender a diversidade das leis humanas, devemos visualizá-las à medida que emergem da natureza do homem enquanto este age dentro de ambientes naturais e sociais específicos. A variedade de ambientes reais será responsável pela variedade de assuntos humanos e, de fato, das histórias de todas as nações, desde que conheçamos os princípios gerais em questão, e desde que levemos em conta os indivíduos excepcionais, a habilidade política e o acaso. A ciência humana exige estudos históricos, e estes estudos são o elo entre a teoria e a prática. A prática política, ou habilidade política, exige que cada sociedade seja compreendida e tratada em sua particularidade, ou seja, à luz de sua história. Entretanto, só se podem entender as particularidades históricas à luz das causas gerais, próximas e últimas, e, portanto, um sólido conhecimento histórico exige teoria ou filosofia.[2] É desta forma que se conectam a lei como "legislação" e a lei como "relações necessárias entre as coisas".

---

1 Ver citação nas páginas 515-516 adiante.

2 Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, ed. Gonzague Truc (2 v.; Paris: Collection des Classiques Garnier, n.d.), Preface.

Como eram os homens antes de haver leis humanas, e por que surgem tais leis? De início, os homens mal se distinguiam dos animais. Sem linguagem e razão, eram dominados por medos físicos instintivos e pela necessidade de se preservar como indivíduos e, em seguida, de se associarem uns com os outros; só mais tarde viriam a poder desejar, de modo consciente, permanecer em sociedade. Porém, a sociedade gera descontentamento. Grupos procuram o privilégio na posse de vantagens, e, incentivados agora por sua consciência de sua própria força, entram em guerra uns contra os outros. Da guerra vem a lei, o direito, ou o justo (*droit*). A lei surge como um meio de suprimir a guerra, seja dentro das sociedades ou entre elas. Dentro das sociedades, as relações entre governantes e governados (direito político) e entre cidadão e cidadão (direito civil) são estabelecidas de tal forma a unir a comunidade devastada pela guerra. A ideia do direito, do justo e do obrigatório tem origem na ideia de lei e não a precede. O homem, por natureza ou em sua origem, não tem consciência ou sentido do dever.

Este relato, derivado do segundo capítulo do Livro I, omite referência às "relações anteriores de equidade" atribuídas aos homens no primeiro capítulo. Essas relações ou deveres que precedem todas as leis positivas têm caráter peculiar. Impõem um mínimo – obedecer às leis positivas, ser grato pelos benefícios recebidos, permanecer dependente do ser que criou o homem e pagar o mal com o mesmo mal. Na prática, sua parcimônia assegura que sejam percebidas pelos homens em toda parte. Todavia, não estão incluídas na explanação da natureza e do comportamento primitivo do homem no Capítulo II. Isto sugere que sua existência se deve a exigências sociais primitivas semelhantes às que engendram a lei. Seja como for, essas obrigações não chegam a prescrever a plenitude da justiça ou do bem humano pelos quais se devem guiar as sociedades.

Se o homem não principia conhecendo a justiça, tampouco possui um fim ou perfeição naturais. Montesquieu nega explicitamente que qualquer forma específica de governo ou conjunto de leis sejam necessários ou estejam mais de acordo com a natureza: "A lei, em geral, é a razão humana, na medida em que governa todos os povos da terra; e as leis políticas e civis de cada nação devem ser apenas os casos particulares em que se aplica esta razão humana."[3]

As leis de cada nação devem estar relacionadas a sua forma de governo, suas circunstâncias físicas (por exemplo, geografia, clima) e suas condições sociais (por exemplo, liberdade, costumes, comércio, religião). E todas as relações que a leis têm ou deveriam ter, em conjunto, constituem o seu espírito (*esprit*).

Com esta passagem, a busca clássica pelo melhor estado, a lei natural tomista e a lei natural lockiana são rejeitadas como guias para a ordenação da sociedade política. Emerge um relativismo absoluto como conclusão do livro introdutório de Montesquieu. Contudo, não se trata de subjetivismo. Montesquieu concorda que, objetivamente, um dado conjunto de leis pode ser (não apenas ser imaginado) melhor ou pior para um determinado povo. Sustenta, no entanto, que há, em última análise,

3 *Ibid.*, I. iii. (trans. D. L.).

uma variedade irredutível de normas, bem como de reais configurações políticas. Essas normas, em suma, não são, elas próprias, passíveis de julgamento em termos do que é o melhor ou o pior absoluto do ponto de vista político. Daí se seguiria que o estudo da história é mais importante para a descoberta de normas específicas que o estudo da filosofia. A história, porém, como o estudo dos fatos e causas, não pode por si só produzir quaisquer normas. Como, então, se produzem normas específicas válidas?

O espírito das leis é uma análise das coisas diferentes às quais as leis podem relacionar-se. Essas coisas, examinadas uma após a outra, sem ordem aparente, ocupam os Livros II até XXV da obra, enquanto os Livros XXVI e XXIX retornam a um nível de generalidade semelhante ao do Livro I. Os Livros XXVII, XXVIII, XXX e XXXI, no entanto, parecem ser adjuntos ao corpo principal do trabalho, e não partes intrínsecas a ele, e os três últimos servem para esclarecer a constituição da França moderna por desnudar suas origens históricas.

2. Formas de Governo

Montesquieu dedica-se, primeiro, a um exame das estruturas políticas, ou seja, dos meios para reprimir os conflitos sociais. Todo governo tem, ao mesmo tempo, uma natureza e um princípio aos quais suas leis devem-se relacionar. Desvendamos sua natureza quando averiguamos quem governa e como; as paixões que o impulsionam são o seu princípio. As principais espécies de governo são a república (democrática ou aristocrática), a monarquia e o despotismo. Seus assuntos nacionais e, em seguida, seus assuntos externos constituem o assunto dos Livros II a X.

Antes de discutir detalhes, são necessárias várias observações gerais. Notamos primeiro que Montesquieu vai muito além de simplesmente fornecer informações sobre várias as formas de governo que tenham de fato existido. Afirma que seu objetivo principal é reconstruir as leis, instituições e as práticas por meio das quais cada forma é aperfeiçoada. Por si mesma, esta tentativa pode ser coerente com o relativismo que Montesquieu se propõe a abraçar. Entretanto, também compara as várias formas entre si, de modo a indicar seu mérito comparativo máximo. Seria isso possível sem algum padrão absoluto do bem e do mal político?

Vamos começar com a república democrática. Em uma democracia devidamente constituída, o povo soberano delegará a autoridade para realizar o que ele próprio não pode fazer. Em relações internacionais e na preparação de legislação, precisam ser guiados por um conselho ou senado, e só podem confiar neles se os escolherem. Precisam de magistrados, mas são admiráveis em detectar o valor dos indivíduos para este fim. A legislação, em si, no entanto, será feita diretamente pelo povo.

A democracia não exige que todos os cidadãos sejam elegíveis para cargos públicos, mas que todos participem da seleção dos ocupantes desses cargos. Senadores e magistrados civis inferiores devem ser escolhidos por sorteio, não por voto, e dentre voluntários selecionados entre aqueles que não são necessitados: os pobres não são elegíveis. Altos magistrados militares e civis serão eleitos por todos, novamente entre os que estão em

melhor situação. Por fim, os membros dos tribunais populares são escolhidos por sorteio entre todos os voluntários, ricos ou pobres. Assim, a democracia não é o simples governo da maioria, nem o simples governo por sorteio. Trata-se de uma mistura. Na verdade, os pobres são, obviamente, menos privilegiados, e os ricos, mais privilegiados, do que simples números admitiriam – fato este reforçado pela implicação de que os ocupantes de cargos públicos não teriam salário e a participação em assembleias populares não seria obrigatória. A democracia necessita do conservadorismo, bem como o autossustento e lazer dos ricos. No entanto, também necessita do mérito, cuja aquisição é auxiliada pelo uso das técnicas da eleição e de um exame dos candidatos.

O princípio da democracia é a virtude. Onde todos participam da elaboração das leis, as quais devem, eles mesmos, obedecer, e da escolha de seus próprios governantes dentre seu meio, é necessário um grau muito elevado de espírito público ou devoção ao bem comum. Virtude, em suma, é patriotismo, o amor da república e das leis, e dela derivam as virtudes específicas do cidadão, a probidade, a temperança, a coragem e a ambição patriótica. Para preservar a virtude, devem ser evitados os extremos de riqueza e pobreza através da criação de mínimos, bem como de máximos, legais para a posse de bens. A virtude necessita de uma quase igualdade e, mais do que isso, de um nível relativamente baixo de riqueza em geral, assegurando a frugalidade e impedido o luxo. Esta condição não só deve existir, como deve ser amada. Outros métodos para manter a virtude são um senado censório composto pelos mais velhos, eleito por toda a vida para preservar a pureza dos costumes; fortes poderes paternos; leis suntuárias; a acusação pública de esposas infiéis; e, em geral, a vigilância mútua em todos os pontos de conduta.

A democracia sobrevive apenas em uma pequena cidade-estado, cuja coesão, semelhante à da família, engendra uma preferência contínua pelo bem público em detrimento do bem privado. Suas assembleias públicas não são representativas. Porém, não é coerente com um clero independente – ou seja, um estado dentro do estado – e, provavelmente, só é coerente com a religião e moralidade pagãs. A Atenas de Sólon, Esparta, Cartago e a república romana tardia são todas utilizadas como exemplos de democracia. Nenhuma nação cristã, nem tampouco não pagã ou não antiga, é utilizada da mesma forma.

A característica mais atraente da democracia é a grandeza moral de seus cidadãos. A democracia também garante a seus cidadãos um alto grau de liberdade e de segurança de acordo com a lei. Por outro lado, deve, forçosamente, estabelecer limites para sua grandeza e liberdade. Sua pobreza, sua pequenez, sua restrição de privacidade, sua dependência de inquestionável devoção do público e a vigilância mútua dos seus cidadãos impede um desenvolvimento mais completo dos talentos humanos – em particular na área da filosofia e das belas artes. Democracia significa mediocridade intelectual e artística.[4] Montesquieu admite uma distinção entre repúblicas produtivas e comerciais, como Atenas, e repúblicas militares, como Esparta. A primeira escolha de democracia parece estar em algum ponto entre as duas: o corpo de cidadãos deve

4 *Ibid.*, V. ii-iii.

ser composto de agricultores que tanto trabalham como lutam. No entanto, é possível uma democracia baseada no espírito comercial como seu princípio, desde que suas leis impeçam que esse equilíbrio econômico seja destruído pela riqueza excessiva. Montesquieu dá a impressão, no entanto, de ser muito difícil sustentar a saúde de uma democracia comercial. O brilho da democracia de Péricles, distinta da democracia de Sólon em Atenas, baseava-se em extremos de riqueza, de corrupção moral e de liberdade, ou seja, na decadência da política e não em sua saúde.

A república aristocrática é um regime no qual apenas uma parte do povo é soberano, como melhor exemplificam o início da república romana e a Veneza moderna. A aristocracia depende da desigualdade política e econômica entre os nobres soberanos e o povo não participante. É raro, mas não impossível, que os nobres identifiquem seus próprios interesses com os interesses do povo, desta forma mais se aproximando da virtude da democracia. Contudo, o princípio mais provável da aristocracia é um espírito de moderação dos nobres que os impede de buscar desmedida superioridade uns sobre os outros ou sobre o povo. É difícil assegurar leis e instituições propícias para tal moderação. Em geral, quanto maior o número de nobres, e menor e mais pobre o contingente dos desprovidos de direitos políticos, mais saudável a aristocracia. Desta forma, a democracia pode ser considerada a perfeição da aristocracia. É caracterizada por maiores cuidados e precauções para com o bem comum do que a aristocracia. Seus membros são, em média, mais virtuosos, mais livres e mais seguros, ou, avaliando-a da perspectiva oposta, menos humilhados e explorados.

Devemos notar que Montesquieu altera radicalmente os padrões e nomes usados na tradicional classificação aristotélica dos regimes. Aristóteles classificou-os em termos dos detentores da autoridade soberana e do objetivo de seu governo. Os bons regimes são governados em prol do bem comum; os maus, para a vantagem dos próprios governantes. Assim, é feita uma clara distinção entre oligarquia e aristocracia, sendo ambas o governo pelos poucos. Montesquieu distingue apenas dois tipos (e não quatro) de república, que dependem de o governo estar nas mãos da totalidade ou de parte das pessoas. Cada tipo é aperfeiçoado de determinada maneira, e os casos reais de ambos se assemelhariam mais ou menos a esta perfeição. Entretanto, tal como em Maquiavel, a distinção clara entre regimes motivados pela virtude ou pela violência deixa de ser primordial. Desse modo, Montesquieu utiliza o termo "aristocracia" para regimes que Aristóteles teria chamado de "oligarquias". Também denomina "democracia" o regime que Aristóteles teria provavelmente chamado de "comunidade política", e até mesmo, em certos casos, chama de "democracia" regimes que Aristóteles considerava aristocracias mistas (por exemplo, Cartago). Pode-se concluir que a classificação revista de Montesquieu tem dois efeitos: primeiro, lança dúvidas sobre a adequação de classificar os regimes de acordo com a bondade dos motivos de seus governantes; segundo, acentua os méritos dos regimes populares, ou do elemento popular em regimes mistos, dessa forma ensinando que melhor se alcança o bem comum por meio da ampla participação popular no governo. Podemos ser levados a questionar isso pelos grandes elogios que faz Montesquieu das "instituições singulares" da *República* de Platão no Livro IV, mas a consequência dessa concessão não é uma adesão à preferência clássica pela aristocracia.

O governo republicano tem o seu lugar natural em uma sociedade pequena, e a expansão no tamanho, poder e riqueza de uma república leva necessariamente ao colapso de seu espírito e instituições. Esta é a lição que Montesquieu tirou, acima de tudo, de seu estudo de Roma, em oposição ao fato de Maquiavel favorecer o imperialismo romano nos *Discursos*. Entretanto, o tamanho reduzido que exigem as repúblicas representa um problema crucial para a defesa. A solução para este problema em um sistema republicano é a confederação, em que várias repúblicas se reúnem para formar um todo defensivo maior. A moderna república holandesa e a antiga confederação da Lícia são exemplos desse dispositivo. Montesquieu parece ter encarado a confederação como uma associação de sociedades, não diretamente dos indivíduos, e se refere à possibilidade de dissolução da confederação enquanto perduram suas sociedades constituintes. Entretanto, favorece também, explicitamente – como no caso da Lícia – uma associação altamente centralizada, em lugar de uma associação frouxa dos estados membros.

Na monarquia, uma pessoa governa de acordo com leis fixas e estabelecidas. Para isso é necessário que haja poderes intermediários entre o monarca e o povo, donde a nobreza, a Igreja, e as cidades. Também é preciso que haja um repositório independente ou guardião das leis, tais como os *parlements* franceses. Juntas, essas forças – por seus privilégios e independência – são capazes de conter as ações tanto do monarca como do povo. No entanto, quando o monarca combina os poderes legislativo e executivo em sua própria pessoa (como na França), o governo tende para o despotismo. Com cautela, porém, de modo claro, Montesquieu fornece provas de considerar uma monarquia equilibrada como aquela em que algo semelhante ao antigo *États généraux* (Estados Gerais) francês compartilhasse o poder legislativo com o monarca.[5]

A menos que a monarquia possua tal estrutura, não é um regime estável. Montesquieu afirma que o mundo antigo não tinha uma concepção adequada da monarquia. Esta concepção surgiu da conquista germânica de Roma, seus dois principais componentes sendo uma nobreza independente, hereditária e privilegiada e um governo representativo. O mais próximo disso a que chegaram os antigos foi a monarquia da época heroica descrita por Aristóteles, mas, ali, o povo detinha o poder legislativo direto e era capaz, em última instância, de retirar os poderes do rei. Montesquieu discorda abertamente de Aristóteles no que diz respeito à classificação das monarquias. Rejeita o princípio clássico de rotular os regimes com base nas intenções ou virtudes e vícios dos governantes. Para ter uma boa monarquia, não basta ter um bom monarca. O governo só possui uma natureza ou constituição se sua estrutura não depender de uma circunstância tão pouco confiável quanto os dons morais naturais ou cultivados de um indivíduo importante. No entanto, o próprio Montesquieu admite, mais tarde, que o caráter moral de um monarca é tão vital para a liberdade de seu país quanto suas leis.

O que regula a monarquia é a honra, não a virtude. Montesquieu é muito severo na sua crítica moral das cortes e dos principais homens das monarquias em toda parte.

---

5 *Ibid.*, XI. viii.

Fala de seu caráter miserável e de sua insignificância se disseminarem por todos os níveis da sociedade. Todavia, o objeto mais procurado em monarquias – a honra, ou superioridade de condição e pessoa – serve como substituto para os incentivos da ação virtuosa. A ambição pela distinção por parte de todas as classes e indivíduos provoca uma conduta que redunda em benefício público, ao mesmo tempo em que visa somente o bem privado ou egoísta. Além disso, o código de honra estabelece limites não oficiais para a arbitrariedade tanto do rei como dos súditos.

A busca pela honra criticada por Montesquieu não pode simplesmente ser identificada com a atividade atribuída por Aristóteles ao homem magnânimo ou orgulhoso. O sistema de costumes e hábitos da monarquia é a honra vulgarizada, ou a honra que busca ser reconhecida por muitos, que depende muito mais do reconhecimento por outros, que sucumbe, em vez de resistir, aos vícios (por exemplo, a valentia) que são popularmente tomados como sinais de ousadia. Por outro lado, Montesquieu parece menos disposto do que Aristóteles a aceitar o horizonte mental do homem magnânimo em si, na medida em que esse horizonte é limitado principalmente pela autoestima, e encoraja a ação menos por amor do bem público do que pela autoestima e pelo desejo das mais altas honrarias.[6]

Nas monarquias, as leis que apoiam a honra devem conceder privilégios hereditários aos indivíduos e propriedades da nobreza. O luxo deve ser permitido como forma de sustentar os pobres, e favorecido o comércio por parte dos não nobres. A busca das guerras de ambição e conquista é mais inerente à monarquia do que à república e, por sua natureza, a monarquia exige um território maior. Contudo, a expansão imoderada enfraquece o poder da honra e incentiva o poder despótico. De maneira geral, a monarquia é menos moral, menos justa e menos estável que a democracia. É preciso que assegure vastas desigualdades hereditárias. No entanto, é compatível com uma estrutura de leis escritas e não escritas, chegando mesmo a exigi-la, para a proteção das pessoas e das propriedades em suas próprias desigualdades. No que se refere à própria França, Montesquieu jamais aconselha que se desvie seja para a virtude republicana ou para a liberdade inglesa. Todavia, *As cartas persas* revelam que Montesquieu tem consciência de que o absolutismo real, a corrupção da aristocracia e a riqueza da classe média são responsáveis pela decadência da monarquia.

Existe despotismo onde um homem governa como deseja sem respaldo da lei. Ao descrever este tipo de governo, Montesquieu em geral utiliza exemplos dos impérios do Oriente Próximo e do sul asiático, tal como, em *As cartas persas*, foi conveniente falar dos despotismos europeus, teológicos ou seculares, por meio de comparações explícitas ou implícitas com os do oriente. O despotismo emprega um administrador chefe político, ou vizir, que governa, enquanto o déspota comete excessos. Seu princípio é o medo, despertado pelo exercício da força bruta, em particular sobre os grandes que, caso contrário, oprimiriam as massas. Desta forma, o despotismo desempenha uma determinada função pública, mas também depende de seus súditos não serem

---

6 *Ibid.*, III. vi.

dotados de virtude, honra e conhecimento, pois estes são perigosos para o regime. É o mais desumano, infestado de vícios e estúpido dos governos; todavia, prevalece entre a humanidade. O governo moderado exige condições especiais e habilidades especiais e, portanto, só é alcançado com dificuldade. Na Ásia, em particular, o clima e a geografia se combinam para tornar o despotismo inevitável. Este se desenvolve de maneira natural entre uma população numerosa, porém tímida, que ocupa um território imenso. Desta forma, um só homem que governa pela força pode manter o país unido e evitar o único mal maior, a anarquia. Além disso, nesses casos, o despotismo é intrinsecamente incapaz de aprimoramento essencial: sua própria existência depende da utilização permanente da violência cruel e sanguinária.

Dentre as quatro formas de governo, duas republicanas, fica evidente que Montesquieu considera a democracia como a melhor e o despotismo, como a pior. É mais difícil decidir exatamente por quê. Para ilustrar: a democracia é mais elogiada pela virtude dos seus cidadãos que pela liberdade e segurança que lhes proporciona. Todavia, esta virtude é denominada paixão ou sentimento, algo que cada cidadão sente por ter sido criado dentro dessa comunidade. Isto significa que a virtude, fundamentada na razão ou entendimento, em vez de na paixão, a qual podemos denominar virtude racional, não tem *status*, quer na democracia, ou nas formas políticas inferiores a ela. Em suma, toda virtude que possui significado político permanece no nível de paixão e preconceito. Porém, se a virtude democrática não estiver em um nível muito mais elevado que o desejo de liberdade e segurança, deve o filósofo político valorizar a democracia primordialmente por sua virtude?

Há outra solução para a mesma dificuldade. Examinada do ponto de vista político, é valiosa a paixão da virtude porque contribui para uma democracia saudável. Sua função é, portanto, proveitosa para algo além de si mesma, que é o objeto de fato desejado. Uma democracia pode ser comparada a uma família, em que algo como um egoísmo coletivo vitaliza seus membros, que identificam seu próprio bem com o bem comum. Essa ideia é coerente com a visão das necessidades humanas apresentadas no Livro I. Neste, a virtude nunca é apresentada como uma necessidade natural da alma, desejável por si mesma, da mesma forma que a saúde do corpo é desejável. A sociedade se origina e permanece a serviço das necessidades corporais, tais como a autopreservação, a segurança econômica e a satisfação sexual. Se assim for, a virtude, bem como a liberdade e a igualdade da democracia, teria de ser valorizada como o recurso político que melhor satisfaz tais necessidades. Mais tarde, voltaremos a examinar a relação entre a vida política e os bens da alma.

3. Liberdade Política

Até este ponto da análise, não foi introduzida qualquer forma de governo que tivesse a liberdade como princípio. A situação é remediada nos Livros XI a XIII e no último capítulo do Livro XIX. A Inglaterra moderna é o único país cujas leis têm a

liberdade como seu intuito direto. A liberdade, do ponto de vista político, é o direito de fazer o que as leis permitem. Possui dois aspectos: uma constituição equilibrada e a percepção de segurança jurídica do cidadão, com a primeira contribuindo para a última. Seu primeiro requisito é a separação dos três poderes do governo – executivo, legislativo e judiciário – de tal modo que fiquem em mãos diferentes. Se quaisquer dois ou todos estiverem combinados nas mesmas mãos, o poder estará por demais concentrado e será pouco controlado.

Montesquieu não divide os poderes do governo exatamente da mesma forma que Locke. Locke distinguira a função de executar a política externa e a denominara poder "federativo" e incluíra simultaneamente a execução das leis nacionais e o julgamento dos infratores da lei no título poder "executivo". O que Montesquieu faz é juntar, em um só poder, a execução das leis nacionais e da política externa, ao mesmo tempo em que concede independência ao poder judicial. Seu propósito, em suma, é garantir ao cidadão uma segurança ainda maior do que era possível dentro do sistema de Locke.

É preciso distinguir cuidadosamente entre a análise de Montesquieu e a análise tradicional ou aristotélica dos poderes do governo. Aristóteles fala das funções deliberativa, dos magistrados e judiciais. A primeira tem a ver com a deliberação acerca de assuntos comuns ou dos assuntos comuns mais importantes, como fazer a guerra e a paz (e de política externa em geral), legislação, julgamento dos crimes mais graves e nomeação de magistrados. A dos magistrados é ligado à autoridade de emitir instruções e ordens em áreas mais limitadas, tal como estratégia ou finanças. O judicial tem a ver com o julgamento de delitos e a conciliação de disputas que não sejam as mais graves. Isso deixa claro que Aristóteles incluiu, na esfera deliberativa, funções que Montesquieu teria distribuído entre todos os seus três poderes. Além disso, Aristóteles pensa na função dos magistrados em termos de várias magistraturas independentes, enquanto Montesquieu, em essência, concebe o poder executivo como uma unidade. Acima de tudo, Aristóteles não toma como um princípio a distribuição dos três poderes entre diferentes homens – muito pelo contrário, como mostra sua função deliberativa. A maior liberdade, seja na forma procurada por Locke ou Montesquieu, não lhe pareciam coerentes com as necessidades de qualquer regime saudável, muito menos com as necessidades do regime dedicado à vida boa.

Em sua relação com a constituição, a liberdade política exige não só que os três poderes sejam separados, mas que se constituam de maneira específica. O poder judicial deve ser confiado a júris *ad hoc* compostos de pares do réu, sendo os julgamentos determinados, de forma tão precisa quanto possível, pela lei escrita. O poder legislativo deve ser dividido. Sua parte principal deve ser atribuída a representantes devidamente eleitos de todo o povo, e o direito ao voto só será negado àqueles cuja situação é tão abjeta que não se acredita que tenham vontade própria. Os ilustres pelo nascimento, riqueza ou honras devem constituir um conjunto de nobres que protege seus privilégios hereditários por meio de sua atuação como a segunda metade da legislatura. O executivo deve ser um monarca cujo controle sobre a legislatura consistiria de um poder de veto e cujos ministros, por sua vez, poderiam ser examinados e punidos pela legislatura, embora, de acordo com a lei, ele próprio não possa ser removido.

Montesquieu considera a Inglaterra assim descrita não apenas como mais livre, porém mais justa e, em alguns aspectos, mais sábia que as repúblicas da Antiguidade ou que a democracia que descreve. A primeira vantagem da Inglaterra é a clara separação entre os poderes e o mecanismo de controle incorporado nos ramos legislativo e executivo. A segunda é a representação da opinião pública por meio de um ramo do poder legislativo, que, assim, está livre para discutir assuntos legislativos e para se abster de decisões executivas de uma forma impossível para a cidade-estado da Antiguidade. Além disso, o poder judicial é menos ameaçador e mais justo. Finalmente, o executivo único – embora não comparável em sabedoria a um corpo como o senado romano – deterá, no entanto, uma grande quantidade de poder concentrado e motivos suficientes para exercer com vigor esse poder. Não se pode esperar que um governo constitucional desse tipo funcione sem uma quantidade considerável de atrito interno, de modo que algum sacrifício da qualidade e tranquilidade no funcionamento do governo é o custo necessário da liberdade.

Montesquieu faz a alegação ambígua de que essa liberdade se firma nas leis da Inglaterra, quer esta liberdade seja ou não desfrutada de fato pelo povo inglês. Apesar disso, Montesquieu se atém, de forma evidente, à lógica da liberdade tal como a entende, ao contrário da realidade da Inglaterra em meados do século XVIII. O fato de que não chamou atenção para o muito limitado e irregular sufrágio do povo e para a distribuição muito irregular dos assentos na Câmara dos Comuns deve-se, sem dúvida, a ter considerado tais realidades deficientes do ponto de vista da liberdade. Da mesma maneira, o fato de ter-se recusado a descrever a tendência para a fusão dos poderes executivo e legislativo, que mais tarde ficou conhecida como "governo de gabinete", pode muito bem ser explicado por sua crença de que eram prejudiciais à liberdade.

A principal vantagem da Inglaterra sobre a mais livre das nações da Antiguidade, a República Romana, é ter enfraquecido o poder direto e maciço do povo e concedido tanto a nobres e plebeus uma quase inexpugnável autoridade, mutuamente limitante. Contudo, ainda não se comprovaram as principais distinções entre o que significava a liberdade para a Inglaterra e o que significava para as repúblicas da Antiguidade. Pois não basta possuir uma constituição adequada: também são necessárias leis adequadas para que o cidadão usufrua o máximo em termos de segurança jurídica. Aqui, são de importância crucial as leis penais, as quais têm uma função semelhante à da Declaração de Direitos na Constituição dos Estados Unidos. Montesquieu distingue quatro tipos de crimes: contra a religião, contra a moral, contra a tranquilidade e contra a segurança. O resultado líquido de sua análise é tornar impossível, em um estado livre, processar o sacrilégio por meios legais, ou punir a torpeza moral, exceto em questões sexuais. Também são definidas limitações para a perigosa acusação de traição, e os escritos só devem ser julgados criminosos quando abrem caminho para atos de traição. Finalmente, os processos e sanções legais devem ser concebidos de forma a garantir um tratamento justo, na medida do possível.

Começa a revelar-se, agora, na sua verdadeira dimensão, a distância que separa a república fundamentada na virtude e a Inglaterra moderna. Possuem uma semelhança

básica: ambas são repúblicas – fato este que o passado monárquico da Inglaterra tende a mascarar. Exemplificam a avaliação de Montesquieu de que o melhor dos governos terá uma sólida base popular que garantirá sua preocupação com o bem comum. Porém, a Inglaterra encarna o individualismo, cada cidadão tendo liberdade para viver como bem lhe aprouver. A religião é um assunto particular do indivíduo; assim também é a escolha de seu modo de vida. A investigação filosófica tem a privacidade de que necessita, as artes e as ciências têm liberdade de expressão. A Inglaterra afasta-se da conformidade, do rigor e da curiosidade da virtude democrática. Longe de ser uma exigência da Inglaterra moderna, a virtude chega a lhe ser perigosa.

É preciso ir um passo além na análise da Inglaterra. Sua liberdade não é apenas de ações e pensamentos, mas de paixões. Ser livre é, principalmente, atender aos próprios anseios pelo dinheiro, prestígio e poder.[7] A Inglaterra é capitalista: foram removidos os limites morais sobre a interminável aquisição competitiva. Seu paralelo no campo da ambição é a política partidária. A Inglaterra é a moderna Atenas – uma república comercial ao invés de uma república militar ou agrícola. Auxiliado por seu poder naval, seu imperialismo é comercial e não militar. Porém, como se mantém o espírito do comércio, sem que se destrua pelo luxo excessivo e pela devassidão? Elevados impostos mantêm os homens trabalhando, e despesas frívolas são presumidas condenáveis, embora não fique claro se por motivos religiosos ou de negócios. Além disso, a extrema intensidade da concorrência e da constante abertura de novas oportunidades econômicas fazem da devassidão a exceção e não a regra. Nem podem os dissolutos ter ainda a influência de que desfrutaram dentro dos limites estreitos da cidade-estado. Em suma, a avareza e a ambição constituem os fundamentos morais do sistema inglês, não seu inimigo mortal. O interesse próprio de cada homem sustenta seu amor pela liberdade e seu patriotismo.

Na Inglaterra, a liberdade dos muitos cheios de paixão garante a liberdade dos poucos ponderados. Montesquieu não nega que os vícios dos ingleses merecem a amarga sátira de um Juvenal, mas ele próprio não faz tal sátira. Isso ocorre porque o sistema inglês obtém benefícios para todos a partir dos vícios que permite e incentiva. A máxima segurança jurídica, a participação de todos no governo, e a atividade no comércio produzem um cidadão orgulhoso de sua independência, esperançoso de melhorar sua condição, mas totalmente cego ao fato de que é escravo das paixões vulgares. A Inglaterra é uma sociedade secularizada, interessada em bens terrenos. Não precisa de uma religião ou virtude democrática em comum para fornecer uma argamassa para a união da comunidade, e, portanto, pode permitir mais privacidade e liberdade de expressão que a própria Atenas da Antiguidade. Com um original sistema constitucional, por meio do qual o esforço em prol do interesse próprio é moldado de forma perene, a Inglaterra descobriu como adiar quase indefinidamente o colapso interno.

7 *Ibid.*, XIX. xxvii, início.

4. NATUREZA

Só é possível avaliar a plena relevância da Inglaterra e do comércio para o pensamento de Montesquieu quando se compreende a sua concepção do homem natural ou primitivo e do ambiente natural em que existiu de início. O segundo capítulo do Livro I fez com que prevíssemos um tratamento histórico do desenvolvimento humano ao deixar o estado de natureza. Esta abordagem também aparece nos trechos iniciais do terceiro capítulo; contudo, em seguida, nossa atenção é abruptamente transferida daquilo que é natural ao homem, no sentido de "original", para o que é natural no sentido de "melhor". Em outras palavras, começamos a pensar nas coisas humanas avançadas e posteriores. Essa mudança de assunto prossegue nos Livros II a XIII, onde são discutidas formas aperfeiçoadas de governo. Os livros XIV a XVIII, contudo, destinam-se a satisfazer à expectativa original. Seu assunto é o ambiente e os primórdios naturais do homem, cuja importância pode explicar a localização central desses cinco livros na obra como um todo. Os temas tratados são, primeiro, os efeitos do clima sobre o corpo e a alma e sua relação com diversas formas de escravidão; em segundo lugar, a relação entre a geografia e a sociedade humana primitiva. Material recolhido a partir de referências às condições primitivas em outros livros ajudará a completar o quadro daquilo que o homem era e é por natureza.

Montesquieu exibe toda a força de seu naturalismo ateleológico no primeiro livro sobre o clima. A temperatura, por influenciar o corpo humano, influencia a mente e as paixões. Em climas quentes, os homens são mais sensíveis aos prazeres e às dores e, portanto, mais sensuais, mais tímidos, mais preguiçosos. Um clima frio tem efeitos opostos, enquanto a zona temperada é indeterminada. Assim, são despertadas tendências e necessidades diferentes, diferentes possibilidades morais, enquanto as virtudes em si – por exemplo, a coragem, a temperança, a justiça – variam radicalmente com o clima em sua viabilidade e desejabilidade. Em geral, o problema do legislador é assegurar que sejam atendidas pelo menos as condições mínimas para a sociedade. Montesquieu não indaga que condições climáticas produzem os melhores seres humanos. Tal como indicam os títulos dos livros relevantes, chega a salientar a conexão entre o clima e a escravidão humana, mas não entre este e a liberdade humana. O clima estabelece limites naturais para a expansão de um governo livre, moderado ou não despótico, ou, o que é mais comum, o homem é súdito, e não senhor, do clima. É estranho, portanto, que Montesquieu dê tão pouca atenção, no Livro XIV, aos climas temperados e seus efeitos, pois não há uma ligação óbvia entre essas áreas de indeterminação e a civilização – a menos que deseje enfatizar a natureza rara e acidental daquilo que sustenta as coisas humanas mais elevadas.

Dadas as variações causadas pelo clima, como teria sido a primeira sociedade humana? Montesquieu não fala abertamente sobre as relações familiares originais, mas sugere que abrigariam alguns dos segredos mais profundos da humanidade. Com toda a probabilidade, a família não existia originalmente como unidade estável, mas se desenvolveu a partir da situação de promiscuidade. Já se haviam desenvolvido proibições ao incesto, proporcionando, assim, uma base para a paz e cuidado mútuo. O homem

governava a família com sua força superior, e a mulher permanecia em uma posição subordinada e até mesmo servil. Nessas condições, era muito difundida a poligamia, que é uma necessidade permanente apenas nos climas quentes, bem como as instituições de serralho ou harém que a preservam.[8]

As sociedades primitivas ou são selvagens ou são bárbaras, o que dependerá de os homens, como caçadores, permanecerem em tribos isoladas ou, como pastores, serem capazes de se unir em uma horda. Sua organização frouxa permite grande liberdade a cada homem, e a ausência de dinheiro propicia uma quase igualdade de posses e, portanto, pouca exploração. A autoridade política está nas mãos do mais forte, dos sábios e dos velhos. As guerras são duras, e a captura de escravos, uma prática normal. A punição do crime, por sua vez, é brutal e cruel. Finalmente, a religião e, muitas vezes, os sacerdotes, já exerce uma forte influência.

Esta imagem do homem primitivo pode ajudar a esclarecer o verdadeiro significado da lei natural. A lei natural consiste naqueles direitos e deveres de indivíduos ou nações que deveriam ser respeitados em toda parte devido ao bem em que resultam. Neste sentido, a lei natural é natural à humanidade. Mas não é natural no sentido de ser originalmente conhecida pelos homens ou pretendida originalmente por motivos morais. A lei natural tem dois polos: por um lado, o direito à autopreservação e à liberdade dos indivíduos e das nações; por outro, as obrigações mútuas que unem os membros da família. Somente estes deveriam ser universais entre os homens. Na verdade, os vários artigos da lei natural diferem quanto ao grau em que são de fato respeitados, e, também, quanto ao momento de sua origem na história humana.

Em dois aspectos a versão da lei natural de Montesquieu foi muito além da prática até mesmo das nações civilizadas. A escravidão privada, segundo ele, só é legítima em um caso: o de uma escravidão moderada e contratual dentro de um despotismo político. Quanto à necessidade da escravidão implacável, Montesquieu favorece a visão de que é possível obter mão de obra gratuita para realizar até mesmo a pior das tarefas, mesmo nos climas mais tórridos. Argumenta, contra Aristóteles, que a escravidão é ruim tanto para senhores como para escravos, e que, por natureza, homem algum nasceu para ser escravo. Recusa-se, também, a aceitar a reivindicação dos juristas romanos de que a captura na guerra e o endividamento são motivos suficientes para a escravização. Ao mesmo tempo, no entanto, admite que todos os homens têm um profundo desejo de desfrutar do trabalho servil de outros homens.

Montesquieu parece ter pensado que os esforços do cristianismo para acabar com a escravidão na Europa poderiam difundir-se com a ajuda do Iluminismo cosmopolita e um apelo às simpatias humanas. É menos otimista quanto à possibilidade de acabar com a guerra, mesmo dentro da Europa. Apesar da moderna atenuação do combate em si, e da maior condescendência nos acordos de paz, não se pode dizer que a tendência europeia à paz seja maior do que antes e a Europa continua armada até os dentes. Montesquieu assegura-nos de que a única guerra justa é a de autodefesa, e o único tra-

8 *Ibid.*, XVIII. xiii; XXVI. xiv; XVI, ii.

tamento justo de um território conquistado é aquele que visa preservar a conquista ao invés de destruir ou oprimir os vencidos. Todavia, é forçado a admitir que as relações internacionais sempre foram e sempre serão conduzidas com base no autointeresse e na força, ao contrário de acordos ou preocupação com direitos de outros.[9] Nações dignas negligenciam este fato a seu próprio risco. Parece necessária a conclusão de que será mais difícil convencer a humanidade a desistir da guerra do que da escravidão.

Esses exemplos também mostram que a lei natural, enquanto ditames da razão humana para o bem, até certo ponto demandam uma restrição das tendências ao amor-próprio que são naturais ao homem. É provável que as leis naturais observadas em toda parte (por exemplo, em relação à família), não se tenham originado de intenções racionais e justas, mas de algumas das paixões geradas pelo amor-próprio. As leis naturais menos cumpridas talvez constituam ditames da razão que não conseguem difundir-se precisamente porque sua base nas paixões humanas não tem profundidade suficiente. Parece, portanto, que os dons naturais ou originais do homem não o preparam diretamente para se tornar um ser moral e reflexivo.

Maquiavel e Bacon suscitaram a dúvida quanto ao fato de, em tempos modernos, as necessidades naturais e sociais e o acaso definirem ou não limites para o que o conhecimento, a vontade e o poder humanos poderiam realizar. Locke sugerira que os homens poderiam estabelecer em toda parte sociedades livres segundo o modelo inglês: o que tinham o direito de fazer – ou seja, substituir antigos regimes de todo tipo pelo novo individualismo – era passível de realização. Montesquieu compartilha dessa admiração pela liberdade moderna, e, ainda, vai além de Locke na concepção de salvaguardas para ele. Contudo, o modelo inglês é absolutamente impossível na Ásia e muito improvável mesmo na maior parte da Europa.

A Ásia é o lar natural de todo tipo de escravidão – privada, marital e política. O fato de que a Ásia carece de uma zona temperada e porque o caráter de suas barreiras naturais não a predispõe a formar estados de porte médio, tem favorecido despotismos no sul, conquistas despóticas do sul pelo norte, e virtual imobilidade em seu modo de vida e costumes ao longo dos séculos. As oportunidades para o governo moderado são muito maiores na Europa – até então, de longe, a área mais interessante do mundo. Contudo, Montesquieu não recomenda revoluções contra as antigas monarquias europeias em uma tentativa de imitar a liberdade inglesa. Essa liberdade é peculiar: por um lado, parece depender de coisas facilmente sujeitas à imitação, por exemplo, a emancipação das paixões egoístas e o estabelecimento de um mecanismo constitucional; todavia, a posição insular da Inglaterra, a sua história particular e seu clima têm uma especial ligação com suas leis. Mesmo neste caso, então, Montesquieu tenta restabelecer, para a posição moderna, um reconhecimento prudente da necessidade de uma variedade de ordens políticas. Coloca limites para o que o esforço humano consciente pode alcançar, mas também deve ser dito que esses limites vão muito além do que os clássicos acreditavam necessário ou sábio.

---

9 *Ibid.*, X. ii-iii; XXVI. xx.

5. Comércio

Agora temos uma concepção dos deficientes primórdios naturais do homem e do ponto mais elevado que pode atingir, o regime da moderna liberdade. Os dois são ligados pelo desenvolvimento do comércio. Montesquieu foi o primeiro grande filósofo político a considerar o comércio digno de extenso tratamento empírico em sua obra principal. Dos vários elementos que participam do espírito das leis, é o único que conta com um livro independente dedicado à sua história ou "revoluções".

Em sua análise das sociedades primitivas, Montesquieu entende a introdução da agricultura como a causa da introdução do dinheiro. Há uma interação constante entre as necessidades do homem e seu conhecimento: novas necessidades incentivam a busca de novos conhecimentos, novos conhecimentos incentivam o crescimento de novas necessidades. A arte da agricultura implica a existência prévia de inúmeras habilidades especializadas e aumenta a necessidade de algo material para servir como meio de troca e padrão de valor: o dinheiro. Uma vez inventada a forma metálica do dinheiro, são vastamente ampliadas as oportunidades para aumentar as desigualdades entre os homens. No entanto, as trocas internas ainda não constituem o comércio internacional e, além da conquista, a principal fonte da multiplicação da riqueza de um povo, avaliada em termos de variedade e abundância de bens de consumo, é o comércio internacional. O comércio propicia a riqueza, a riqueza leva ao luxo, o luxo, à perfeição nas artes. Em sua história do comércio, Montesquieu menciona a poesia de Homero e chama atenção para a perfeição do gosto e das artes plásticas nas cidades da Grécia antiga. Não há qualquer menção à poesia no livro sobre as sociedades primitivas.

Montesquieu denomina "comércio" à comunicação entre os povos. De duas maneiras esta comunicação se relaciona com a civilização do homem, ou seja, com a redução da barbárie. A primeira é através da riqueza e das artes, a segunda através da filosofia. A tribo ou nação que não consegue participar do comércio é caracterizada por superstição, preconceito e ignorância inatos, bem como por costumes bárbaros. Assim, a condição original ou "natural" das sociedades humanas é gravemente imperfeita. O comércio lança as bases para que se escape desse provincianismo. Favorece a comparação entre diferentes formas de vida. Faz possível questionar crenças ancestrais. Permite que os homens descubram mais a respeito da natureza. Em suma, torna possível a filosofia, a busca coerente ou consciente do conhecimento da natureza e do homem. É curioso que Montesquieu não aponte para a filosofia da Grécia antiga. Ainda mais surpreendente é sua incapacidade de chamar a atenção para a grande revolução na filosofia natural que considerava a característica mais importante da modernidade Porém, a citação de Virgílio que epigrafa o primeiro livro sobre o comércio fornece indicação suficiente: "as coisas que ensinou o poderoso Atlas" (*Eneida* I. 740) refere-se a uma variedade de temas dentro do estudo da natureza. Foi a revitalização do comércio que incentivou a retomada da filosofia, assim como o abrandamento do barbarismo europeu no início dos tempos modernos. O comércio e conhecimento, juntos, deram fim à Idade Média.

O comércio se desenvolve por uma combinação de necessidades, invenções e acidentes. Montesquieu descreve suas principais variedades, suas origens frequentemente rústicas, sua dependência da tecnologia, sua descoberta de maneiras de enganar os tiranos, sua moderna extensão global e, finalmente, sua complexa organização financeira. Os efeitos do comércio são amenizar e lapidar costumes bárbaros (ao mesmo tempo em que corrompe os costumes puros), incentivar as artes e ciências, conduzir em direção à paz, ao promover a união entre as nações via suas necessidades, e elevar os padrões de vida. Dentre esses fatores, Montesquieu parece menos interessado no último, percebido como um fim em si mesmo. Tampouco demonstra simpatia pelos lucros do comerciante: os maiores benefícios do comércio são as consequências menos óbvias, não intencionais, do egoísmo do comerciante.

O livro que une a discussão do homem natural ou primitivo por Montesquieu e sua ampla discussão de acordos comerciais trata do "espírito geral" das nações. Começa por advertir contra a tentativa de forçar todas as nações a caberem no mesmo molde; em seguida, aponta que as virtudes e vícios morais são diferentes de virtudes e vícios políticos e termina por revelar que as fundações da moderna Inglaterra estão nas paixões egoístas da avareza e da ambição. A ideia de que as "virtudes" políticas exigidas de seus cidadãos por uma ordem política imperfeita podem, na realidade, ser vícios morais era a pedra angular da filosofia política clássica: só raramente, ou nunca, foram idênticos o bom homem e o bom cidadão. Contudo, Montesquieu tem em mente algo muito mais desconcertante: as mais elevadas coisas humanas são ocasionadas pela ação de vícios morais, e a melhor ordem política depende de tais vícios. Esta compreensão da vida humana Montesquieu aprendeu com Maquiavel e seus seguidores, não com os clássicos. Estes últimos condenavam o comércio como avareza institucionalizada; usavam palavras duras para o empréstimo de dinheiro e favoreciam os regimes que tinham uma base agrícola, não comercial. Porém, isso equivalia a desejar os frutos do comércio – as ciências e as artes – sem o comércio em si. Se as atividades populares ou vulgares geram e nutrem as mais elevadas atividades do homem, colocá-las em perigo põe em risco as coisas mais elevadas, que não são capazes de perdurar de forma independente. Remova-se o comércio e as viagens, como na Idade Média, e se arruína a filosofia. A filosofia é sustentada pelo cosmopolitismo, e o cosmopolitismo, pelo comércio. A filosofia mais livre está na Inglaterra, que é altamente comercial.

A visão de Montesquieu não implica que as coisas produzidas indiretamente através das ações da multidão são, ou mesmo podem ser, em completa harmonia com o caráter da própria multidão. A filosofia é um bom exemplo. Pode o povo ou a sociedade como um todo tornar-se filosófica. São capazes de esclarecimento no sentido radical. A resposta de Montesquieu é dada no livro sobre "o espírito geral" de cada povo. O espírito geral é formado pelo clima, religião, leis, máximas políticas, exemplos passados, mares, costumes. O espírito ou a mente de uma nação é formado pela razão. As nações vivem pela paixão e pelo preconceito, não pelo entendimento. O Esclarecimento para fazer a vida humana menos bárbara ou desumana é possível, mas mesmo este esclarecimento deve ser apoiado por um apelo as paixões, quer seja o autointeresse ou a piedade

e o preconceito peculiar à sociedade a que se liga. Ou ainda, a Inglaterra oferece as maiores oportunidades e segurança para a filosofia e as artes, mas a Inglaterra, não é, em si mesma, nem filosófica nem poética. As sociedades acreditam, enquanto os filósofos questionam e as sociedades protegem a filosofia mais por uma preocupação própria do que com suas liberdades. A filosofia e a sociedade por este motivo nunca são ligadas por verdadeira amizade. Por seu lado, o filósofo é moralmente obrigado a considerar duplamente os efeitos sociais bons e nocivos de seus escritos: daí o estilo de escrita atribuído a Montesquieu por d'Alembert, e a dissimulação da própria filosofia.

No princípio de sua obra Montesquieu distingue a obra do filósofo moralista e do legislador[10]. Para Aristóteles os objetivos políticos tem que ser compreendidos em termos da busca do bem total: ética e política fazem parte de um único estudo; com a primeira precedendo a última. Para Montesquieu, no entanto, ética e política tem uma relação muito menos direta e como um legislador, ele próprio nunca revela a moralidade filosófica, ou verdadeira. Falando estritamente, o mundo político, nunca pode ou é guiado por essa moralidade. Porque virtudes políticas ou vícios políticos são todos paixões. Assim sendo, nenhum não filósofo pode ser virtuoso em qualquer grau. Mas esta é uma doutrina mais radical do que a dos clássicos, que consideravam homens do povo ou de uma virtude meramente movida pelo hábito como animados por um conhecimento muito incompleto, mas no entanto verdadeiro da virtude. Ele conclui por essa e por várias outras razões que vimos que o homem pela natureza não é um ser racional, assim como também não é um ser filantrópico ou social: os elementos da alma humana não tendem naturalmente para a perfeição moral e intelectual. Segue-se que as utopias e as quase utopias da filosofia política clássica são baseadas em premissas falsas. Elas julgam e tentam guiar a natureza humana por padrões estranhos a elas e são utópicas por esta mesma razão. O legislador filósofo ganha imensamente em efetividade dissimulando sua ética filosófica e fazendo uso prudente de suas paixões reais e opiniões pelas quais as elites intelectuais e as grandes multidões podem ser dirigidas. Mas então sua função muda: antes ele era apenas um educador de filósofos e estadistas: agora ele próprio é um manipulador de homens. Os modelos aos quais ele recorre são aqueles com que o homem médio e melhor equipado pela natureza e pelo entendimento. Seu duplo enraizamento é a autopreservação e a piedade. Sem mais alto âmbito é a liberdade, não a excelência.

6. Religião

No Livro I, Montesquieu sugerira, de modo vago, que Deus assistia o homem por uma revelação especial, e que a atração do homem pelo Criador (após a formação de uma ideia de Deus) é a primeira das leis naturais em importância, embora não no tempo. Como se constata, a religião é o último elemento do espírito das leis a ser discutido na obra. Os dois tópicos imediatamente anteriores – comércio e propagação – preocupam-se com as necessidades do corpo. No livro que o sucede, a religião

10 *Ibid.*, I. i, final.

é tratada de tal forma a obscurecer a distinção entre a lei verdadeiramente divina dos judeus e cristãos, de um lado, e as leis religiosas dos gentios do outro. Também é verdade que a obra pouco depende da história sagrada, como tal, embora às vezes traga exemplos dessa história. Com relação à Idade Média cristã, seu interesse maior é pelo componente feudal e não pelo cristão.

Montesquieu afirma, nessa obra, ser um escritor político, não um teólogo. Mas também alega que as duas qualificações são perfeitamente coerentes: o cristianismo não é apenas verdadeiro, mas, também, o maior bem terreno que a humanidade poderia possuir. Argumenta, contra Bayle, que os cristãos são os melhores cidadãos. Todavia, as ressalvas que atribui à afirmação deixam claro que considera os conselhos cristãos de perfeição incompatíveis com a vida política, de modo que o cristão mais perfeito seria um cidadão muito ruim. É esta visão que gera o louvor de Montesquieu às seitas estoicas da Antiguidade e aos grandes imperadores romanos, os antoninos, que estavam entre eles. Os estoicos eram, acima de tudo cidadãos, ou seja, não eram santos. A principal função da religião e das leis civis é fazer dos homens bons cidadãos e, assim, auxiliar cada sociedade a satisfazer suas necessidades. Pois os mais verdadeiros e mais sagrados dogmas podem ter terríveis consequências se não forem ligados aos princípios da sociedade, e os dogmas mais falsos, consequências maravilhosas quando assim ligados.

Montesquieu critica vários aspectos dos efeitos sociais e políticos do cristianismo. O cristianismo opôs-se ao comércio e ao empréstimo de dinheiro na Idade Média; ao fomentar a castidade conventual, desencorajou o casamento e a propagação; em toda parte, era hostil à poligamia e ao divórcio; promovia a desobediência civil em nome de uma lei maior; por um zelo intolerante da universalidade, voltava cristão contra cristão e cristão contra não cristão.[11] Entretanto, também teve efeitos salutares na restrição de maquinações de déspotas e monarcas no auxílio tanto da abolição da escravidão como da mitigação da guerra na Europa. Montesquieu tenta corrigir os seus excessos. Ao contrário de Locke, porém, não faz da liberdade de consciência um direito natural e universal do homem. Não é sábio um convite universal para o estabelecimento da diversidade religiosa. Não é preciso aceitar uma nova religião em uma sociedade se é possível excluí-la, mas onde já há uma religião estabelecida, esta deve ser tolerada.

7. CONCLUSÃO

A principal virtude do legislador, segundo Montesquieu, deve ser a moderação. O autor salienta a habilidade prudente exigida pela habilidade política – sua necessidade de determinar o tipo de lei a ser aplicada, de compreender a rede de relações que compõem o espírito das leis e sua ligação com os elementos complexos de cada sociedade.[12] Embora a Europa fosse sempre seu principal interesse, estendeu o alcance da explicação científica e da avaliação nos assuntos humanos a todas as épocas e lugares. A frase que aplicou aos imperadores estoicos cai-lhe melhor ainda: ele tomou conta da humanidade.

---

11 *Ibid.*, XXI. xx; XXIII. xxi; XXIV. xiii; XXV. x.

12 *Ibid.*, Preface; I. iii; XXVI, i; XXIX. i.

A filosofia de Montesquieu delineia e relaciona os papéis desempenhados pela necessidade cega e pela escolha fundamentada (um outro tipo de necessidade) na formação das leis. Deriva dos clássicos sua ênfase na variedade de ordens políticas e a prioridade dos detalhes na habilidade política. Contudo, Montesquieu se junta a Maquiavel e Locke na rejeição da virtude clássica como o guia político fundamental. Essa desaprovação condenou de antemão seus esforços para conter as tendências revolucionárias e universalistas do liberalismo de Locke. De fato, posto que o retrato da liberdade, ao contrário da virtude, deve necessariamente encantar a todos, sua descrição elaborada da própria liberdade inglesa veio a ser um instrumento desse liberalismo. A mesma rejeição teve outro efeito: ao transformar em um labirinto a relação entre ética e política, incentivou uma ciência política que perderia o interesse na moralidade e no exercício da política.

A superfície de *O espírito das leis* é simples e desordenada, o interior é difícil e coerente. O que dissemos pode ser suficiente para estabelecer a verdade da afirmação de que tem uma organização. Seus ensinamentos sistemáticos, até mesmo seu título enigmático, continuarão a nos iludir até que seus propósitos sejam entendidos por completo.

Leituras

A. Montesquieu. *O espírito das leis*. Prefácio, livros I-V, XI, XII, XIX (11. 27).
B. Montesquieu. *O espírito das leis*. Livros XIV, XV, XVIII, XX, XXI, XXIV, XXVI.
Montesquieu. *Cartas persas*.
Montesquieu. *Considerações sobre as causas da grandeza dos romanos e de sua decadência*.

David Hume

~ ⁂ ~

1711-1776

David Hume é mais conhecido como cético, como um afiado e profundo crítico da razão humana. Na verdade, afirma-se, às vezes, que a filosofia de Hume desferiu um golpe mortal sobre o direito natural e eliminou a possibilidade de julgamentos de "valor" racionais. Assim, a teoria de Hume é apresentada como um desafio para a própria existência da filosofia política, o qual deve ser confrontado. Porém, estamos diante de um paradoxo. Hume, ele próprio, é autor de uma doutrina política abrangente, que se apresentava como sendo a verdade sobre temas como as leis da natureza, a justiça, a obrigação da obediência civil e o melhor tipo de governo.

Nosso primeiro assunto, ao que parece, deve ser os ensinamentos de Hume acerca dos fundamentos e da autoridade dos julgamentos normativos. Esse assunto deve ser precedido por um breve exame de sua teoria dos princípios e das operações do entendimento.

Voltando sua observação para dentro da mente humana, Hume lá encontra uma coleção e sucessão do que denomina "percepções": o sabor de uma maçã, a ideia de um triângulo, uma noção de justiça, o apreço por uma ação prudente, raiva e assim por diante. A percepção é o que quer que esteja presente na mente, e nada está presente na mente além de suas percepções. De fato, a mente nada mais é que um amontoado ou feixe de percepções.

Há dois tipos de percepção. Existem impressões, o que está em nossa mente "quando ouvimos, ou vemos, ou sentimos, ou amamos, ou odiamos, ou desejamos, ou determinamos". Existem ideias, o que está em nossa mente "quando refletimos sobre uma paixão ou um objeto que não está presente". A diferença entre impressões e ideias é uma diferença em sua gradação de força e vivacidade: as impressões são mais "fortes" e "vivas" que as ideias.

Todas as ideias, afirma Hume, derivam de impressões. Ora, é verdade que a imaginação é muito livre, e podemos imaginar montanhas de ouro e cavalos alados que nunca vimos; no entanto, essas ideias são compostas a partir de outras ideias. Quanto às "ideias simples", aquelas ideias irredutíveis que não admitem distinção ou separação, descobrimos que não está em nosso poder imaginar qualquer coisa que não cor-

responda e represente alguma impressão que tenhamos experimentado anteriormente. Tal como um cego não pode conceber uma ideia do roxo, nem um surdo do som de uma flauta, assim, em geral, "nunca podemos pensar em algo que não tenhamos visto [ou, de alguma forma percebido] nós mesmos ou sentido em nossas próprias mentes". Todas as nossas ideias são apenas imagens ou cópias de impressões.[1]

Não podemos ter conhecimento, no sentido mais amplo e com certeza absoluta, afirma Hume, sobre questões de fato e de existência real, mas apenas sobre "as relações entre ideias." Pode-se explicar isso da seguinte forma: é tido como uma "máxima estabelecida" que tudo o que é concebível é possível. Ora, o contrário de cada afirmação de matéria de fato é sempre concebível. Posso imaginar que o sol não nascerá amanhã; por conseguinte, não tenho conhecimento de que nascerá. Não posso ter certeza de que os objetos diante de mim continuarão a existir quando fechar meus olhos, pois é imaginável que não o farão. Não podemos ter conhecimento daquilo que se pode pensar ser de outra forma. O conhecimento, portanto, só pode ser daquilo que não se pode pensar ser de outra forma – daquilo que só pode ser pensado como é. Por exemplo, não é concebível o contrário da proposição "os ângulos de um triângulo são iguais a dois ângulos retos"; a relação entre "os ângulos de um triângulo" e "dois ângulos retos" deve ser pensada como sendo o que é. Posto que o reino das possibilidades é o lugar onde a imaginação é livre, então a necessidade deve ser localizada onde se limita a imaginação.

Os únicos objetos do conhecimento, então, são essas relações de ideias que "dependem inteiramente das ideias que comparamos entre si". Só podemos conhecer o que está necessariamente implícito em nossas ideias; em certo sentido, só podemos tirar de nossas ideias o que nelas colocamos. Por exemplo, é correta a proposição "onde não há propriedade, não há injustiça", ao passo que a ideia de injustiça é apenas a violação da propriedade. Porém, isso nada mais é do que desembrulhar o que embalamos antes. Ademais, Hume parece pensar que mesmo as demonstrações dos matemáticos são meramente formas mais longas e complicadas desse tipo de processo de extração. Observemos também que os objetos do conhecimento são as relações entre ideias consideradas como ideias. Ao comparar ideias, nada podemos aprender sobre algo que não seja uma ideia. Não podemos ter nenhum conhecimento, estritamente falando, do mundo da realidade, mas apenas do mundo das ideias.[2]

O princípio "tudo o que é concebível é possível" merece um exame mais aprofundado. Ora, há muitas declarações, afirma Hume, cujo contrário é concebível, mas que, no entanto, temos o direito de aceitar com total segurança; por exemplo, que todos os homens morrerão. Na verdade, Hume considera todas as matérias de fato como partes de um sistema de necessidade universal.[3] O que, então, significa dizer que "tudo

---

1 David Hume, *Treatise of Human Nature*, ed. L. H. Selby-Bigge (Oxford: Clarendon, 1896), I. i. 1; *Enquiry Concerning Human Understanding*, ed. L. A. Selby-Bigge (Oxford: Clarendon, 1894), 2.

2 *Human Understanding*, 4. I. primeiras duas partes; uma afirmação anterior e menos satisfatória aparece em *Treatise*, I. iii. 1.

3 *Treatise*, I. iii. 11, início, e 12.5.

o que é concebível é possível" ou "não é absolutamente impossível" ou é "possível, pelo menos em um sentido metafísico"? Além disso, por que deve este princípio, que parece não ser autoevidente, ser considerado uma "máxima estabelecida"?

Em resposta, pode-se dizer que, em certo momento na história da filosofia, começou-se a pensar que a desordem, a contradição e a ignorância que prevaleciam na filosofia eram uma desgraça, que deveriam ter fim e o edifício da razão humana ser erigido sobre uma base totalmente inabalável. Porém, uma fundação inabalável só poderia ser assegurada por se permitir, já de início, o mais profundo controle ao ceticismo. A fim de que a filosofia possa ser indubitável é necessário começar por duvidar de tudo o que se pode duvidar.

Ora, a "máxima estabelecida" de Hume deve ser entendida como um instrumento deste tipo de ceticismo preliminar. O ponto de partida da filosofia é a resolução de duvidar. A área de dúvida será tão extensa quanto a área do meramente possível. Assim, surge a necessidade de regular nosso raciocínio por esta "máxima estabelecida" que expande o possível até aquilo que é possível conceber e, como consequência, restringe o necessário ao que é necessário para conceber. De fato, a máxima pode ser considerada como um ceticismo preliminar em sua forma mais nua: obriga-nos a duvidar sempre que não somos obrigados a ratificar. Enquanto Descartes, em cuja filosofia a necessidade da dúvida universal é tão claramente preconizada, afirmou que "a liberdade da mente" pela qual se "supõe que nenhum objeto é, de cuja existência se tenha sequer a menor das dúvidas", em Hume a mente supõe (pode-se dizer) que nenhum objeto é, cuja existência não seja obrigada a admitir.

A principal preocupação de Hume não é com esse tipo de raciocínio que, através da intuição ou da demonstração, descobre as relações entre as ideias, mas sim com o "raciocínio provável", pelo qual descobrimos a matéria de fato e a existência real: e que nos orienta durante toda nossa vida e, de fato, gera a maior parte da nossa filosofia. Ora, todo o nosso raciocínio sobre a matéria de fato se baseia, afirma Hume, na relação de causa e efeito. Sem causalidade, não podemos ir além de nossos sentidos e memória; pela causalidade somos capazes de inferir a existência de objetos e ocorrências para além de nossa experiência. Assim, a discussão da probabilidade resolve-se em um exame da causalidade.

Hume começa por suscitar "dúvidas céticas" em relação a causa e efeito. Examinemos um caso particular da inferência da causa para o efeito. Por exemplo, vemos uma bola de bilhar atravessar a mesa e atingir outra. Concluímos que a segunda se moverá. Qual é a base para essa conclusão? Não nos é dada a conhecer pela razão, pois é possível conceber que a colisão não seja seguida por um movimento. Deve, portanto, ter base na experiência: no passado, já vimos bolas colidirem e serem impulsionadas. Porém, continua a ser concebível que não o fizessem neste caso particular. A inferência, então, tem base na experiência, juntamente com a suposição de que o futuro se assemelhará ao passado. Entretanto, qual é a base para este princípio? Não é a razão, porque é concebível que o futuro não se assemelhe ao passado. A experiência, então; mas como podemos aprender com a experiência o próprio princípio que, por si só, torna possível aprender com a experiência?

Parece que estamos num beco sem saída. Contudo, agora, Hume apresenta sua "solução cética" para essas dúvidas céticas. Quando observamos um evento que se sucede a outro em várias instâncias, a mente adquire o hábito de contemplá-los juntos. Então, quando vejo uma bola de bilhar bater em outra, minha imaginação, caindo em uma rotina mais familiar, é levada a pensar no movimento da segunda bola. E não somente formo esta concepção, mas acredito nela, o que significa simplesmente que me proporciona uma sensação diferente das ideias em que não acredito. É difícil descrever tal sensação; a ideia é concebida de maneira mais forte, ou mais vívida, ou mais firme, de modo que passa a fazer parte daquilo que denominamos "realidade", juntamente com as impressões e as ideias da memória. Em suma, "todos os raciocínios [sobre a causalidade] nada mais são do que os efeitos do costume; e o costume não tem influência, apenas estimula a imaginação, e nos proporciona uma concepção forte de qualquer objeto".

Outra questão é investigada: a ideia de causa e sua origem. Observamos, por exemplo, uma bola de bilhar bater em outra, sendo a causa, como se diz, de que esta se mova. De que impressão se deriva a ideia de causa? Observamos que a colisão das bolas e o movimento da segunda são eventos contíguos, que um ocorre antes no tempo em relação ao outro e, finalmente, que, ao serem repetidos, constata-se que essa conjunção de eventos é constante. Isso é tudo. Todavia, há mais na ideia de causalidade que prioridade, contiguidade e conjunção constantes; em geral, supomos que há uma conexão necessária entre os dois eventos. De que impressão advém isso? Responde Hume: de nada nos objetos, mas de algo na mente, ou seja, o sentimento de ser obrigado ou impelido a passar, na imaginação, da causa para o efeito. Equivocadamente, transferimos essa impressão para os próprios objetos; entretanto, de fato, a necessidade não está nos objetos, mas em nós mesmos.[4]

O argumento que foi esboçado anteriormente segue um padrão que se repete com frequência na filosofia de Hume. O que é aceito sem questionamento pelo senso comum – aqui, a causalidade, em outros lugares, a existência de um mundo de objetos que não depende de nossa percepção deles e, ainda em outros lugares, até mesmo a existência continuada de um eu pessoal – é considerado como não tendo nenhuma base racional. Porém, é dissolvido somente para ser restaurado. A natureza é forte demais para a razão. E é fornecido um relato do modo como a razão é superada.[5] Entretanto, esta superação é de natureza duvidosa. As "dúvidas céticas" não são refutadas. Nem são simplesmente afastadas em nome do bom senso, da forma em que o Dr. Johnson refutou Berkeley, chutando uma pedra. Recebem uma "solução", mas uma solução "cética". O que é "restaurado" não é bem o que foi dissolvido. Assim, a inferência da causa para o efeito é um hábito; a crença no que é inferido é um sentimento inexplicável; a ideia de causa é um erro.

Por assim reduzir o raciocínio causal a uma questão de costume e sentimento, Hume expõe-se a dificuldades na tentativa de distinguir e justificar o raciocínio correto.

4 *Ibid.*, 2, 3, 4, 6, 7, e 14; *Human Understanding*, 4, 5 e 7.

5 *Treatise*, I. iv. 2 e 6.

Por exemplo, ao observar diversas instâncias de conjunção de objetos, é engendrado um hábito de transição mental, embora, na realidade, essas instâncias possam não ter nenhuma conexão essencial. Podemos, para usar o exemplo de Hume, considerar todos os irlandeses como estúpidos, mesmo diante de claras evidências em contrário. Trata-se de um preconceito, e o julgamento deve ser conclamado para ajustar a imaginação. Mas como é isso possível? Hume explica que as regras gerais denominadas "preconceitos" são corrigidas por outras regras gerais denominadas "regras de lógica" baseadas na observação da natureza e nas operações do entendimento e que nos permitem distinguir o essencial do não essencial. O hábito é vencido pelo hábito. No entanto, o hábito só poderia ser superado por um hábito mais forte. Todavia, Hume afirma que estas regras de raciocínio são derivadas da observação não de um maior número de instâncias, mas das "operações mais gerais e autênticas do entendimento".[6]

Outro problema: como é que podemos chegar a um juízo sobre a causa e o efeito depois de apenas um experimento cuidadoso? O hábito de fazer uma transição mental de um objeto para outro deve, ao que parece, variar proporcionalmente ao número de instâncias de sua conjunção que observamos, o qual seria pequeno após uma só instância. Como pode o hábito exceder a experiência? Hume replica que incluímos nossa experiência única dentro do princípio de que objetos semelhantes, em circunstâncias semelhantes, produzem efeitos semelhantes, e o hábito de transição é produzido de modo artificial. O princípio, em si, é obviamente habitual; a uniformidade da natureza é reduzida a um hábito de esperar no futuro aquilo a que estamos acostumados no passado. É um hábito pleno e perfeito, com base em milhões de experimentos.[7] Contudo, devemos perguntar, é perfeita nossa experiência de sucessão uniforme? Se não for, então, mais uma vez, como pode o hábito exceder a experiência?

Os problemas colocados anteriormente podem ser resumidos da seguinte forma: se o terreno da inferência é o hábito, então (ao que parece) o hábito é motivo suficiente para uma inferência, e a inferência não pode ir além do hábito. Hume não pode admitir essas consequências. Sua teoria pretende não só explicar o "raciocínio", dos animais, mas também justificar os métodos de Newton.[8] A questão é se resolve ou não os problemas sem utilizar nada além do hábito e do sentimento.

Estamos agora em condições de passar ao tratamento que Hume dá à base e autoridade do juízo normativo. Como em sua discussão da causalidade, principia com "dúvidas céticas" que levam à conclusão de que "distinções morais não [são] derivadas da razão".[9]

Uma linha de argumentação visa mostrar que a virtude e o vício não são objetos do entendimento. O entendimento possui, diz Hume, duas operações: a comparação de ideias, pela qual descobre as relações entre os objetos, e a inferência da matéria de

---

6 *Ibid.*, iii. 13.

7 *Ibid.*, 8. 13 e 14; 12.3.

8 *Ibid.*, I. iii. 15 e 16.

9 *Ibid.*, III. i. 1; também *Enquiry Concerning the Principles of Morals*, apêndice I.

fato, pela qual descobre sua existência. Portanto, se a virtude e o vício podem ser descobertos pelo entendimento, devem consistir ou em relações ou em matérias de fato.

Em primeiro lugar, Hume compromete-se a demonstrar que virtude e vício não podem ser relações. O objetivo final da aprovação e desaprovação moral é uma ação mental em relação a objetos externos; por exemplo, a paixão do afeto para com os próprios filhos, ou a decisão de tomar a propriedade de alguém. Se o bem e o mal moral são relações, devem, portanto, ser relações que vigoram entre ações internas e objetos externos, e capazes de vigorar apenas entre ações internas e objetos externos. Porque, se, por exemplo, o bem moral fosse uma relação que também pudesse vigorar entre objetos externos, então os objetos irracionais e inanimados poderiam ser moralmente bons. Ora, não parece haver nenhuma relação que seja tão restrita. Examinemos, por exemplo, a relação de conformidade. A teoria moral que Hume parece especialmente interessado em refutar afirma que há certas conformidades e inconformidades naturais das coisas umas com as outras, e que a virtude de uma ação está em sua conformidade com a situação. A objeção de Hume é que a conformidade (supondo que tal relação exista) pode vigorar entre objetos externos que, no entanto, não podem ser chamados de virtuosos.

De fato, as relações que realmente existem entre ações internas e objetos externos em instâncias de virtude e vício são constatadas entre objetos externos, onde claramente não constituem virtude e vício. Suponhamos, por exemplo, uma árvore que, ao crescer, sufoca a árvore de cuja semente ela própria cresceu. As relações aqui são precisamente as mesmas que se encontram no caso de um filho que estrangula seu progenitor. Não consideramos a primeira instância como um exemplo de vício; mas se o vício consistisse na relação, seria este o caso.

São a virtude e o vício, então, matérias de fato? Hume convida o leitor a tomar o exemplo de uma ação cruel, um assassinato, talvez, e "examiná-la sob todos os ângulos para verificar se é possível aí encontrar aquela matéria de fato, ou existência real, que denominam vício. Não importa como examinemos o assunto, serão encontrados apenas certas paixões, motivos, volições e pensamentos. Não há outra matéria de fato na situação. O vício nos escapa inteiramente desde que consideremos o objeto".

Hume conclui que a virtude e o vício não são nem relações nem matérias de fato; isto é, não são objetos do entendimento, e, por conseguinte, o senso de moralidade não consiste em sua descoberta.

Outra e mais eminente linha de argumentação pode ser resumida da seguinte forma: "a moral desperta paixões e produz ou impede ações. A razão por si mesma é totalmente impotente neste particular. As regras da moralidade, portanto, não são conclusões de nossa razão".

Por impotência da razão, Hume quer dizer: uma ação é o resultado de uma propensão ou aversão a algum objeto, e essa propensão ou aversão é despertada (em geral, pelo menos) pelo prazer ou dor produzidos ou esperados do objeto. Ora, a razão pode informar-nos sobre a existência de objetos e das relações entre eles, mas se os objetos são indiferentes para nós, se não despertam propensão ou aversão, essas informações não têm qualquer influência sobre a vontade. Assim, a razão sozinha não pode pro-

duzir ou, pelo mesmo motivo, evitar qualquer ação. Como disse Hume em uma frase famosa, "a razão é, e só deve ser, escrava das paixões, e nunca pode pretender qualquer outra função que não seja servir-lhes e obedecer-lhes". Todavia, é claro que a razão, em conjunto com a paixão, pode ter uma forte influência (embora "oblíqua" e "mediata") sobre a vontade. Pode estimular a paixão, indicando-lhe a existência de seu objeto. Por exemplo, minha opinião é que, por trás do muro de um jardim há frutas saborosas, e meu desejo por elas se baseia nessa opinião. E a razão pode dirigir a paixão para seu objeto, ao traçar a conexão entre causas e efeitos. Posso atinar com o recurso de conseguir uma escada de mão e galgar a parede. Em tal caso, a participação da razão pode ser grande e até mesmo decisiva. Assim, se eu descobrir que é incorreta minha opinião sobre a existência das frutas ou sobre a melhor maneira de obtê-las, minha paixão e volição deixam de existir. Porém, o papel da razão continua a ser executivo, pois não fornece o impulso que nos move.[10]

Os "juízos calmos e indolentes do entendimento" não são suficientes, portanto, para influenciar a vontade. E o ponto crucial do argumento de Hume é que "esses julgamentos pelos quais podemos distinguir entre o bem e o mal" são suficientes para influenciar a vontade. Nega que a cognição moral é separável de uma propensão ou aversão à ação. Quer dizer, nega que se pode saber o que é moralmente bom sem sentir uma inclinação a isso.

O celebrado trecho de Hume que se segue pode ser imediatamente elucidado pelo argumento anterior, ao mesmo tempo em que auxilia a elucidá-lo.

> Em todo sistema de moralidade com que me deparei até hoje, sempre observei que o autor prossegue, por algum tempo, no sentido comum do raciocinar e estabelece a existência de um Deus, ou faz observações sobre os assuntos humanos; quando, de repente, surpreendo-me de encontrar, que em vez das usuais cópulas de proposições, é, e não é, não me deparo com qualquer proposição que não esteja ligada a um dever, ou não dever. Essa mudança é imperceptível; mas é, no entanto, da maior consequência. Pois como este dever, ou não dever, expressa alguma nova relação ou afirmação, é necessário que deva ser observado e explicado; e, ao mesmo tempo, que uma razão deve ser oferecida para o que parece totalmente inconcebível, como esta nova relação pode ser uma dedução de outras, que são inteiramente diferentes dela. Mas como os autores em geral não empregam esta precaução, tenho a presunção de recomendá-lo aos leitores: e estou convicto de que esta atenção pequena subverteria todos os vulgares sistemas de moralidade, e observemos que a distinção entre vício e virtude não é fundamentada apenas nas relações de objetos, nem é percebida pela razão.[11]

A moralidade, como vemos, preocupa-se com o dever e a obrigação; o moralmente bom é, em essência, o que se deve fazer. E isso não pode ser descoberto pela razão. Por exemplo, analisemos novamente a tese de que a virtude consiste em conformidade. Em determinado ponto, Hume admite, para avançar o debate, que a relação

---

10 *Treatise*, II. iii. 3.

11 *Ibid.*, III, i. 1, último parágrafo.

de conformidade existe e pode ser descoberta pela razão. Isso, no entanto, afirma, não basta para mostrar que se trata de virtude; deve ser demonstrado que existe uma conexão entre conformidade e a vontade. Pois o moralmente bom tem o caráter de lei; é obrigatório. Quer dizer, é "coercitivo", influencia a vontade. A razão pode (presume--se) descobrir a conformidade, mas não pode descobri-la como moralmente boa. Pois o moralmente bom é o que devemos fazer, e o que devemos fazer é o que somos compelidos ou impelidos a fazer. A única maneira de entender a compulsão é sofrê-la; só podemos descobrir o que influencia a vontade ao sentir essa influência.

Ora, não é autoevidente esta identificação do obrigatório com coercitivo. Parece repousar sobre a necessidade de tornar o obrigatório efetivamente obrigatório. Em outras palavras, Hume parece seguir as linhas estabelecidas por Hobbes e Locke na tentativa de erigir a moral sobre uma fundação de que "as paixões, não desconfiando, não procurarão substituir". Da mesma maneira que Hume encontrou a certeza do conhecimento pela identificação do necessário com o que deve necessariamente ser pensado, assim descobre a eficácia da moral pela identificação dos virtuosos com o que se é obrigado a buscar. Da mesma forma em que a imaginação humana foi tomada como base da ciência, assim as afeições humanas são tomadas como base da moralidade.

Voltamo-nos agora para a "solução cética dessas dúvidas céticas" sobre a moralidade, a qual vem a ser que "as distinções morais derivam de um senso moral". Posto que a virtude e o vício não são descobertos pela razão, segue-se que os distinguimos por meio de algum sentimento ou impressão que provocam. O vício de uma ação cruel "nos escapa inteiramente, enquanto consideramos o objeto. Jamais poderemos encontrá-lo, até que voltemos nossa reflexão para nosso próprio peito, e encontremos um sentimento de desaprovação que aflora em nós para com esta ação. Eis aqui uma matéria de fato, mas é objeto do sentimento, não da razão. Encontra-se em nós mesmos, não no objeto". "A moral, portanto, é mais propriamente sentida do que julgada. ..."

Mais precisamente, Hume assevera não apenas que a virtude e o vício são descobertos pelo sentimento, mas que são constituídos pelo sentimento. Não é que a virtude seja aprovada porque é virtude, mas que a virtude é virtude porque é aprovada. Quando se diz que uma ação é virtuosa, nada se afirma, além de que dá origem a um sentimento de aprovação, tal como, quando se diz que um objeto é a causa ou o efeito de outro, nada se quer dizer, além de que estão habitualmente unidos na imaginação.

A visão da virtude, observa Hume, é agradável, e a do vício, desagradável. Declara, ainda, que o próprio sentimento de aprovação moral é agradável e que o da desaprovação é desagradável. Na verdade, identifica aprovação e prazer. Nega que a aprovação seja uma inferência a partir do prazer. Silenciosamente, passa por cima da possibilidade de que o prazer seja uma consequência da aprovação. Ao contrário, reduz a aprovação ao prazer. "Ter o senso de virtude nada mais é que sentir uma satisfação de um determinado tipo. ..." Vemos, então, que o senso moral não é uma faculdade distinta e peculiar, e que os sentimentos morais são prazeres e dores.

Os sentimentos morais, no entanto, são prazeres e dores de um determinado tipo, diferindo em seu sentimento de outros prazeres e dores, da mesma forma como,

por exemplo, o prazer oferecido por um bife difere do prazer proporcionado por um poema. Esses prazeres e dores peculiares (1) surgem apenas a partir da consideração do caráter e ações de seres racionais e (2) surgem quando estes são examinados "em geral, sem referência a nossos interesses particulares". Assim, podemos apreciar um inimigo pelas próprias qualidades que o tornam perigoso para nós.

Em suma, "distingue-se a virtude pelo prazer, e o vício pela dor, que qualquer ação, sentimento, ou caráter nos propicia por sua mera visão ou contemplação".[12]

Hume considera as qualidades ou caracteres estimados como virtuosos como de quatro tipos. Primeiro, as qualidades que são úteis para os outros: por exemplo, justiça, generosidade, beneficência, honestidade. Segundo, as qualidades que são úteis para quem as possui: por exemplo, prudência, indústria, frugalidade, temperança. Terceiro, as qualidades que são imediatamente agradáveis aos outros: por exemplo, modéstia, inteligência, decência. Finalmente, as qualidades que são imediatamente agradáveis ao que as possui: por exemplo, uma autoestima adequada, o amor da glória, a magnanimidade. Pode-se acrescentar que uma qualidade pode pertencer a mais de uma dessas classes. Por exemplo, a coragem não só é útil para seu possuidor e para o público, mas também dá um prazer imediato ao seu possuidor.

Em suma, os objetos de aprovação moral são aquelas qualidades que são ou imediatamente agradáveis ou que dão prazer, quer para o seu possuidor ou para os outros. O bom é fundamentalmente idêntico ao agradável. Porém, *não* é idêntico ao próprio prazer. Ao fazer julgamentos morais, não valorizamos os outros por seu valor para nós mesmos. A aprovação não é concedida às qualidades porque nos dão prazer, mas, pelo contrário, porque dão prazer aos outros, incluindo aquele que as tem. Todavia, em outro sentido, devemos salientar, pode-se dizer que aprovamos o que nos agrada porque a nossa própria aprovação consiste em sermos agradados.

Por que aprovamos essas qualidades "virtuosas"? Por vezes, Hume responde que somos movidos pela "humanidade" ou "benevolência". Entretanto, não devemos entender isso como um "instinto original" ou como um desejo pelo bem dos outros. É a manifestação de um princípio mais geral e extremamente importante da natureza humana: a simpatia, ou "aquela propensão que temos para receber por comunicação de outras pessoas as suas paixões, sentimentos etc.". Deve-se notar que simpatia não é o mesmo que pena, e não tem nenhuma conotação de afeto ou boa vontade. É um simples canal através do qual as dores, prazeres, paixões, e assim por diante, são transmitidas de uma pessoa para outra.[13]

O objeto de aprovação moral, portanto, é uma fonte de prazer; o sentimento de aprovação é, em si, um prazer; e o prazer do sentimento é tomado emprestado do objeto. Assim, Hume está habilitado para rejeitar o que chama de "moralidade egoísta", mas, todavia, para evitar confirmar a existência de uma benevolência geral para com os

---

12 *Ibid.*, penúltimo parágrafo, e 2.

13 *Principles of Morals*, 10. 1. e 10.5; *Treatise*, III. iii. 1.

homens muito além de nossa relação com nós mesmos. Faz isso ao postular a operação da simpatia, que faz nossos os prazeres e as dores de outros, mas o faz, por assim dizer, mecanicamente, sem a interposição de boa vontade para com nossos companheiros ou de cálculos de interesse próprio.

No fundo da negação de Hume de que o bem e o mal morais podem ser descobertos pela razão, está a demanda de que a moralidade esteja de acordo com as paixões, ou, para usar suas próprias formulações, a identificação do obrigatório com o coercitivo, e a insistência de que juízos morais tenham uma influência direta e imediata sobre a vontade. Sua própria teoria atende a essa demanda. Os principais motivos para a ação são o prazer e a dor; os julgamentos de aprovação e desaprovação moral não passam de prazeres e dores. Assim, a virtude é, em essência, "amável" e o vício é, em essência, "odioso" e, consequentemente, desejados ou evitados. Um julgamento moral é, portanto, não apenas um sentimento de louvor ou culpa, ou seja, um sentimento de prazer ou dor, mas também uma "opinião de obrigação" ou um "senso de dever", isto é, uma propensão ou aversão.

Ao exigir que a moralidade esteja de acordo com as paixões e seja construída sobre elas, Hume segue Hobbes e Locke. Contudo, não os segue em suas conclusões. Esses filósofos representam o que Hume denomina "sistema egoísta da moral", o qual critica com dureza. No entendimento de Hume, a premissa básica do "sistema egoísta" é que a paixão fundamental e dominante é o interesse próprio. Hume nega isso. (1) Tal sistema exagera o poder da razão. Para demonstrar que paixões tal como a amizade, que parecem ser desinteressadas, são, na verdade, apenas manifestações do amor-próprio, os filósofos devem tecer a hipótese de que há raciocínios muito complexos e refinados, raciocínios de fato demasiado complexos e refinados para que tenham, de fato, muita influência sobre as paixões. (2) Além disso, nem todos os desejos podem ser reunidos em um desejo pelo próprio bem pessoal. Por exemplo, existe a afeição pelos próprios filhos e o ódio pelos inimigos e por vários outros. São estes os instintos ou impulsos originais, tanto quanto o desejo pelo próprio bem, e buscam seus objetos independente de qualquer expectativa de vantagem. (3) Na verdade, longe de todas as paixões serem redutíveis ao interesse próprio, a ação pelo interesse próprio, em si, pressupõe a existência de outras paixões, pelo menos algumas vezes e, talvez, sempre ou quase sempre. O interesse próprio nos impulsiona a desejar um objeto agradável, por exemplo, um bife. Porém, qual é o motivo pelo qual o objeto agrada? Porque satisfaz um outro desejo, a fome, por exemplo. Sem outros desejos além do interesse próprio, haveria pouco ou nada com que o interesse próprio se preocupar. (4) Tampouco é o interesse próprio, necessariamente, a paixão mais forte ou dominante. Quando colocado em competição com algumas outras paixões específicas, o interesse próprio nem sempre goza de prioridade. E um homem pode preferir seu bem menor ao seu bem maior, consciente de que é menor. O desejo por um bem menor pode superar o desejo por um bem reconhecidamente maior.[14]

14 *Principles of Morals*, apêndice 11; *Treatise*, II. iii. 3, último parágrafo, e 9. 8.

A "moralidade egoísta" é baseada numa compreensão excessivamente simplificada das paixões. Hobbes, para tomar o exemplo mais claro, encontra seu ponto de partida numa única paixão, o medo da morte e o desejo de autopreservação: esta é a paixão mais forte e fundamental. A virtude consiste na obediência às leis da natureza, que são ditados da razão para evitar a morte e preservando a vida. O medo da morte é a maior paixão porque a morte é o maior mal. Pressupõe-se que todo homem pela necessidade natural sempre procure o que pensa ser o seu maior bem.

Hume, por outro lado diz que não existe tal necessidade natural. A paixão não produz nenhum axioma incontestável para a razão, e, portanto, a razão não pode fornecer uma orientação segura para a conduta. "'Isto não é contrário, a razão preferir a destruição de todo o mundo a coçar meu dedo'. Não é contrário a razão para mim escolher minha total ruína para evitar o mal estar de um índio ou de uma pessoa totalmente desconhecida por mim."[15] Os padrões do julgamento moral não são "ditados da razão" derivados da paixão; eles próprios são paixões, isto é, sentimentos morais.

Além disso, desde que nenhuma paixão é "axiomática", uma moral de acordo com as paixões deve ser marcada pela amplitude e complexidade. Hume rejeita o tipo de estreiteza da virtude característica do ensino da lei natural moderna: ele se recusa a acorrentar seus sentimentos morais em sistemas estreitos.

Dos modernos Hume apela para os antigos moralistas, como Cícero, que são "os melhores modelos". O ensino da lei natural moderno, baseando a moralidade nas paixões, como faz Hume, falhou, no entanto em fazer justiça ao amplo espectro das paixões humanas. Uma moralidade verdadeiramente de acordo com as paixões toma seu padrão do "curso natural e comum" das paixões.[16]

De acordo com Hume, a moral se distingue e é determinada pelo sentimento. Um caráter possui virtude ou vício na medida em que desperta algum prazer ou dor e, se desperta tal prazer ou dor, é virtuoso ou vicioso. Segue-se que, uma vez que nunca podemos estar errados quanto a nossos sentimentos de prazer e dor, os julgamentos morais são "perfeitamente infalíveis".

Tal conclusão parece levar a um caos da subjetividade. Os sentimentos de homens diferentes diferem, assim como os sentimentos do mesmo homem em momentos diferentes, dependendo de sua situação particular. Por exemplo, é raro termos muito afeto por alguém que age de modo contrário a nossos interesses, mesmo que esteja agindo de acordo com as regras gerais da moralidade. Sentimos o maior e mais vívido prazer com a diligência comum de um servo do que com as mais nobres qualidades de Marco Bruto.

No entanto, Hume não é um relativista. A moral é uma questão de gosto, mas há gosto certo e errado. Esta posição é explicada como se segue: a variação de nossos sentimentos, decorrentes da variação de nossa situação, nos deixa inseguros. Além disso, descobrimos que os sentimentos dos outros, com base em suas situações par-

15 *Treatise*, II. iii. 3. 6.

16 *Ibid.*, III. ii. 1, penúltimo parágrafo; cf. *Principles of Morals*, apêndice IV.

ticulares, contradizem nossos sentimentos com base em nossas situações particulares. Ora, essa contradição e incerteza fazem com que seja impossível que os homens "conversem juntos em termos razoáveis. ..." Portanto, a fim de nos comunicarmos uns com os outros, somos obrigados a buscar um ponto de vista comum e menos variável a partir do qual julgar as qualidades das pessoas. O ponto de vista que adotamos é o de quem está imediatamente conectado com essas pessoas. Por exemplo, nosso afeto e admiração por Bruto seria, como sabemos, muito maior do que para com nosso servo se estivessem igualmente próximos de nós, e distribuímos nossa estima de acordo. Ao fazer julgamentos morais, negligenciamos nossa situação atual e até nossos próprios interesses. "Corrigimos os nossos sentimentos."

É necessário indagar como isso é possível nos termos de Hume. Como pode um sentimento que resulta de uma situação real ser superado por um sentimento resultante de uma situação hipotética? De fato, Hume admite que isso não ocorre: "As paixões", escreve, "nem sempre permitem nossas correções". O que é regulado pela transposição de situações não são tanto nossos sentimentos quanto nossas "noções abstratas" e "pronunciamentos gerais".[17] No entanto, é preciso indagar, não implicaria isso um abandono do princípio de que o julgamento moral é uma questão de sentimento?

O problema que estamos discutindo – o *status* dos julgamentos normativos na filosofia de Hume – pode, agora, ser abordado por meio de um exame da questão de até que ponto tais julgamentos têm uma base diversa dos julgamentos sobre a matéria de fato. Há trechos em que Hume indica que diferem radicalmente quanto a seu tipo. Por exemplo, escreve que a razão, que fornece o conhecimento sobre a verdade e a falsidade, difere do gosto, que é a fonte do sentimento moral, porque a primeira "descobre objetos tal como realmente se apresentam na natureza, sem adição e diminuição", enquanto o último "tem uma faculdade produtiva e, por dourar ou colorir todos os objetos naturais com cores que toma emprestadas do sentimento interno, constrói, de certa forma, uma nova criação". O padrão da razão é "eterno e inflexível", enquanto o padrão do gosto emerge da "estrutura e constituição dos animais".

É duvidoso, porém, que um contraste tão vividamente elaborado sobreviva a um exame mais aprofundado. Pois, se "a moralidade é mais propriamente sentida do que julgada", todavia da mesma forma "todo raciocínio provável não é senão uma espécie de sensação. Não é apenas na poesia e na música que devemos seguir o nosso gosto e sentimento", mas, também, nas ciências experimentais.[18] Virtude e vício não são matérias de fato; ou melhor, são matérias internas de fato, ou seja, nossos sentimentos de aprovação ou desaprovação moral. Porém, o mesmo vale para a conexão entre causa e efeito. "Os objetos não têm qualquer conexão detectável. ..." A relação causal nada é no objeto, mas é algo na mente.

Hume, é claro, tenta fornecer uma base mais segura para o raciocínio causal do que mero sentimento, distinguir o preconceito e a fantasia do raciocínio sólido e for-

17 *Treatise*, III. iii. 8, penúltimo parágrafo, e iii. 1. 14 ff.; *Principles of Morals*, 9. I.

18 *Principles of Morals*, apêndice I, último parágrafo; *Treatise*, III. i. 2. 1; I. iii. 8.12.

necer regras para orientar a conduta da investigação. Entretanto, como acabamos de ver, busca realizar uma tarefa semelhante para a moralidade, escapar da contradição e da variação do julgamento moral e determinar o padrão de gosto correto na moralidade. Em ambos os casos, encontra dificuldades similares ao fazê-lo.

O "estado de natureza" é, na opinião de Hume, uma ficção dos filósofos. Porém, ao reconstituir a origem do governo, é permissível começar pela hipótese do homem em uma "condição selvagem e solitária". Descobrimos que, mais do que qualquer outro animal, o homem é, ao mesmo tempo, necessitado e fraco. Precisa de alimento, roupas e abrigo. Todavia, é mal equipado por suas habilidades naturais para obtê-los e mantê-los. Somente a sociedade pode compensar suas falhas. Ao unir forças com outros, passa a ser capaz de levar a cabo projetos para os quais, por si só, não tem força suficiente; a divisão do trabalho induz a uma maior habilidade nas artes; a ajuda mútua é um escudo contra os acidentes e o azar. Somente na sociedade podem ser atendidas suas necessidades, inclusive as novas necessidades que a própria sociedade engendra.

Contudo, não se pode atribuir a origem da sociedade a cálculos de vantagens como esses, que estão muito além da capacidade dos homens não cultivados. Deve-se esta a uma outra necessidade, com um remédio mais evidente, a saber, o desejo sexual. Este aproxima o homem e a mulher; o afeto paternal os mantém unidos; e surge uma sociedade familiar, governada pelos pais. É na família que os homens descobrem, por meio da experiência, as vantagens da sociedade e são, ao mesmo tempo, ajustados a ela.

Há, no entanto, alguns fatores que tornam a sociedade difícil de manter. Primeiro, as paixões do egoísmo e da generosidade confinada. Em geral, um homem ama a si mesmo mais que a qualquer outra pessoa. E, embora o total de sua afeição por outros seja comumente maior que o seu amor-próprio, restringe-se principalmente a seus parentes e amigos. Segundo, a escassez e a instabilidade de bens externos. Bens externos não existem em quantidade suficiente para satisfazer as necessidades e desejos de todos. Ainda, podem ser tomados de seu possuidor para serem úteis para outro, ao contrário dos atributos corporais úteis. Essas circunstâncias internas e externas coincidem de modo a produzir o principal impedimento para a sociedade, o "insaciável, perpétuo, universal" desejo de adquirir bens para nós e para os próximos a nós. As demais paixões são mais fáceis de conter ou não são tão perigosas. A vaidade, por exemplo, é uma paixão social, e "um laço de união entre os homens".

Não podemos esperar que essa propensão seja controlada por nossos sentimentos morais naturais. Estes se conformam ao curso natural das paixões e tendem a reforçá-las. O remédio é um artifício descoberto pela razão: "a convenção da qual participam todos os membros da sociedade para conceder estabilidade à posse desses bens externos, e permitir a cada um o gozo pacífico do que pode adquirir por meio de sua fortuna e indústria". Esta é a primeira lei da natureza: a abstinência dos bens dos outros.

Esta convenção ou acordo não é da mesma natureza que uma promessa ou contrato. Ao contrário, é o senso comum do interesse comum, que emerge gradativamente entre os homens e ganha força pela repetida experiência da inconveniência

de transgredi-lo. Uma vez estabelecida esta convenção, surgem as ideias de justiça e injustiça, e as ideias que advém destas: propriedade, direito e obrigação.

Se a regra fundamental da justiça é a estabilidade da propriedade, são necessárias outras regras para determinar quais bens são de propriedade de quais pessoas. A regra mais óbvia era a da posse presente e, mais tarde, outras se apresentaram: a ocupação, a prescrição e assim por diante. Agora em vigor, essas regras dependem do acaso e, muitas vezes, resultam em uma desproporção entre a propriedade dos homens e suas necessidades e desejos. Todavia, a adequação ou compatibilidade entre os bens e as pessoas não pode jamais, insiste Hume, ser aceita como uma regra. As regras de justiça são estabelecidas para dar fim às disputas e à discórdia, e nada produz mais disputas e discórdia do que questões de adequação ou compatibilidade. Para permitir o ajuste da propriedade às pessoas sem criar problemas, o expediente natural é permitir a transferência de propriedade por consentimento. Esta é a segunda lei da natureza, que surge de modo muito semelhante à primeira.

A terceira lei da natureza é a obrigação advinda das promessas, e surge da seguinte maneira: é óbvia a vantagem da ajuda mútua. Se eu ajudá-lo agora na colheita e você, por sua vez, ajudar-me na colheita mais tarde, nós dois seremos beneficiados. Porém, se for permitido que os homens sigam o curso natural de suas paixões, o egoísmo e a generosidade confinada os fariam perder esta vantagem. Eu poderia ajudá-lo e você não me ajudar. Ou, mais provavelmente, eu me recusaria em caso de você não querer me ajudar em troca. Um pouco de experiência aponta um remédio: os homens inventam uma "determinada forma de palavras" denominadas "promessa", por meio da qual uma pessoa expressa uma resolução de fazer algo e se expõe à penalidade da desconfiança se não a cumprir.

Essa é a origem das regras da justiça. A "obrigação natural" de cumpri-las, afirma Hume, é o interesse próprio. Entretanto, posto que Hume rejeite o "sistema egoísta da moral", precisa explicar de forma diferente sua "obrigação moral". Por que é a justiça uma virtude e a injustiça, um vício? A resposta é que reconhecemos que a justiça é benéfica para a sociedade. Pode ser que nem sempre ajamos com justiça. Contudo, ao examinar a injustiça de outros, nós a avaliamos como perniciosa e acabamos compartilhando a inquietação de quem vai sentir as suas consequências ruins. Isso se aplica, em certa medida, até mesmo a nossas próprias ações. E esta inquietação ou dor simpática é idêntica ao sentimento de culpa moral. É reforçada por outros meios: pelo "artifício de políticos" que distribuem elogios e culpa públicos, pela educação, que nos ensina a considerar a justiça como honrada, e por um cuidado com a nossa reputação. Porém, tudo isso seria em vão sem distinções morais prévias. Em suma, portanto, o motivo original para o estabelecimento da justiça é o interesse próprio, mas a fonte de sua aprovação moral é "uma simpatia para com o interesse público".[19]

---

19 *Treatise*, III. ii. 2-5; *Principles of Morals*, 3.

As vantagens da sociedade e, por conseguinte, das regras de justiça, são grandes e óbvias. Todavia, não se pode esperar uma estrita observância delas. Por um lado, o interesse próprio pode, às vezes, ser mais bem atendido por um ato de injustiça. Com maior frequência, porém, nossas infrações se devem a nossa tendência para regular nossos desejos e vontades em conformidade com a aparência de objetos, ao invés de seu valor real, e para preferir um bem menor à mão a um bem maior mais distante. Somos capazes, portanto, de aproveitar uma vantagem imediata, obtida por meio de um ato de injustiça, em detrimento de uma vantagem real, porém remota, a ser adquirida por meio da justiça. O governo é a principal salvaguarda desenvolvida pelos homens para precaver-se contra ceder a esta fraqueza. É incurável a propensão natural dos homens de preferir o contíguo ao remoto, mas pode ser tornada inofensiva pela alteração de suas circunstâncias e situações. Alguns homens são feitos governantes, ou seja, são colocados em uma posição onde têm interesse imediato na administração imparcial da justiça e nenhum interesse ou apenas um vago interesse no contrário. Os demais homens são governados, ou seja, são tão coagidos e contidos pelos governantes que seu interesse imediato é a adesão à justiça. Tal como acontece com as leis da justiça, o motivo original e a obrigação natural de obediência ao governo é o interesse próprio, e a obrigação moral resulta da simpatia pelo interesse público.

O objeto fundamental e principal do governo é a administração da justiça, i. é., a proteção da propriedade e o cumprimento dos contratos. Contudo, o governo vai além disso, empreendendo projetos úteis de grande escala que os indivíduos seriam incapazes de realizar ou não teriam disposição para intentar. Desta forma, o governo não só protege os homens na busca de seus interesses, mas também os obriga a buscá-los.[20]

Hume denomina "virtudes artificiais" aos deveres de obediência ao governo e à observância das regras de justiça, os quais se distinguem das "virtudes naturais". A base para a distinção é esta: as virtudes naturais são aqueles a que os homens são impelidos por algum instinto ou impulso natural original e que recebem aprovação moral porque constituem indícios de tal instinto ou impulso. Por exemplo, independente de quaisquer considerações de dever ou de utilidade, há uma afeição natural dos pais para com seus filhos. As virtudes artificiais, por outro lado, não são praticadas por causa de tal propensão. Pelo contrário, tudo indica que nossos instintos naturais, sem freios, nos levariam a todos os tipos de desigualdade e de insubordinação. As virtudes artificiais aparecem como louváveis somente após o pensamento e a reflexão, pois são virtudes somente em consequência da invenção humana. Para dar um exemplo claro, suponhamos que, de acordo com os termos de um testamento, uma fortuna é tirada de uma pessoa merecedora e entregue a outra que não a merece. Nem a felicidade privada, à primeira vista, nem a felicidade do público são, assim, favorecidas. Porém, a virtude do ato emerge quando o examinamos como parte de um vasto plano que deve ser respeitado de modo inflexível, mesmo em tais casos difíceis, pois é benéfico o funcionamento do sistema como um todo.

---

20 *Treatise*, III. ii. 7; *Essays*, "Of the Origin of Government"; *Principles of Morals*, 4.

Em outro sentido, porém, são naturais as "virtudes artificiais". Originam-se necessariamente da situação do homem. E são um produto da razão, que, tanto quanto a paixão, é parte da natureza do homem. Assim, como vimos, Hume não hesita em falar de "leis da natureza".[21]

As virtudes artificiais não devem ser entendidas como contrárias às paixões. São contrárias apenas a seu "movimento insensato e impetuoso". Assim, o governo não erradica a propensão a preferir uma vantagem imediata contra outra remota; apenas lhe dá um novo rumo para que destrua seus próprios efeitos negativos. Na verdade, as paixões são satisfeitas de melhor forma por serem controladas e dirigidas. Em particular, a ganância é muito mais plenamente gratificada por estar sujeita às restrições da justiça que por ser deixada livre.[22]

Uma vez que a justiça e o governo são artifícios que visam o benefício humano, é claro que, em casos muito raros e extremos, é permissível revogar sua obrigação. A regra comum é a observância inflexível da justiça e a submissão cega ao governo. Contudo, em uma cidade sitiada, por exemplo, os direitos de propriedade podem ter de dar lugar à necessidade pública. E, como o sentimento universal da humanidade explica, quando a ruína pública seria o único resultado da persistência na submissão ao governo, os laços de fidelidade são afrouxados e é aceitável a rebelião. O interesse dos homens pela segurança e proteção que só podem ser proporcionadas pela sociedade política é, ao mesmo tempo, o "motivo original" para a instituição do governo e a "sanção imediata" da obediência a ele. Quando os governantes chegam a ser tão opressores que o governo não mais proporciona essa segurança e proteção, a sanção não pode permanecer em vigor. O efeito cessa com a causa.

Esta admissão do direito de desobediência em caso de emergência extraordinária suscita a seguinte dificuldade: posto que os homens são tão propensos a seguirem "normas gerais" e a se manterem fiéis a máximas após as razões para elas terem deixado de existir, não poderia, talvez, a "obrigação moral" de obedecer, derivada da simpatia, sobreviver à "obrigação natural" com base no interesse? Não poderiam os homens ser obrigados a obedecer a um governo que destroi a justiça? Hume afirma que não. Nosso conhecimento da natureza humana, da história passada e dos tempos de hoje, nos informa que as imperfeições humanas contra as quais a sociedade política foi estabelecida para nos proteger são inerentes a todos os homens, sem excluir os governantes, e que é razoável esperar que estes, às vezes, ajam de modo cruel e injusto, mesmo contra os seus interesses imediatos. Esta observação, baseada em diversos exemplos, tem, ela mesma, o caráter de uma regra geral e, por conseguinte, pode servir como base para uma exceção à regra geral da obediência. Assim é que a opinião geral da humanidade não acredita ser crime a resistência à grande opressão.[23]

---

21 *Treatise*, III. ii. 1.

22 *Ibid.*, 2. 13; 5. 9; 6. 1.

23 *Ibid.*, 9; *Essays*, "Of Passive Obedience".

Na sábia estruturação das instituições políticas, diz Hume: "deve-se supor todo homem um canalha", ou seja, que esteja sempre buscando seu interesse próprio. A alternativa a esta suposição é contar com a boa vontade dos governantes para a segurança da propriedade e da liberdade; em outras palavras, confiar na sorte e não ter segurança alguma. Boas constituições não dependerão da existência de grandes virtudes individuais; garantirão que os interesses privados dos homens, até mesmo dos homens maus, serão controlados e direcionados de forma a servir e produzir o bem público. Esse é o objetivo do governo livre, que Hume denomina sociedade "mais feliz".

O poder de um governo livre é tão grande quanto o de qualquer outro governo, mas é dividido entre várias partes: talvez um monarca, uma aristocracia hereditária e uma assembleia popular que exerçam esses controles uns sobre os outros para impedir que um deles supere os outros e adquira controle absoluto. Uma vez que, em certa medida, o poder arbitrário é sempre opressor, um governo livre deve agir de acordo com leis gerais, iguais e previamente conhecidas. Deve haver uma assembleia popular e um senado "aristocrático" menor. O senado fornece sabedoria, e é mantido honesto pelo outro órgão. É conveniente que a assembleia popular seja escolhida em eleições frequentes por um eleitorado cuja qualificação seja bastante elevada devido a suas propriedades. A aristocracia é favorável à paz e à ordem, mas tende a se tornar opressora. É bom modificá-la pela adição de algum aspecto da democracia, regulado de modo a evitar as falhas peculiares da democracia, tal como a turbulência. É de grande importância proteger o Estado contra a intrusão eclesiástica e os distúrbios religiosos. Deve haver uma união entre o poder civil e eclesiástico e uma dependência do clero em relação ao governo civil. É necessária uma tolerância das seitas dissidentes para "aplacar seu fervor e permitir que a união civil adquira uma superioridade acima das distinções religiosas".

A liberdade, no sentido de um governo livre, é, explica Hume: "a perfeição da sociedade civil". Todavia, a autoridade é essencial para sua própria existência e, quando os dois entram em conflito, como muitas vezes acontece, deve-se, talvez, dar preferência à autoridade. Por outro lado, pode-se dizer, com razão, que o essencial pode e vai cuidar de si mesmo, e precisa de menos proteção que aquilo que tende à perfeição da sociedade e é passível de ser negligenciado ou ignorado.

Apesar da estima que nutre pelo governo livre, Hume acreditava que, nos últimos tempos, até mesmo a monarquia absoluta melhorara tanto que atendia aos fins da sociedade civil quase tão bem quanto qualquer outro tipo de governo. Modernas monarquias civilizadas haviam tomado emprestado instituições e costumes dos governos livres e muito se aproximavam deles na nobreza, estabilidade e segurança oferecida à propriedade. Poderiam melhorar ainda mais.

Essa reflexão ilustra a necessidade de cuidados ao formular verdades eternas e permanentes na política. Devemos ser cautelosos na profecia. Da mesma forma, devemos ser tolerantes nos julgamentos históricos, e não, por exemplo, culpar eras passadas pela intolerância religiosa, uma vez que não tinham experiência para mostrar que a tolerância, apesar de "paradoxal", em princípio, é "salutar" na prática. Devemos julgar outros tempos pelas máximas vigentes naqueles tempos. Para expressar isso de modo

mais geral, "o mundo ainda é muito jovem" para que se saiba totalmente do que a natureza humana é capaz, ou se conheça o efeito de alterações na "educação, costumes ou princípios" dos homens.[24]

Com alguma frequência, as opiniões políticas de Hume são caracterizadas como "tóri"[25] Por exemplo, Thomas Jefferson considerava a *História da Inglaterra* de Hume responsável por minar os princípios do governo inglês livre e espalhar o "torismo universal sobre o país". Hume responderia, é claro, que o verdadeiramente ofensivo era sua recusa em sacrificar a verdade histórica que "os pestilentos preconceitos do *Whiggism*".[26] Seus ensinamentos teóricos sobre a natureza bem, tal como sobre os objetos e forma adequada de governo, parecem estar muito próximos dos do grande filósofo "*Whig*", Locke. Todavia, se Hume era filosoficamente "*Whig*", era, como dizia, um "*Whig*" "muito cético". Tal ceticismo transparece de forma mais óbvia, talvez, em seu ataque contra o "sistema político da moda" e contra o "credo" do partido *Whig*, a teoria do contrato social, e em sua advertência contra a desconfiança nutrida pela inovação.

A teoria do contrato social, tal como a entendia Hume, ensina que os poderes do governo derivam do consentimento dos governados, que a obrigação de obediência se baseia na troca de promessas constantes do contrato que institui o governo e que os súditos são liberados de suas obrigações quando o governo se torna opressor e, assim, rompe com as promessas feitas por sua parte. Um argumento contrário a essa teoria é o seguinte: o motivo original para o dever de cumprir promessas é igual ao motivo original do dever de obedecer aos governantes; as promessas atendem a nossos interesses de uma maneira e governo, de outra. Este último dever, portanto, não depende do primeiro. Se as promessas nunca tivessem sido inventadas, ainda assim seria necessário o governo. De fato, tão distante está o governo de depender da fidelidade às promessas que, em grande parte, o governo foi, de fato, criado para impor essa fidelidade.

A principal objeção de Hume é que a teoria do contrato é adversa à prática e ao sentimento de toda a humanidade. Hume admite que o governo, em seus primórdios, deve ter sido fundamentado no consentimento. Os homens são quase iguais em força física e, até que sejam educados, também em intelecto; ninguém pode sujeitar uma multidão a seu governo pela força. A sujeição ao governo só poderia ter surgido quando os homens voluntariamente abdicassem de sua liberdade natural e se submetessem a ser governados em prol da paz e da ordem. A isso se pode chamar de "contrato original". No entanto, nenhum governo de que temos notícia formou-se pelo consentimento voluntário do povo; suas origens são, ao contrário, a conquista ou a usurpação. Via de regra, é exatamente quando ocorre uma mudança de governo que as pessoas são menos consultadas.

---

24 *Essays*, "On the Independency of Parliament", "That Politics May Be Reduced to a Science", "Of the Origin of Government", "Idea of a Perfect Commonwealth", "Of Civil Liberty"; *History of England*, final do capítulo xxiii, Apêndice to the *Reign of James I*. On religion see *History*, início do capítulo xxix e capítulo lxvi (1678).

25 **N.T.:** Tóri, torismo – Relativo ao partido monarquista conservador britânico, *Tory Party*.

26 **N.T.:** *Whigg*, *Whiggism* – Relativo ao partido britânico que originou o Partido Liberal a partir de 1868.

Os sentimentos naturais de todos os homens contradizem a teoria do contrato. Tão distantes estão os governantes de considerar sua autoridade como sendo baseada no consentimento dos governados que tendem a tratar essa visão das coisas como sediciosa. E os governados, em geral, pensam em si mesmos como tendo nascido devendo obediência a um determinado governo.

Assim, Hume opõe-se à versão de Locke dos modernos ensinamentos acerca da lei natural. Porém, opõe-se a esta versão posicionando-se em fundamental acordo com a sua intenção. O objetivo é ordenar a sociedade política de tal forma que suas finalidades sejam atendidas pela ação natural das paixões, sem dependência excessiva da bondade extraordinária, ou seja, do acaso. Hume afirma: "Todos os planos de governo que supõem grande reforma nos costumes da humanidade são obviamente imaginários." Ora, a oposição de Hume à teoria do contrato é exatamente que esta pressupõe tal reforma dos costumes. Superestima o poder da razão ou, mais exatamente, também assume rápido demais que os homens perceberão de modo correto seus reais interesses e os buscarão com firmeza. Se o fizessem, governo algum existiria, de fato, exceto com base no consentimento. Porém, uma vez que não o fazem, deve-se admitir e permitir que outras fundações sejam justas. A teoria do contrato, cuja intenção é ser consoante com as paixões dos homens, leva a conclusões que são contrárias à experiência e ao sentimento universais. Por exemplo, nega a legitimidade da monarquia absoluta, que é uma forma de governo tão "comum" e "natural" quanto qualquer outra.

A teoria do contrato ensina que, quando os governantes passam a ser tão opressores que já não fornecem segurança e proteção aos governados, esses últimos já não são obrigados a se submeterem. Hume concorda, como já vimos. Porém, não é necessária uma doutrina do contrato original para se chegar a essa conclusão, em teoria, nem para garanti-la na prática. Em casos tão extremos, pode-se confiar que os homens resistirão, sem referência a qualquer teoria; a doutrina da obediência passiva é tão distante de seus sentimentos comuns quanto a do contrato social. Este último, porém, não só é desnecessário, como, também, pernicioso. No decurso normal dos acontecimentos, o dever dos governados é "submissão cega". Todavia, a teoria do contrato distrai nossa atenção da regra geral e a direciona para as exceções, exceções essas a que podemos "tender muito por nós mesmos a abraçar e ampliar". Uma lealdade voluntária é uma lealdade precária.

Os laços de lealdade não devem ser dissolvidos, mas solidificados. A sociedade humana é um corpo permanente, ganhando e perdendo membros a cada momento e, por conseguinte, é essencial a estabilidade do governo. É necessário para o bem da paz e para que haja governo e governantes. É desejável, claro, que a forma de governo seja boa e que os governantes sejam adequados. No entanto, fazer da superioridade de uma forma de governo ou da adequação de um determinado governante o padrão dominante é abrir a porta para as próprias discórdia e desordem que o governo foi criado para eliminar. Por conseguinte, deve-se dar maior peso às reivindicações da ordem estabelecida.[27]

---

27 *Essays*, "Of the Original Contract", "Of Passive Obedience", "Idea of a Perfect Commonwealth"; *Treatise*, III. ii. 8-10.

Todo governo, aponta Hume, é fundamentado na opinião. O principal esteio do governo de poucos sobre muitos, ou seja, dos fracos sobre os fortes, é a opinião de que aqueles que detêm a autoridade têm direito a essa autoridade. Em geral, esta opinião é fruto do tempo e do hábito. O costume é o grande guia da vida humana; a maioria dos homens nunca cogita em indagar acerca dos motivos para a autoridade da forma de governo à qual se habituaram. Ou, se o fizessem, ficariam satisfeitos em receber a resposta de que esta prepondera há muito tempo e que trilham pelo mesmo caminho de seus antepassados. "A antiguidade sempre gera a opinião do direito." A fundamentação do governo verdadeiramente de acordo com as inclinações naturais dos homens não é contratual, mas costumeira.

As ponderações anteriores indicam que há limites para o que pode ser feito quanto a inovações e, ainda mais importante, quanto ao que deve ser feito, uma vez que a novidade também tem seus encantos. Jamais são justificáveis as inovações violentas. Abalar a autoridade do costume e da antiguidade não a transfere para a razão, que é um guia inconstante com pouca influência sobre o homem, mas para os interesses particulares de cada homem, disfarçados de razão.

O estadista sábio, portanto, "fará reverência diante daquilo que carrega as marcas da idade". Na tentativa de melhorar uma constituição, adaptará suas inovações à "estrutura antiga", de modo a não perturbar a sociedade. Sua cautela pode ser reforçada pela reflexão sobre os limites da previsão humana. Medidas políticas têm muitas consequências que não se podem prever; é preciso guiar-se pela experiência; é preciso aprender com os erros, percebendo sua inconveniência quando ocorrem. O tempo não só fortalece as instituições políticas, como também as aperfeiçoa.[28]

Como vemos, Hume inicia com os princípios mais fundamentais dos ensinamentos acerca da moderna lei natural, e chega a consequências que são, em grande medida, semelhantes às de Locke. Ao mesmo tempo, e partindo dos mesmos princípios, rejeita elementos importantes dos ensinamentos de Locke e se torna um grande defensor do conservadorismo. Desta forma, sua doutrina política guarda uma aparência um tanto paradoxal e talvez contenha uma certa tensão, que se reflete em sua máxima de que não há "nada de maior importância em todos os estados que a preservação do antigo governo, especialmente se livre".[29]

Leituras

A. Hume, David. *Enquiry Concerning Human Understanding*. Secs 2, 3, 4, 5, 6, 7.
Hume, David. *Treatise of Human Nature* (Tratado da natureza humana). Livro III, partes i e ii.
Hume, David. *Essays*. "Of the Origin of Government", "Of the Original Contract", "Of the First Principles of Government", "Idea of a Perfect Commonwealth". (Uma boa seleção dos ensaios

---

28 *Essays*, "Of the First Principles of Government", "Of the Original Contract", "Idea of a Perfect Commonwealth", primeiras duas partes, "Of the Coalition of Parties", parágrafo 5, "Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences", parágrafo 25.

29 *Essays*, "Of the Liberty of the Press", parágrafo 6.

políticos de Hume pode ser encontrada em *David Hume's Political Essays*. Ed. Charles W. Hendel. New York: Liberal Arts Press, 1953.)

B. Hume, David. *Treatise of Human Nature* (Tratado da natureza humana). Livro I, partes i e iii.

Hume, David. *Enquiry Concerning the Principles of Morals* (Investigação sobre os Princípios da Moral). Seções 1, 3, 4, 5, 9; apêndices I, II e III.

Hume, David. *Essays* (Ensaios). "Of the Liberty of the Press", "That Politics May Be Reduced to a Science", "On the Independency of Parliament", "Whether the British Government Inclines More to Absolute Monarchy, or to a Republic", "Of Parties in General", "Of the Parties of Great Britain", "Of Civil Liberty", "Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences", "Of the Balance of Power", "Of Some Remarkable Customs", "Of Passive Obedience", "Of the Coalition of Parties", "Of the Protestant Succession".

Jean-Jacques Rousseau

1712-1778

Rousseau principia sua obra *Du contrat social* (O contrato social) com as célebres palavras: "O homem nasceu livre e por toda a parte vive acorrentado. ... Como pode essa mudança acontecer? Não sei. O que pode legitimá-la? Acredito ser capaz de resolver esta questão." Assim afirmando, Rousseau coloca o problema político em sua forma mais radical e, ao mesmo tempo, sugere o revolucionário princípio de que falta legitimidade a quase todos os regimes existentes. A sociedade civil acorrenta o homem e faz dele um escravo da lei ou de outros homens ao passo que ele, como homem, nasceu para a liberdade, para o direito de se comportar como lhe aprouver. Além disso, a sociedade civil, tal como é hoje constituída, não tem direito a invocar a adesão moral de seus súditos: é injusta. O pensamento político de Rousseau afastava-se do presente, em ambas as direções: voltava-se para a feliz liberdade do homem no passado e para o estabelecimento de um regime no futuro que possa apelar para a vontade daqueles que estão sob sua autoridade. É tarefa do filósofo esclarecer qual é a natureza verdadeira do homem e, com base nisso, definir as condições de uma boa ordem política. Visto de fora, o pensamento de Rousseau tem um caráter paradoxal, parecendo ao mesmo tempo almejar proposições contraditórias – virtude e sentimento suave, sociedade política e estado da natureza, filosofia e ignorância – mas sua coerência é excepcional, e suas contradições refletem contradições na natureza das coisas.[1] Rousseau tomou para si a tarefa de esclarecer o significado da moderna teoria e prática e, assim fazendo, trouxe à luz consequências radicais da modernidade das quais os homens não tinham consciência antes.

A política moderna, de acordo com Rousseau, baseia-se em uma compreensão parcial do homem. O Estado moderno, o Leviatã, é guiado por sua própria preservação e, por consequência, pela de seus súditos. Por conseguinte, é inteiramente negativo, tendo em conta somente as condições de felicidade, de vida, enquanto esquece a felicidade em si. Qualquer sistema político que só leve em conta um único aspecto

---

1 Ilustram muito bem a consciência que tinha Rousseau do caráter paradoxal de suas obras sua *Letter to M. d'Alembert*, em *Politics and the Arts. Letter to M. d'Alembert on the Theatre by Jean-Jacques Rousseau*, trans. with notes and an introductions by Allan Bloom (Glencoe, Ill.: The Free Press, 1960), p. 131, n.; e a carta de Rousseau *Lettre à M. Beaumont*, sexto parágrafo.

da existência humana não pode satisfazer os anseios dos homens pela realização ou exigir sua total lealdade. O argumento de Rousseau vai mais longe ainda, ao afirmar que o Estado moderno, baseado na autopreservação, constitui um modo de vida que é exatamente contrário àquele que traria a felicidade dos homens. A vida das grandes nações é caracterizada pelo comércio e, consequentemente, pela distinção entre ricos e pobres. Cada homem pode buscar o seu ganho no âmbito da estrutura estabelecida pelo Estado. O dinheiro serve de padrão para os valores humanos, e a virtude é esquecida. Cálculos de vantagens particulares são a base das relações humanas; isso pode não levar a uma guerra perpétua, mas destrói a fundamentação na confiança e na cômoda sociabilidade e propicia o egoísmo e a má cidadania. Porém, acima de tudo, porque há escassez e necessidades, e não podem ser satisfeitos os desejos de todos os homens na sociedade, os ricos são protegidos e os pobres, oprimidos. A sociedade civil é um estado de interdependência mútua entre os homens, mas os homens são maus e a maioria é forçada a desistir de suas próprias vontades a fim de trabalhar para a satisfação dos poucos. Ainda, uma vez que esses poucos controlam as leis, os muitos nem sequer usufruem a proteção pela qual supostamente participam da sociedade. O resultado da concentração simplista e unilateral na preservação é a destruição da vida boa que vem a ser o único objetivo da preservação.[2]

Esta é a base para o ataque de Rousseau ao Iluminismo. Acreditava-se que o progresso das artes e das ciências era a condição, talvez a condição suficiente, para o progresso da sociedade civil e para um aumento da felicidade humana. O preconceito seria derrotado pela educação, as maneiras seriam refinadas pelas artes, a natureza conquistada pela ciência. Poderia ser assegurado um governo sólido que fosse fundamentado nas paixões daqueles que dele participam. As esperanças do Iluminismo são as do homem moderno, de acordo com Rousseau, e é o retrato da sociedade humana pintado pelo Iluminismo que serve como ponto de partida para sua revolução do pensamento político. Rousseau não apenas nega que o progresso das artes e das ciências aperfeiçoa a moralidade, mas afirma, ao contrário, que esse progresso sempre leva à corrupção moral. Para que floresçam, as artes e as ciências exigem um ambiente de luxo e de lazer. Em geral, emergem estas dos vícios da alma; na melhor das hipóteses, uma curiosidade ociosa é sua fonte e, na maioria das vezes, são oriundas do desejo de confortos desnecessários, que só enfraquecem os homens e satisfazem demandas desnecessárias. A sociedade dominada pelas artes e ciências é uma sociedade cheia de desigualdade, tanto porque os talentos necessários para empreendê-las se tornam motivo para distinção entre os homens, como porque grandes somas de dinheiro são necessárias para sustentá-las, bem como aos trabalhadores para manobrar os apetrechos concebidos por essas artes e ciências. A sociedade é transformada para sustentar

---

2 *Discourse on Political Economy*, in *The Social Contract and Discourses*, trans. with an introduction by G. D. H. Cole ("Everyman's Library" [New York: Dutton, 1950]), p. 306-308, 323-324. Este volume será citado doravante como o Rousseau de Cole.

as artes e as ciências e seus produtos, e essa própria transformação cria uma vida cheia de vaidoso autoapreço e injustiça.[3]

A primeira etapa da reflexão de Rousseau conduz a uma admiração pelo passado. É nova a situação do homem moderno, porém, podem-se encontrar, na Antiguidade clássica, modelos de sociedade civil em que os homens eram livres e se autogovernavam. A república velha, a *polis*, acima de tudo Esparta, eram o refúgio de homens de verdade e proporcionaram longos períodos de paz, estabilidade e independência. Rousseau revive a disputa entre os antigos e os modernos ao reafirmar a tese em favor da cidade antiga. Essa cidade não se baseava no conforto, na autopreservação ou na ciência, mas na virtude – a ciência das almas simples. Virtude, no sentido clássico, significava a boa cidadania e as qualidades que necessariamente a acompanham. É somente com base na coragem, no autossacrifício e na moderação que se pode fundamentar uma cidade em que a grande maioria governa a si mesma. Rousseau é republicano; é republicano porque acredita que os homens são livres e iguais por natureza. Só uma sociedade civil, que é um reflexo dessa natureza, pode ter esperança de fazer felizes os homens. As exigências de uma sociedade livre eram atendidas da melhor forma pelas cidades gregas e por Roma, embora não fossem perfeitas, e a solução fundamental de Rousseau é um aperfeiçoamento a partir delas. Eram pequenas, de tal maneira que todos se conheciam e, por conseguinte, tinham interesses comuns e confiança uns nos outros. Eram governadas pelo povo, de tal forma que governantes e governados eram os mesmos; não havia, portanto, diferenças fundamentais entre os interesses de governantes e governados. As leis eram de antiga data e os homens se acostumaram com a carga de seu peso pela força do longo hábito. O governo da lei é necessário para a sociedade civil e leis justas exigem um rigoroso código moral para sustentar igualmente a sua carga; somente uma estrita vigilância mútua e hábitos de justiça são capazes de assegurar o seu funcionamento. A principal consideração do governo é a virtude dos cidadãos. A sociedade civil, para funcionar como uma sociedade, deve constituir uma unidade em que os indivíduos desistem de seus desejos particulares para o bem do todo. A sociedade não pode ser concebida como o equilíbrio de interesses conflitantes para que os homens possam ser livres e não joguetes de grupos de interesse no poder. Não o Iluminismo, mas uma rígida educação moral é o pré-requisito para uma sólida sociedade civil. O gosto de Rousseau e sua análise sobre a injustiça da sociedade moderna conduziram-no de volta para a Grécia.[4]

Contudo, Rousseau foi levado ainda mais longe. Seus ensinamentos não são apenas uma retomada dos de Platão e Aristóteles. Se, por um lado, admira as práticas

---

3 *Discourse on the Sciences and Arts*, in *Jean-Jacques Rousseau, The First and Second Discourses*, ed. by Roger D. Masters and trans. by Roger D. and Judith R. Masters (New York: St. Martin's Press, 1964). Este volume será citado doravante como os *Discourses* de Masters.

4 *The Government of Poland*, in Rousseau, *Political Writings*, trans. and ed. by Frederick Watkins (New York: Nelson, 1953), chap. ii, p. 162 ff.; cf. *Discourse on the Origin and Foundations of Inequality among Men*, in *Discursos* de Masters, p. 78-90.

da Antiguidade, por outro, não aceita a sua teoria. Nenhum ensinamento político será suficiente se meramente descrever como construir uma ordem estável ou como fazer felizes os cidadãos. É preciso, também, que legitime a autoridade exercida pelo governo; deve enunciar os fundamentos dos deveres e direitos do cidadão. A questão política central será sempre: o que é justiça? – isto leva necessariamente à pergunta: o que é natural? Porque, fora dos limites do direito positivo, quando o problema é fundar ou reformar um regime, o modelo exclusivo pode ser a natureza e, mais especificamente, a natureza do homem. E é no que se refere a essa questão que Rousseau discorda de seus antecessores, ou melhor, junta-se aos modernos, em sua negação de que o homem é, por natureza, político. Seguindo a forma corrente da ciência moderna em geral, bem como a da ciência política, Rousseau rejeita a noção de que o homem é encaminhado pela natureza em direção a um fim, o fim da vida política. A cidade, ou Estado, é uma construção puramente humana que tem origem no desejo de autopreservação. Como tal, o homem é concebível sem a sociedade política, embora nesta época tardia, possa esta se ter tornado necessária para ele.

A justiça, como pode ser visto nas nações, consiste em manter os privilégios daqueles que ocupam posições de poder. Todos os Estados conhecidos estão cheios de desigualdades de nascimento, riqueza e honra. Talvez se possam justificar essas desigualdades em termos de preservação do regime, o que não o torna mais tolerável para aqueles que não as desfrutam. As leis instituem e protegem essas diferenças hierárquicas. Se há desigualdades naturais, as que existem nas nações não as refletem, pois são resultado das ações humanas e do acaso. Não podem ser moralmente vinculativas para aqueles que oprimem com seu peso.

Se a sociedade civil não é natural, então é preciso esquadrinhar um momento anterior a ela para encontrar o homem tal como é por natureza. Esta investigação é necessária a fim de determinar as origens do Estado; se a sociedade civil não é natural, é convencional; portanto, para que haja alguma legitimidade nas leis da sociedade civil, suas convenções devem basear-se nessa natureza primeira. Rousseau faz uma tentativa de descrever o homem no estado de natureza. Outros pensadores modernos, concordando que a sociedade civil é convencional, tentaram fazer o mesmo e fundamentar o direito político em um direito pré-político natural. Porém, de acordo com Rousseau, jamais conseguiram atingir o primitivo estado de natureza. Não foi radical o bastante sua própria rejeição da naturalidade da sociedade civil. Negaram que o apego ao bem comum e a comunidade política são partes da perfeição humana e tentaram derivar as regras da política a partir de um indivíduo independente de qualquer Estado. Contudo, ao descrever esse indivíduo, descreveram, na verdade, o homem que vive na sociedade civil. Foram criptoteleólogos no sentido de que tentaram compreender o homem tal como ele é por natureza, do ponto de vista de seu completo desenvolvimento na sociedade civil. Entretanto, se o homem não é verdadeiramente um ser político e social, então a sua natureza deve ter sido transformada para que atingisse um ponto em que ele pudesse viver na sociedade civil. Os pensadores anteriores, ao retirar do homem sua natureza social, viram nele muitas características que são resultado da vida

comunitária, por exemplo, a inveja, a desconfiança, o desejo ilimitado pela aquisição e a razão. Para conhecer o homem natural é necessário um esforço mental quase sobre--humano, pois não temos contato com ele, somos homens civilizados, desgastados pela corrosão da sociedade civil.

Há um percurso do homem natural até o homem civil, mas esse trajeto não é como o caminho do embrião até o homem, onde o primeiro passo é direcionado para o último e por ele iluminado. Este movimento não é obrigatório, por isso precisamos de uma história da espécie humana. Pela primeira vez, a história torna-se parte integrante da teoria política. O homem é um ser diferente em épocas diversas, embora, para Rousseau, ainda possua uma natureza primitiva que domina todas as transformações ocasionadas pelo tempo. A consciência que tinha Rousseau da desproporção entre o homem natural e o homem civil, que está implícita em uma rejeição da naturalidade da sociedade civil, obriga-o a uma investigação do homem primitivo. Os outros ensinamentos, que não revelam o verdadeiramente natural, conduzem apenas a uma escravidão mais profunda aos vícios engendrados pela sociedade civil. A investigação que realiza se desenrola de duas maneiras: a primeira é por meio do que hoje chamamos de antropologia. O primitivo, que era antigamente desprezado como inferior e imperfeito, agora parece lançar luz sobre esse período anterior e, por conseguinte, se torna um objeto de grande interesse científico. Entretanto, porque aqueles denominados selvagens ou primitivos já vivem em sociedades, não são mais que placas de sinalização na estrada de volta. Mais importante é a segunda maneira: a introspecção para descobrir os primeiros e mais simples movimentos da alma humana.

Posto que o homem não é primordialmente político e social, se quisermos entendê-lo como é por natureza, devemos despojá-lo de todas as qualidades relativas à vida em comunidade. A primeira, e mais importante, delas é a razão. A razão depende da fala, e a fala implica na vida social. Assim, a definição do homem já não pode ser que se trata de um animal racional. De início, só se poderia dizer que é um animal como os outros animais. Vagueia pela floresta em busca de alimento. Procura preservar o seu ser, mas não é um animal voraz por natureza, hostil a todos os outros membros de sua espécie, tal como Hobbes entendia que fosse. Hobbes só podia afirmar isso ao atribuir aos primeiros homens os desejos ilimitados do homem político. Na verdade, este primeiro homem-animal tem apenas a mais simples necessidades do tipo que, em geral, são satisfeitas com facilidade. Não é capaz de imaginar um futuro distante. Não tem medo da morte porque não é capaz de concebê-la; apenas evita a dor. Não tem necessidade de combater seus semelhantes, exceto quando há uma escassez das necessidades básicas. É ocioso por natureza e se move somente para satisfazer suas necessidades naturais. Só busca a riqueza um ser que tem capacidade de previsão, que tem necessidades além do natural. O homem natural industrioso de Locke é também uma elucubração derivada da sociedade já desenvolvida. É nesse ócio que é desfrutado o verdadeiro prazer do animal; ele percebe quanto é agradável sua própria existência. São apenas duas as suas paixões fundamentais: o desejo de preservar a si mesmo e alguma compaixão ou simpatia para com o sofrimento de outros de sua espécie. Esta última o

impede de ser brutal para com os outros homens quando tal "humanidade" não entra em conflito com sua própria preservação. Não possui virtudes, porque não precisa de nenhuma. Não se pode dizer que tem moral; tudo o que faz, faz porque lhe agrada fazê-lo. Mas possui alguma bondade; não causa mal.

Contemplados desta forma, pode-se dizer que todos os homens são iguais por natureza. Possuem, na prática, apenas existências físicas; se existem diferenças de força, pouco é seu significado porque os indivíduos estão em contato uns com os outros. Não se pode derivar o direito de um homem governar outro a partir do estado natural do homem. O direito do mais forte não é um direito; primeiro, porque o escravo, por sua vez, pode sempre se revoltar – obrigação moral alguma se estabelece porque um homem mais forte subjugou outro mais fraco. Segundo, um homem jamais poderia escravizar outro no estado de natureza porque os homens não tinham necessidade um do outro, e seria impossível manter um escravo. Tampouco fornece a família uma fonte de direito político porque, no estado de natureza, não há família. As relações entre o homem e a mulher são informais, e a mãe cuida dos filhos por instinto até que estejam fortes o bastante para se defenderem sozinhos; não há envolvimento de autoridade ou dever. O estado de natureza é um estado de igualdade e independência.

Há duas características que distinguem o homem dos outros animais e assumem o posto da racionalidade como a qualidade essencial da humanidade. A primeira é a liberdade da vontade. O homem não é um ser determinado por seus instintos; é capaz de escolher, aceitar e rejeitar. É capaz de desafiar a natureza. E a consciência dessa liberdade é a prova da espiritualidade de sua alma. O homem tem consciência de seu próprio poder. A segunda característica do homem, que vem a ser menos questionável, é a sua perfectibilidade, ou capacidade para a perfeição. O homem é o único ser capaz de gradualmente aperfeiçoar suas faculdades e legar esse aperfeiçoamento para toda a espécie. Todas as faculdades mentais superiores que se veem no homem civilizado são provas disso. São agora parte permanente da espécie, mas não lhe pertenciam por natureza. Com base nessas duas características fundamentais do homem, pode-se dizer que o homem natural se distingue por não ter quase nenhuma natureza, por ser potencialidade absoluta. Não há metas, apenas possibilidades. O homem não tem determinação; é um animal livre. Esta constituição o conduz para longe de seu contentamento original em direção à miséria da vida civil, mas também o torna capaz de dominar a si mesmo e à natureza.

O homem natural, portanto, é um animal preguiçoso, que desfruta a sensação de sua própria existência, preocupado com sua preservação e tendo compaixão pelo sofrimento de seus semelhantes, livres e perfectíveis. Seu movimento em direção ao estado civilizado é o resultado de acidentes imprevisíveis que deixam sobre ele marcas indeléveis. As catástrofes naturais forçam-no a um contato mais próximo com outros homens. Desenvolve a fala e começa a manter um lar estável com sua mulher e filhos. É mais frágil e suas necessidades são maiores agora, mas sua existência é intrinsecamente agradável. Não há, ainda, nenhuma lei, nenhum Estado, nenhuma desigualdade. As necessidades dos homens não são tais que os tornem concorrentes. No entanto, final-

mente, os homens se tornaram dependentes uns dos outros, e as primeiras experiências de cooperação ou de metas comuns sugerem à mente o que poderiam ser a obrigação ou a moralidade. A liberdade do homem ainda vem em primeiro lugar, e quando for vantajoso para ele, poderá desvencilhar-se de qualquer compromisso assumido; mas também percebe uma vantagem na obtenção do auxílio de outros, bem como a necessidade de fazer a sua parte se quiser receber o mesmo em troca. No entanto, ainda é tão independente que não estará disposto a sacrificar qualquer fração de sua liberdade a fim de garantir o cumprimento de contratos.

Além do despertar da primeira consciência da obrigação moral, o homem, nesta nova situação de comunidade, começa a exercer a vingança. Uma vez que os homens estão em contato diário uns com os outros, há mais motivo para atrito; e, porque não há lei, cada homem é juiz em causa própria. É enfraquecida a compaixão natural, que é a raiz da humanidade no estado de natureza, como resultado do conflito entre o amor de si e a compaixão; em casos assim, o primeiro sempre vence. Porém, não são essas batalhas que fazem com que os homens constituam a sociedade civil; é a instituição da propriedade privada. O fundador da sociedade política e o homem que causou os maiores males para a humanidade foi aquele que primeiro disse: "Esta terra me pertence." O cultivo do solo é a fonte da propriedade privada. Somente aquilo que um homem fez ou aquilo a que acrescentou seu trabalho pode, em qualquer sentido, ser considerado como pertencente a ele. Com a fundação da propriedade privada, surge também o planejamento para o futuro. Quando os campos e riachos, por si mesmos, forneciam alimentação, vestuário e habitação, o homem não pensava no futuro. O agricultor, porém, deve fazê-lo, e o desejo de aumentar e proteger suas colheitas multiplica seus desejos e faz com que busque o poder.

É, ainda, na instituição da propriedade privada que encontramos a origem da desigualdade. Pois diferentes homens têm diferentes habilidades e talentos que permitem que alguns deles aumentem suas posses. Logo, toda a terra disponível está cercada, e alguns possuem mais do que precisam, outros, menos. Os homens reconhecem a propriedade como algo real, mas sua própria necessidade também é algo real. Não há juiz para julgar entre essas diferentes reivindicações, e não há nenhuma lei natural para solucioná-las porque a situação foi criada pelo homem; não é natural. Necessariamente, sobrevém um estado de guerra entre os proprietários e os não propretários.

Neste estágio, o homem já desenvolveu toda a sua potência, e se fez infeliz. A maior mudança em sua natureza é que antes vivia inteiramente para si mesmo dentro de si. Agora, vive para os outros, não só porque depende deles do ponto de vista físico, mas porque aprendeu a comparar-se aos demais. Sua alma tornou-se escrava de outros homens, e este vínculo é mais forte que sua necessidade deles para ajudá-lo a satisfazer seus desejos. Busca o dinheiro e as honras em vez de refletir sobre seus reais desejos. O homem tornou-se vaidoso e, na busca para satisfazer essa vaidade, existem infinitas fontes de contenda. A vaidade ou amor-próprio (*amour-propre*) tomou o lugar do amor de si (*amour de soi*) original; em lugar de desejos físicos que devem ser apaziguados, está agora possuído por infinitos anseios por bens que nunca poderá usar e por uma glória que despreza assim que é obtida.

É neste momento que um indivíduo, entre os ricos, consciente do perigo constante para sua propriedade e da situação miserável do povo, sugere um contrato para o estabelecimento da sociedade civil. Este homem esperto discerne a possibilidade de garantir seu questionável direito à propriedade por meio do consentimento de outros homens e de manter a paz por meio de um pacto mútuo para proteger a todos contra a agressão. Foi extinta a paixão natural da compaixão, e seu único substituto na nova situação é uma moralidade que define os deveres dos homens, sustentada por uma autoridade reconhecida. Já não basta a natureza. O aterrador estado de guerra torna necessário este passo e assegura a aquiescência dos pobres. No entanto, trata-se de uma fraude. Os ricos dão uma aparência de legitimidade a seu controle de suas propriedades e têm a possibilidade de desfrutá-las em paz. É legalizada a desigualdade que gradualmente se instalou, e a opressão dos pobres é mantida pela força pública. Hobbes tem razão quando diz que os homens que são coagidos a fundar a sociedade civil são hostis uns aos outros e atormentados por desejos infinitos. Está errado apenas em afirmar que é esta a natureza do homem. Houve um estado anterior que definiu o caráter essencial da liberdade do homem e que torna impossível que este se submeta legitimamente à vontade de qualquer outro. Locke está certo quando afirma que o objetivo da sociedade civil é proteger a propriedade. Também está incorreto apenas em afirmar que a propriedade é natural ao homem, e que as desigualdades estabilizadas pela sociedade civil estão em conformidade com reais padrões de justiça. Todo homem tem o direito natural de se preservar e de agir de acordo com este direito. A sociedade civil não tem nenhum fundamento natural para legitimar um comando que contradiz o direito natural. Entretanto, todas as sociedades civis emitem tais comandos; o direito natural não pode ser a sua legitimação. O homem é livre por natureza, e a sociedade civil toma dele sua liberdade; ele é depende da lei, e a lei é elaborada em favor dos ricos – pelo menos em sua origem, tencionava favorecê-los.[5]

Então, o problema político está na apresentação da história de seu nascimento. O homem, livre por natureza, precisa do governo para organizar e regular a vida em comum à qual se comprometeu. Porém, exatamente porque desenvolveu terríveis paixões que demandam um governo, um governo justo passa a ser factualmente difícil porque os homens que elaboram as leis estão sob a influência dessas paixões, e os cidadãos continuam a possuir essas paixões e têm todo o interesse em alterar o governo em prol da sua satisfação. Somente a mais rígida educação moral é capaz de remover essa dificuldade, educação moral esta que quase nunca é encontrada. Ainda, do ponto de vista do que é correto, a sociedade civil exige uma devoção ao bem comum, uma subordinação do indivíduo ao todo, enquanto o homem, por natureza, é um animal independente e egoísta. Em qualquer ponto onde percebe um conflito entre a sociedade e ele mesmo, é natural e devidamente motivado por seu interesse egoísta. Como pode a sociedade civil legitimamente compelir um homem a se sacrificar por ela? Como pode um indivíduo egoísta exigir que outro lhe obedeça? Nenhum contrato

5 As páginas precedentes resumem o argumento de *Discours sur l'origine et les fondementes de l'inégalité parmi les hommes* (Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens).

pode vincular ao ponto de sacrificar aquilo pelo qual foi celebrado, e nenhum homem, por vontade própria, cede por contrato a liberdade que é o âmago de seu ser.[6]

A sociedade civil não pode ser fundamentada no direito natural; a natureza só dita o interesse próprio. A natureza é muito baixa para abarcar a sociedade civil; o estudo da natureza conduz a sua rejeição como padrão, pelo menos para a sociedade. Segundo Rousseau, seus antecessores não compreenderam isso. A sociedade civil exige moralidade porque o caráter natural do homem não é suficiente para obrigá-lo, *in foro interno*, às exigências mais rigorosas da vida política, e suas paixões recém inflamadas o tornam ainda menos apto para a sociedade. Uma sociedade que se baseasse no cálculo dos interesses de cada homem teria como resultado apenas que as paixões continuariam a se desenvolver, pois o interesse de cada homem já é determinado por suas paixões, e levaria inexoravelmente à tirania ou à anarquia. Por conseguinte, posto que a moral não é natural ao homem, é preciso criá-la. É a base para este projeto que Rousseau estabelece em *O contrato social*; nele, tenta solucionar o problema que constitui o conflito entre o indivíduo e o Estado, ou o interesse próprio e o dever. Nada pode sujeitar a liberdade do homem, mas a sociedade civil é uma sujeição. O ato de criação da sociedade civil é idêntico ao de estabelecer compromissos moralmente vinculativos para outros. Já que a natureza não fornece a base para o acordo, é necessária uma convenção. Tradicionalmente, as convenções são consideradas como sendo de ordem inferior às leis naturais, exatamente porque são feitas pelo homem e mutáveis; as convenções são diferentes em toda parte e parecem ser o resultado da vontade arbitrária e do acaso. O homem que obedecesse à convenção pareceria ser prisioneiro de outros homens. Porém, se o homem é livre, sua capacidade de fazer convenções é um sinal dessa liberdade; sua vontade não é limitada por natureza. Nesta medida, o homem criador da moral e do Estado é o cumprimento da noção do homem como ser livre e indeterminado. Se pudesse ser evitado o caráter meramente arbitrário das convenções, então seria possível dizer que uma sociedade civil convencional é, ao mesmo tempo, a realização da natureza humana e digna de seu respeito e obediência.

Como afirma Rousseau em suas próprias contundentes formulações: "[A dificuldade é] encontrar uma forma de associação que defenda e proteja com toda a força comum a pessoa e os bens de cada associado; pela qual cada um, unindo-se a todos, no entanto, obedeça apenas a si mesmo e permaneça tão livre quanto antes."[7] A solução é que cada homem se dê por inteiro à comunidade com todos os seus direitos e propriedades. O depósito é feito no todo, mas não em um indivíduo; desta forma, ninguém se coloca nas mãos de outro. O contrato é igual, pois cada um dá tudo. Ninguém se reserva quaisquer direitos pelos quais possa pretender julgar sua própria conduta; por conseguinte, não há fonte de conflito entre o indivíduo e o Estado, pois o indivíduo contratou aceitar a lei como o padrão absoluto para seus atos. O contrato social estabelece uma pessoa artificial, o Estado, que tem uma vontade tal como a pessoa natural; o que parece necessário ou desejável para essa pessoa é a vontade dela e aquilo que é a

6 *Social Contract*, I.ii-v.
7 *Ibid.*, I.vi.

vontade de todos é lei. A lei é o produto da vontade geral. Cada indivíduo toma parte na criação das leis, mas a lei é geral, e o indivíduo, em seu papel como legislador, deve fazer leis cuja concepção permita que sejam aplicadas a todos os membros da comunidade. O indivíduo transforma sua vontade em lei, mas agora, ao contrário do que fez no estado de natureza, deve generalizar sua vontade. Como legislador, sua vontade só pode ser igual à vontade de todos, como cidadão, obedece a sua própria vontade como legislador. Embora os homens de gostos e entendimentos diversos componham o corpo legislativo soberano, ninguém pode impor sua vontade aos outros, a menos que possa ser igual à vontade dos outros. A lei é produzida pela vontade de cada um, que pensa em termos do todo. A função primordial do contrato social é constituir um regime que pode expressar a vontade geral.

A sociedade civil é apenas um acordo entre um grupo de homens de que cada um deve tornar-se parte da vontade geral e obedecer a ela. Como resultado, cada um permanece tão livre quanto era antes, porque a nada obedece além de sua vontade transformada. A liberdade convencional da sociedade civil satisfaz o direito primário natural do homem – a liberdade. Enquanto a sociedade estiver organizada de forma que as leis possam ser elaboradas de forma impessoal, nenhum homem pode fazer uma reclamação contra ela com base no direito natural. O homem, no estado de natureza, tinha direito a tudo aquilo de que tivesse vontade; nem a vontade nem a razão de outros homens podiam legitimamente emitir-lhe comandos. Não há nenhuma razão eterna que possa e deva controlar nossas ações. Cada homem faz seus próprios julgamentos com base em sua experiência pessoal e afetado por sua vontade particular. Este fato se reflete na noção de vontade geral; o homem é um ser que tem vontade, e a capacidade de fazer aquilo de que tem vontade é a essência da liberdade. A vontade é, como tal, independente daquilo de que se tem vontade. A lei natural, ou qualquer outro comando racional voltado para o bem comum, é uma limitação à liberdade extraída de uma fonte duvidosa. Portanto, a vontade geral não contém diretrizes específicas; pode determinar-se a fazer o que quer que lhe ocorra; é vazia em si mesma; é vontade pura. Este é outro aspecto da preservação da liberdade natural. A vontade geral é formal, e só se distingue da vontade particular porque só pode ser vontade daquilo que todos poderiam concebivelmente ter como vontade. Assim se estabelecem alguns limites sobre o que a sociedade como um todo pode fazer, ao contrário da licença completa da natureza, e Rousseau acredita que essas limitações puramente formais são suficientes para garantir a decência, ou que a vontade generalizada, em si, é moral. O filósofo crê que descobriu o verdadeiro princípio da moralidade que outros apenas intuíram e tentaram fundamentar em interpretações dúbias e arbitrárias da natureza ou da religião revelada. A liberdade do homem, que parece ser independente e oposta ao governo da moral, é a única fonte de moralidade. Com esta descoberta, Rousseau completa a ruptura com os ensinamentos políticos da Antiguidade clássica iniciada por Maquiavel e Hobbes. Seus predecessores imediatos mantiveram a noção de lei natural que limitava a liberdade humana que eles próprios ensinavam.[8]

---

8 *Ibid.*, I.vii.

O movimento a partir do estado natural até o estado civil produz uma grande transformação no homem. Era, antes, uma besta afável; tornou-se, agora, um ser moral. Todas as suas capacidades entram em jogo, suas ideias são desenvolvidas e ampliadas, e seus sentimentos são enobrecidos. No estado de natureza, o homem agia apenas por instinto; agora, deve avaliar suas ações em relação a princípios para que as palavras "escolha" e "liberdade" adquiram um sentido moral. Se um homem continua a agir segundo sua vontade particular, pode-se dizer que se rebaixa ao nível dos animais. Abre mão de sua liberdade, tanto no sentido de ser um mero instrumento de suas paixões, como no sentido de que destrói a possibilidade de uma sociedade justa e, por conseguinte, coloca-se em poder dos outros. A sociedade tem justificativa, portanto, para forçá-lo a ser livre, para coagi-lo a exercer sua vontade da forma adequada. A educação e a punição são os instrumentos dessa coação. Porém, a dignidade verdadeiramente humana emerge da opção consciente pela vontade geral em detrimento da particular.

O contrato social institui o soberano. Rousseau utiliza o termo "soberano" para indicar que a fonte de toda a legitimidade está no povo em geral, ao contrário de no monarca ou nos aristocratas ou em qualquer outro segmento. Deve haver um governo, que pode ser monárquico, aristocrático ou democrático, mas seu direito de governar é oriundo do povo e exercido somente enquanto lhe agradar. Posto que foram abandonadas a natureza e a religião revelada, só a voz do povo pode estabelecer a lei; cada promulgação deve retornar a ele, a sua vontade. A vontade do povo é a única lei. O governo só obedece à lei, e cada cidadão é constantemente um membro do corpo legislativo. Todo cidadão encontra-se em uma dupla relação com o Estado: como legislador, na medida em que é membro do soberano, e como súdito da lei, um indivíduo que deve obedecer.

Várias consequências decorrem do fato de que o soberano é a única fonte de legitimidade. Em primeiro lugar, a soberania é inalienável. O direito de criar leis em lugar do corpo de cidadãos em geral não pode ser atribuído a nenhum homem ou grupo de homens. Agiriam estes de acordo com suas vontades individuais, e seus decretos não seriam vinculativos. Isto significa que o governo representativo é uma má forma de governo. Outros assumem a responsabilidade dos cidadãos, que perdem sua virtude de cidadãos, bem como sua liberdade. Se uma nação é tão grande que os cidadãos não podem reunir-se em um corpo comum, então a representação torna-se uma lastimável necessidade, uma necessidade que enfraquece a expressão da vontade geral. Em tal caso, para que seja preservada qualquer legitimidade, os representantes devem ser eleitos por assembleias locais em que se reúnam todos os cidadãos, e os representantes devem receber instruções detalhadas. Não devem ser independentes em seu julgamento e, para cada nova questão que se apresente, devem consultar aqueles que os elegeram. Caso contrário, não há vontade geral. A vontade geral exige consulta permanente.[9] Pode ser consultada apenas pelo voto, para que seja majoritário o sistema sugerido por Rousseau. Contudo, não se trata esta de uma forma de maioria simples; as leis só podem ser devidamente instituídas se os cidadãos possuem a virtude

---

9 *Ibid.*, III.xv. Cf. *Government of Poland*, cap. vii, p. 187-205.

de suprimir suas vontades particulares. Os indivíduos devem ser cidadãos no sentido clássico, o que requer uma moralidade autoimposta muito rígida. Rousseau não é um libertário no sentido moderno da palavra; não é possível que cada homem viva como deseja, pois isso arruinaria a possibilidade de acordo e destruiria as fontes da energia moral necessária para o autocontrole. Rousseau desprezava a democracia tal como normalmente praticada porque esta significa uma selvagem anarquia de interesse próprio. A insistência formalista no voto do povo não tem sentido sem o estabelecimento de suas precondições morais. Esparta estava correta em se concentrar nos hábitos de seus cidadãos ao contrário da moderna condescendência que deixa a vida privada a cargo dos indivíduos. Os gostos e costumes dos cidadãos afetam todos os seus julgamentos, e determinados hábitos impossibilitam totalmente o governo livre. Rousseau reestabelece a cidade grega, mas traz à luz o verdadeiro princípio que motivou sua insistência na virtude austera: a virtude em si não é um fim; é um meio para a liberdade.

Ao mesmo tempo, além da virtude, a expressão da vontade geral deve ser garantida pela supressão das facções. Cada cidadão, por si só, não pode esperar que prevaleça sua vontade particular e reconhece que, se todos votassem de acordo com suas paixões, não haveria ordem. É somente quando pertence a um grupo grande o suficiente para influenciar as votações de maneira decisiva que sua vontade particular supera sua percepção da vontade geral a fim de discernir o que ele, pessoalmente, pode ganhar. Assim, devem ser proibidos os partidos e os extremos de riqueza e pobreza, evitados. Na medida do possível, os cidadãos informados devem votar como indivíduos, e o resultado de tal votação pode ser considerado como uma vontade geral.

Rousseau tinha consciência da tensão que existe entre a estabilidade que a lei exige e a constante reavaliação implícita na assembleia do povo. Não há nenhuma lei ou instituição que não possa ser revogada para que o Estado seja regido pelas vontades reais de seus atuais cidadãos. Toda assembleia deve começar com a pergunta: Apraz ao soberano preservar a atual forma de governo?[10] Contudo, a ideia de que a lei é um produto da vontade própria do indivíduo enfraquece a admiração quase religiosa que é necessária para manter o respeito pela lei. Antigas instituições e a santidade da lei são restrições sobre a expressão do interesse egoísta; é mais provável que o homem que jamais concebeu a possibilidade de alterar os costumes estabelecidos se comporte de acordo com comandos que jamais questionou do que aquele que está acostumado com mudanças fáceis. Esta é uma dificuldade que Rousseau nunca solucionou de todo, mas que tenta eliminar quando dificulta o processo de mudança, quando responsabiliza por seus efeitos os indivíduos que a sugerem e defende uma educação que incute o respeito pelas boas instituições. No entanto, não pode ser removida a possibilidade de mudança se os cidadãos tiverem consciência de sua liberdade e forem capazes de discernir o que a preserva e o que a destrói.

---

10 *Social Contract*, III.xviii.

O soberano é também, por natureza, indivisível. A noção de vontade geral torna impossível que haja uma separação de poderes, que nada mais é que uma delegação para a execução de funções previamente definidas pelo soberano e que, em última análise, depende dela. O poder soberano é uma unidade que não pode ser dividida sem que seja destruída. Nenhuma autoridade existe sem que seja derivada da vontade geral.

O contrato social é um acordo para formar uma sociedade civil e estabelece o instrumento da autoridade – o soberano. Porém, a instituição deste corpo não lhe confere movimento; a nova sociedade deve ter atividades e finalidades; precisa de leis. O caráter das leis não é determinado pelo contrato; o contrato só estabelece o órgão legítimo de legislação. Os decretos individuais podem variar de acordo com os interesses da sociedade. As leis, tal como a vontade geral, devem ser apenas gerais. Não podem referir-se a pessoas ou atos específicos. Se o fizessem, as pessoas envolvidas não participariam da vontade geral; estariam de fora dela, uma vez que suas vontades não participaram do estabelecimento da lei. A lei pode estabelecer regulamentos que especificam diversos deveres, honras e classes, mas não podem dizer a quem esses regulamentos se aplicam. Considera os cidadãos como um corpo e os atos como abstratos.

As leis devem ter sanções impostas pelos homens, já que não há outras fontes delas sobre a terra; estas sanções devem incluir o poder de vida e morte na medida em que os maus necessitam de repressão. Caso contrário, a sociedade seria uma vantagem para os injustos, mas não para os justos. E não há limites para o alcance da lei. O que não afeta as necessidades da própria sociedade civil deve ser deixado à livre determinação do cidadão, mas não há meio de estabelecer com antecedência o que será necessário para a preservação da sociedade. Não há direitos reservados em favor dos cidadãos. Se houvesse, os cidadãos poderiam abandonar o contrato em momentos críticos. Ainda, uma vez que a sociedade civil implica todo um modo de vida, os assuntos aparentemente mais triviais de usufruto particular podem ter um efeito político. Os costumes da sociedade são motivo de preocupação igual ou maior que as instituições do governo porque os costumes subjazem às instituições e lhes dão força.[11]

Encontrar um código de leis que seja adequado a um povo, que seja completo e que será obedecido não é uma tarefa para homens primitivos; tal código não pode emergir a partir da simples reunião de um grupo de homens que se constituem como soberano. As vontades particulares ainda são predominantes; não são reprimidas pelo hábito da vida civil. Do ponto de vista prático, é só depois de um povo ter vivido por um longo tempo com suas leis e hábitos que pode ser considerado um povo, um grupo com interesses comuns e uma vontade geral, algo que vai além de uma aglomeração. É só mais tarde que o povo estará preparado para julgar se são boas suas leis. No entanto, a sociedade precisa de leis desde o início, para que os mais fortes não tomem o poder e imponham suas vontades particulares à massa do povo e a escravize. Por conseguinte, para a formação de uma verdadeira sociedade civil, é necessário um legislador. Este homem

11 *Discourse on Political Economy*, p. 298, no Rousseau de Cole.

extraordinário deve descobrir as regras apropriadas para a sociedade em questão, e deve forçar ou persuadir o povo a aceitá-las. Ele próprio não pode ser um membro do estado, e não tem autoridade; ele propõe as leis que, em última análise, devem ser aprovadas pela vontade geral. O seu é um trabalho de amor pelo qual obtém apenas honra. Rousseau tem em vista homens como Moisés e Licurgo, que estabeleceram um povo e, com este, a justiça. Nisto, também, retorna a uma visão clássica, pois não acredita em reforma parcial ou no triunfo automático e gradual da razão na política. É necessária a ação consciente, típica do estadista; toda a ordem deve ser fundada em um só momento, de acordo com um plano racional, e só a grandeza pode orientar esta tarefa. A maior tarefa política é o estabelecimento de um regime, e nada pode eliminar a necessidade de virtude extraordinária para concretizá-lo. A própria grandeza do legislador faz mais difícil seu sucesso, porque aqueles a quem pretende convencer não são capazes de entendê-lo. É preciso que aprenda a língua do vulgo, e esta é principalmente a língua da inspiração divina ou da religião. O povo pode impressionar-se e convencer-se pelos tons de misericórdia e pela aparência de milagre. Esta é uma das poucas maneiras de calar a voz do interesse privado por tempo suficiente para que os muitos aprendam a apreciar as vantagens da lei. A religião é usada para fins políticos e, na visão de Rousseau, não deve tornar-se independente do controle político. A religião não deve conter ensinamentos que não conduzam às finalidades do regime. Rousseau estava perfeitamente consciente de que impostores poderiam desempenhar o papel de legisladores e que o "homem forte" é sempre um perigo. Porém, ao examinar as origens dos regimes, via apenas meios como esses para estabelecer regimes ordeiros e legítimos. Os regimes são criados por homens, e os bons exigem grandes homens e meios extraordinários.[12]

Embora as condições formais de legitimidade sejam as mesmas em toda parte, Rousseau queria preservar um nicho para a atividade do estadista. Sabia que a política não poderia tornar-se uma ciência abstrata, como desejavam alguns teóricos modernos. Rousseau tentou combinar a clareza e a certeza da ciência política moderna com a flexibilidade da arte clássica da política. O fato da diferença de circunstâncias significa que muitas nações não podem desfrutar da liberdade e que muitos outros só podem usufruir de uma forma diluída dela. Um regime que pudesse ser concretizado em todos os lugares seria de ordem tão inferior que os poucos que podem desfrutar de um bom regime ficariam privados dele sem que os demais tirassem proveito disso. A legislação deve ser elaborada no momento certo, e um povo primitivo não corrompido por hábitos decadentes é o mais qualificado para fazê-lo. Devem-se levar em consideração seu clima e seu território, sua extensão e seu caráter. As tradições do povo e seus costumes determinam a gama de possibilidades. A formalidade da vontade geral permite essas diferenças. Não há doutrina da lei natural que limite as atividades do estadista e o obrigue a suavizar seu julgamento acerca do que mais propicia o bem comum. O fato de que existem diferentes povos implica que haverá diferenças entre as determinações da vontade geral. É preservada a diversidade da vida, mas o homem não fica sem orien-

12 *Social Contract*, III.vii; cf. *Government of Poland*, cap. ii, p. 163-165.

tação moral; na diversidade, existe a unidade que é a mesma em toda parte, a vontade geral. Entretanto, não há substanciais comandos universais implícitos na vontade geral; uma grande variedade de princípios opostos pode ser legitimamente emitida por ela; a vontade geral pode estipular leis que levam a grande variação nos estilos de vida e de ação. De acordo com *O contrato social* e a filosofia política que lhe subjaz, não existe regime ou esquema de leis ideal. Diferentes sistemas podem igualmente permitir a existência de uma vontade geral em circunstâncias diversas.[13]

A vontade geral é apenas a expressão de um desejo de que algo seja feito. Também é necessária uma força para fazê-lo. Esta necessidade acarreta uma distinção entre o legislativo e o executivo, entre o soberano e o governo. Uma vez que o soberano só pode, legitimamente, promulgar leis acerca de assuntos gerais, a aplicação das leis a atos ou pessoas específicas não é de sua alçada, mas, ao contrário, pertence ao governo. O governo recebe suas instruções da vontade geral e usa sua autoridade para determinar os atos dos cidadãos de acordo com a percepção do soberano. É o intermediário entre o soberano e o cidadão individual e é totalmente derivativo. Esta distinção de Rousseau é nova e funciona como uma ruptura fundamental com seus antecessores, em particular os da Antiguidade clássica.[14] Prefigura a distinção entre Estado e sociedade que é tão importante hoje. Para os pensadores clássicos, a disposição dos cargos públicos – o governo – era a principal consideração. A forma de governo determina a forma da sociedade e, com uma mudança de governo, seria constituída uma nova sociedade. Não se devia lealdade ao país, ao povo, ou à sociedade, mas ao governo. No esquema de Rousseau, a existência do soberano antes da existência do governo significa que este último é apenas um fenômeno secundário do ponto de vista do direito e do fato. O contrato constitui a sociedade que antecede o governo e que se mantém, apesar de mudanças no governo. Por conseguinte, o mais interessante objeto de estudo é a sociedade, e se deve lealdade primordialmente a esta e não ao governo. O principal fato da política não é o governo dos homens; o governo é um mal necessário porque os homens precisam de orientação no exercício de sua liberdade. Quanto menos governo, melhor, e há uma grande preocupação em limitar o âmbito do governo e impedir que contrarie a vontade geral. O governo é sempre visto com suspeita, e os cidadãos devem ter cuidado para que o exercício de suas funções não os iniba injustamente no exercício de sua liberdade. O governo institui as desigualdades de hierarquia e de autoridade que lhe são necessárias, mas essas diferenças não estabelecem reais diferenças de valor entre os cidadãos, que são todos iguais. O governo sempre depende totalmente da vontade do povo e pode ser reduzido a sua igualdade original a eles.

É fácil perceber como pensadores posteriores foram capazes de desenvolver, sobre esta base, noções como "a debilitação do Estado" sem acreditar que seriam perdidas as vantagens fundamentais da sociedade; e é menos chocante pensar em mudanças no governo com base nisso. A tradição mais antiga ensinava que o estabelecimento do

---

13 *Social Contract*, III.viii. *Letter to M. d'Alembert*, p. 66.

14 *Social Contract*, I.vii, III.i; *Discourse on Political Economy*, p. 289-298.

governo é o ato fundamental na formação de uma comunidade, e que a destruição daquele equivale à destruição da sociedade. Por conseguinte, a desigualdade que o governo implica é contemporânea da sociedade, e daí se segue que a autoridade do governo não deriva do povo como um todo ou da vontade geral. Os homens superiores não devem sua superioridade ao povo. Esta diferença leva o pensamento de Rousseau a uma deterioração na respeitabilidade do governo e maior concentração nos direitos dos cidadãos do que na eficácia da execução.

O governo deve ser poderoso o suficiente para dominar as vontades particulares dos cidadãos, mas não poderoso o bastante para dominar a vontade geral ou as leis. Quanto mais habitantes tiver um país, mais serão poderosas as vontades particulares e mais difícil será para os indivíduos se identificarem com a comunidade. Por conseguinte, o governo deve ser mais vigoroso em terras populosas, especialmente quando for grande a extensão territorial. Quanto mais pessoas partilharem da autoridade do governo, menos vigoroso será o governo; a monarquia é o mais vigoroso dos governos, e a democracia, o menos. Segue-se que a diferença de tamanho das nações significa que são necessários diferentes tipos de governo. Não se pode falar de melhor governo. A diferença entre democracia, aristocracia e monarquia é numérica e, por consequência, de vigor. É tacitamente negada por Rousseau a noção clássica de que a diferença é de virtude e que a escolha entre as três formas de regime é o ato político decisivo. Via de regra, a aristocracia possui o menor número de inconvenientes. A democracia exige virtude demais, é quase igual a governo nenhum, e é fácil demais a identificação das vontades particulares coletivas com a vontade geral. A monarquia é concentrada demais e os problemas de sucessão são grandes demais. A aristocracia é uma espécie de média entre os inconvenientes dos dois, mas pode tornar-se o pior dos regimes. Existem três tipos possíveis de aristocracia: hereditária, natural e eletiva. O primeiro é o pior tipo na opinião de Rousseau, pois se baseia na riqueza e na desigualdade convencional, enquanto seus membros estão sob a ilusão de que seus direitos são independentes da vontade do povo. Há um interesse coletivo de classe que divide a comunidade. Contrariando toda a tradição da filosofia política, Rousseau nega que uma verdadeira aristocracia é uma classe politicamente identificável.[15] Nas sociedades primitivas, os melhor dotados para governar são quase que naturalmente escolhidos, e esta é uma solução excelente, embora inadequada para sociedades mais desenvolvidas. A eleição é o único modo legítimo de selecionar um número limitado de governantes, pois assegura que será constante sua submissão à vontade geral.

Desta forma, a aristocracia passa a ser pouco mais que uma expressão do fato de que, na maioria das sociedades, nem todos governam, de modo que deve ser escolhido um número limitado de homens. Não existem critérios de nascimento ou riqueza para a seleção desses poucos, e a aristocracia não representa um modo de vida. Rousseau, é claro, tenta estabelecer critérios para a seleção dos verdadeiramente melhores e para

15 *Discourse on the Origin and Foundations of Inequality among Men*, e os *Discursos* de Masters, p. 227, nota(s) à p. 174 do texto.

evitar a demagogia, mas sua noção de aristocracia não está longe da nossa noção atual de governo popular ou democrático. Acima de tudo, nenhuma classe é autorizada a estabelecer direitos especiais para si mesma e, consequentemente, nenhum modo de vida especial pode ser ligado a seus privilégios de classe. Rousseau tenta preservar a diferenciação e o privilégio especial para o talento político, mas o princípio fundamental do direito político é a igualdade, e o privilégio nunca deve identificar-se com as convenções da aristocracia tradicional, que preserva a mediocridade, sob pretexto da superioridade. O pensamento de Rousseau implica uma condenação total do encorajamento para as diferenças de classe que eram fundamentais ao pensamento clássico.

A morte de um governo ocorre quando as vontades particulares tomam para si o lugar da vontade geral. Isso pode levar tanto à anarquia como à tirania – anarquia, quando os indivíduos saem cada um em sua própria direção, tirania, quando a vontade particular de um único homem dirige o governo. Portanto, o problema político resume-se em estabelecer a relação adequada entre a vontade geral e a particular. A transformação do homem em sua passagem do estado de natureza para o estado civil e sua descoberta de sua capacidade livre para a vontade é o evento crucial para ele, e a primeira e contínua preocupação do estadista é garantir a preservação dessa transformação. A cidade antiga atende melhor a esse fim: porque é pequena o bastante para tolerar um governo aristocrático e para que os cidadãos compartilhem uma herança comum e um estilo em comum, porque as vontades particulares podem mesclar-se aos costumes com maior facilidade, e porque o estadista pode controlar a totalidade. A questão do tamanho de uma nação não é uma questão de mera limitação técnica, como se supõe com maior frequência no pensamento moderno, mas tem a ver com a natureza das possibilidades humanas. Rousseau acreditava que as revoluções poderiam restaurar a antiguidade conservadora sobre novas fundações autoconscientes. Seu pensamento é uma surpreendente união do progressismo revolucionário radical da modernidade com a discrição e contenção da antiguidade.

Como já foi dito, Rousseau principiou sua crítica do pensamento moderno do ponto de vista da felicidade humana. Uma solução política que não satisfaz a humanidade é apenas uma abstração; tampouco se pode distinguir o lugar próprio do político exceto diante do pano de fundo do homem completo. Com isso, suscita-se a pergunta acerca de a solução de *O contrato social* ser tão completamente satisfatória quanto parece indicar o livro em si. A questão é se todos os homens, em particular os melhores homens, podem encontrar satisfação completa dentro da sociedade civil que é possível. Não há dúvida de que *O contrato social* fornece uma base, do ponto de vista de Rousseau, para o estabelecimento de ordens em que a maioria dos homens possa viver de modo satisfatório quando as leis se tornarem necessárias para eles. Porém, não fica totalmente claro se essas ordens podem concretizar uma justiça perfeita, que conquiste o apego dos corações e mentes dos melhores. Há duas razões, elaboradas a partir dos escritos de Rousseau, que fazem inevitável essa pergunta.

A primeira é genuinamente política e tem a ver com a propriedade. Rousseau jamais imaginou como universalmente viável um uso comum dos frutos da terra. A

propriedade privada é quase inextricavelmente acoplada à sociedade civil e prende a ela os homens. Entretanto, a propriedade privada não é natural e é sempre uma fonte de desigualdade. A propriedade privada é a raiz do poder na sociedade civil, e não pode deixar de influenciar o estabelecimento de leis. Mesmo em uma sociedade onde não existem extremos de riqueza e pobreza, existe a distinção, e a tendência é sempre de agravar essas diferenças. É muito diferente a vida de um homem se ele nasce na pobreza ou na riqueza, e o dinheiro tem muito a ver com sua capacidade de remover obstáculos externos à sua liberdade. A sociedade protege os ricos mais que os pobres, e os pobres têm muito menos a perder e, talvez, muito a ganhar com a destruição da ordem estabelecida. Rousseau reconhece isso por sua disposição de dar um peso um pouco maior, nos procedimentos de votação, aos ricos solidamente entrincheirados que têm o maior interesse na preservação do regime, mesmo que apenas por motivos egoístas. A partir do momento em que a igualdade das pessoas passa a ser a base do direito político, torna-se muito questionável a legitimidade da desigualdade da propriedade privada. Rousseau não acreditava que a real igualdade de riqueza pudesse ser mantida sem constante revolução e sem a destruição das vantagens da vida política, mas a sua visão da propriedade privada não é totalmente diversa da de Marx. A propriedade privada é um perpétuo ponto de interrogação colocado após as palavras "legítima sociedade civil".[16]

Mais importante, porém, é a dúvida suscitada pela investigação da natureza do homem e pela própria vida de Rousseau, tal como o filósofo achou melhor descrevê-la para o público. O homem é, por natureza, um animal ocioso cujo verdadeiro prazer está no sentimento, principalmente no sentimento de seu próprio ser. O movimento do tempo e dos eventos não apaga de todo essa natureza. Contudo, a sociedade civil exige esforço e trabalho; tem-se pouco tempo para o exercício dos sentimentos. O bom cidadão quer a estima e o afeto de seus concidadãos; busca suas opiniões ao invés de viver dentro de si mesmo como o faz o selvagem. Acima de tudo, a sociedade civil exige a virtude, e a virtude é árdua. Virtude significa viver de acordo com princípios, consciente da repressão do animal e do sentimental no homem. A virtude é necessária para a sociedade civil, mas não está claro se é boa em si mesma – se, como para os antigos, é a perfeição humana específica, desejável por si mesma, além de por seu efeito de preservar a sociedade. O homem natural possuía uma bondade que o levava a cuidar de seus semelhantes; tratava-se de um prazer para ele, tal como o era a satisfação de suas necessidades pessoais. Jamais fazia algo por obrigação, mas porque fluía dele de modo natural. Rousseau faz uma distinção entre o homem moral e o homem bom.[17] O homem moral age a partir do senso de dever e tem o caráter do cidadão de confiança. O bom homem segue seus instintos naturais, aquela primeira natureza não corrompida pela vaidade; é o amigo e o amante sentimental. Rousseau colocava-se na classe dos homens bons, e sua obra *Les Confessions* (Confissões) é uma revelação da vida, ações e sentimentos de tal homem. Não é um

16 *Ibid.*, p. 141-142.

17 Ver Rousseau, *Les Rêveries du promeneur solitaire*, sixième promenade (Paris: Garnier, 1960), p. 75-86.

cidadão confiável; é inútil para a sociedade. É ocioso. Finalmente, é um caminhante solitário que sonha e recupera o sentido de sua existência sob as camadas de convenção que o fizeram perder-se por completo. Vai embora e vive no campo, sozinho, intocado pela sociedade civil. Esta é uma outra solução para o problema humano, impossível para a maioria dos homens que não têm a força da alma e de intelecto necessárias para libertar-se de sua dependência e para pensar nas falsas opiniões da sociedade; mas é mais satisfatória e mais agradável porque está mais perto dessa primeira natureza.

Pode-se dizer que há duas estradas que partem do estado de natureza e que não se encontram, uma que conduz à sociedade civil, outra, à condição de homens como Rousseau. Uma delas olha para o futuro e para uma transformação do homem, a outra anseia ardentemente por um retorno à natureza. Não há uma solução harmoniosa para o problema humano; existem alternativas insatisfatórias em conflito uma com a outra: o estadista versus o sonhador ou poeta. São mutuamente excludentes. Fica-se com uma sensação de incompletude ou imperfeição ao examinar a opinião de Rousseau sobre a vida humana. A sociedade civil não satisfaz grande parte do que é mais profundo no homem. O sonhador não consegue viver bem com seus companheiros. E, no estado de natureza, onde essa divisão ainda não ocorrera, o homem não era realmente o homem. Entretanto, Rousseau resistiu à tentação a que seus sucessores sucumbiram. Porque estava ciente de que a moralidade do homem foi adquirida com o sacrifício de seus mais ternos sentimentos naturais e é apenas em parte um meio para a preservação do Estado, não tentou tornar absoluta essa moralidade por meio da exclusão de tudo o que é humano. O filósofo não ensinou que a história, apesar de toda a sua força, iria superar a força da natureza do homem. Não acreditava que o homem poderia tornar-se de todo social. E não negligenciou a importância da política para se entregar a anseios românticos pelo passado perdido. Todas essas possibilidades podem ser encontradas em seu pensamento, mas cada uma recebeu não mais atenção do que lhe era devida. Por esse motivo, percebe-se que Rousseau apresentou o problema humano em sua variedade com maior profundidade e amplitude que qualquer de seus sucessores.

Leituras

A. Rousseau, Jean-Jacques. *Discourse on the Sciences and Arts*, in Jean-Jacques Rousseau, *The First and Second Discourses*, ed. by Roger D. Masters (New York: St. Martin's Press, 1964). [*Discours sur les sciences et les arts*] (1750)

Rousseau, Jean-Jacques. *Discourse on the Origin and Foundations of Inequality among Men*, in *ibid.* [*Discours sur l'origine et le fondements de l'inégalité parmi les hommes*] (1755)

Rousseau, Jean-Jacques. *Social Contract*, livros I e II. [*Du contrat social*] (1762)

B. Rousseau, Jean-Jacques. *Discourse on Political Economy.* [*Discours sur l'économie politique*]

Rousseau, Jean-Jacques. *Social Contract*, livros III e IV. [*Du contrat social*] (1762)

Rousseau, Jean-Jacques. "The Confession of Faith of the Savoyard Vicar", in *Emile*, livro IV. [Profession de foi du Vicaire Savoyard, in: *l'Emile, ou de l'éducation*]

Rousseau, Jean-Jacques. *The Government of Poland*, in *Political Writings*. Trans. and ed. F. Watkins. New York: Nelson, 1953. [*Considérations sur le gouvernement de Pologne*] (1770-1771)

Rousseau, Jean-Jacques. *Letter to M. d'Alembert on the Theatre*, in *Politics and the Arts*. Trans. with notes and an introduction by Allan Bloom. Glencoe, Ill.: The Free Press, 1960. [*J. J. Rousseau Citoyen de Genève à Mr. d'Alembert sur les spectacles*] (1758)

Immanuel Kant

1724-1804

Filosofia e Política

Kant, em sua filosofia, colocou a política ao mesmo tempo em um lugar central e derivativo. Em suas três principais obras (*Auflage der Kritik der reinen Vernunft* [Crítica da razão pura], (1781); *Kritik der praktischen Vernunft* [Crítica da razão prática], (1788) e *Kritik der Urteilskraft* [Crítica do juízo], (1790) é raro que fale de política, e o faz só por alusão, exceto em um único parágrafo da *Crítica do juízo*. Onde apresenta ensinamentos políticos de modo explícito, ele o faz ou por meio de uma doutrina do direito[1] ou de uma filosofia da história.[2] Seus escritos expressamente políticos são, na sua maioria, breves e ocasionais. Os conceitos e propostas práticas que contêm confirmam a ideia de que, em essência, são um meio de interrelacionar dois universos já existentes: o do sistema kantiano, tal como desenvolvido nas três *Críticas* e o do direito natural moderno, tal como desenvolvido por Hobbes, Locke e, em particular, Rousseau. Kant, certas vezes, transcende seus mestres, porém, mesmo quando o faz, como em sua doutrina da paz perpétua por meio da organização internacional, sua originalidade não reside no conteúdo da proposta (que neste caso, tomou emprestada de projetos como os do Abade de Saint-Pierre, que Rousseau comentara), mas na nova base filosófica e na dimensão que lhe dá, ao expressá-la em termos jurídicos que pretendem ser independentes de toda a experiência e fundamentando-a em sua filosofia moral e sua filosofia da história.

---

1 A seção política da primeira parte de *Die Metaphysik der Sitten* [A da moral], intitulada "Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre" ["Elementos metafísicos da doutrina do direito"]; *Zum ewigen Frieden* [A paz perpétua]; e o artigo "Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis" ["Sobre o dito popular: pode ser verdade na teoria, mas não se aplica na prática"]. Estas três obras aderem à repartição tripla: direito público, direito das nações e direito "cosmopolita".

2 Em particular, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* [Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita]; *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* [Início conjetural da história humana]; e a segunda seção de "Der Streit der Fakultäten" [O conflito das faculdades] (da filosofia e do direito).

Os ensinamentos políticos de Kant podem ser resumidos em uma frase: governo republicano e organização internacional. Em termos mais caracteristicamente kantianos, trata-se de uma doutrina do estado com base no direito (*Rechtstaat*) e da paz eterna. De fato, em cada uma dessas formulações, ambos os termos expressam a mesma ideia: a da constituição legal ou "paz através da lei". Dentro e entre os estados, trata-se de uma questão de passar do estado de natureza, que é um estado de guerra, para o estado de direito, que é um estado de paz. A definição do estado de direito e, sobretudo, das bases em que assenta e das condições que o compelem a existir é o objeto do esforço de Kant na medida em que se trata este de um filósofo "político". Kant realiza sua tarefa inspirando-se em suas concepções de moralidade e de história, mostrando como a paz depende da lei, e o direito, da razão, e o impulso na natureza das coisas em direção a um estado livre e racional e, portanto, pacífico.

Pode-se dizer que o empreendimento de Kant tem como ponto de partida a tensão entre ciência e moral, entre a física moderna desenvolvida de modo mais sistemático por Newton e a consciência moral expressa de modo mais puro por Rousseau – entre o determinismo universal implícito na primeira e a liberdade da vontade implícita na última. Kant procura resolver o problema radicalizando-o. Procura preservar os dois termos não pela reconciliação deles, mas ao proporcionar, à sua tensão e à sua coexistência, uma base teórica, a saber, a articulação da oposição entre natureza e liberdade – entre o mundo dos fenômenos e o mundo dos númenos. O mundo dos fenômenos é o mundo das coisas em sua manifestação ou aparência; o mundo dos númenos é o mundo das coisas tal como são em si mesmas ou como poderiam ser conhecidas se fosse possível ter o conhecimento delas sem a mediação da experiência. O mundo dos fenômenos é o que a ciência pode saber; o mundo dos númenos é o reino que se desvela pela moral. É neste último reino que a razão alcança a perfeita liberdade do efeito condicionante, e, portanto, limitante do mundo natural das coisas. É exatamente neste reino da razão incondicionada que os homens podem ser livres de todas as coisas externas, de cada objeto do fazer, construir, ou adquirir. O que lhes resta é a perfeita autonomia – liberdade para obedecer a uma lei autoprescrita por puro respeito pela universalidade (ou imparcialidade) da própria lei. A disjunção completa entre o empírico e o numenal implica igualmente uma total disjunção entre felicidade e virtude: a felicidade é a satisfação de nossas inclinações naturais e empíricas, enquanto a virtude é a obediência à lei moral. Uma pertence à ordem da natureza, e a outra, à ordem da liberdade.

Contudo, Kant não pode abandonar a questão com a total disjunção entre os dois reinos. É preciso que seja alinhavado um acordo entre a virtude e a felicidade de modo que a liberdade possa funcionar dentro da natureza e a natureza ser receptiva à ação moral, até mesmo ao ponto de ser transformada por ela. Kant obtém tal acordo ao suscitar a questão: pelo que pode o homem ansiar com esperança? Em seguida, demonstra que a resposta se coloca em duas direções: o que se pode esperar nesta vida (assim trazendo à baila o reino dos fenômenos), e o que se pode esperar no mundo vindouro. A fim de mostrar o que podemos esperar no outro mundo, Kant elabora os postulados da razão prática: a existência de Deus e a imortalidade da alma. Suas discussões sobre direito, política e teleologia histórica capacitam-no a mostrar o que o homem pode esperar aqui na Terra.

Tendo separado os reinos da moral e da natureza, Kant tenta reuni-los pela produção de intermediários e correspondências entre eles. O direito, a história e a política aparecem como critério composto para avaliar essa reunião. A avaliação e, portanto, o critério, são de singular importância, pois a questão da relação entre os reinos da natureza e da moral é de fato a questão da existência possível dos dois reinos, cujas concepções são os produtos de uma liberdade e uma razão que agem no mundo fenomênico. A raiz da questão suscitada pela filosofia política de Kant reside na ambiguidade da moral e da política, cada uma em si mesmo, e ambas em sua relação mútua. Essa ambiguidade só permite aceitar após algum aperfeiçoamento a própria fórmula de Kant de que a verdadeira política é a aplicação de sua moral. A dificuldade surge porque é verdade não apenas que a política de Kant deve ser entendida com base em sua moral, mas sua moral pode ser entendida com base em sua política. Além disso, sua política também deve ser entendida independente de sua moral, e sua moral, em última análise, depende radicalmente de condições que vão além da política. Essa ambiguidade ou contradição explica tanto a divisão como a reunião que realiza Kant entre a lei e a moral e sua estranha hesitação no limiar da filosofia da história, enquanto, aparentemente, lhe concede um lugar ao mesmo tempo decisivo e tangencial.

A dificuldade revela-se quando nos desviamos do sistema kantiano, como tal, em direção a sua inspiração e significado humano. A moral de Kant é revolucionária não só em seu *status* teórico e por ser baseada na forma pura do direito, ao contrário de qualquer conteúdo específico, mas também no conteúdo para o qual este formalismo não pode deixar de apontar, a saber, os direitos do homem. Porém, a noção de direitos do homem – tal como a autonomia sobre a qual repousam e que Kant afirma deduzir *a priori* – tem uma pré-história que é política. Kant repetidas vezes reconhece a influência decisiva de Rousseau em suas doutrinas políticas e morais. A prioridade do prático sobre o teórico, do moral sobre o intelectual, a superioridade aos cientistas ou filósofos, como tal, de almas simples obedientes à voz do dever, todos procedem do *Primeiro discurso* e de *La Profession de foi du Vicaire savoyard* (Profissão de fé do vigário da Saboia) de Rousseau, assim como, em última análise, as noções de liberdade como obediência à lei autoprescrita e da generalização dos desejos particulares como garantia de sua legalidade são retiradas dos ensinamentos de Rousseau em *O contrato social*. Finalmente, a filosofia da história de Kant é orientada explicitamente pelo *Discurso sobre a origem da desigualdade* de Rousseau.

Perceber o rousseaunismo da moral de Kant é perceber de imediato a inspiração política dessa moral. Contudo, ao mesmo tempo, a radicalização do rousseaunismo por Kant – sua transformação da generalização dos desejos ou vontades em uma universalização de máximas – e as consequências que dela tira em sua doutrina de postulados produzem uma moral ao mesmo tempo apolítica e inaplicável à política. Se a moral de Kant é política, e se precisa ou depende da política são perguntas que podem ser feitas mirando-se as fontes ou inspiração, o conteúdo e a aplicação ou as consequências dessa moral.

Não podemos deixar de perguntar também se a política de Kant é moral, isto é, se depende, em todos os aspectos, da ética da razão prática. Assim, a paz perpétua é enaltecida como o supremo bem político, porque, na verdade, a razão prática termi-

nantemente proíbe a guerra, mas a paz é mostrada também à maneira de Hobbes e de Locke como indispensável à vida e à propriedade, isto é, boa em prol de determinado fim ou felicidade no reino da natureza ou da ausência de liberdade. Além disso, o estado da sociedade civil tem um conteúdo moral porque é o estado daquele respeito pelos direitos que é a base para a liberdade e a dignidade humana. Porém, enquanto a filosofia da história recorre ao funcionamento de uma boa vontade (uma vontade moral) para produzir um estado verdadeiramente civil, Kant reconhece que a natureza obriga o progresso em direção a esse estado a depender da paixão, da discórdia e da guerra. Mais uma vez, a ideia do verdadeiro governo republicano só pode ocorrer a um político moral, um homem que subordina totalmente a política à moral e para quem a realização da paz eterna não é uma tarefa apenas técnica, mas verdadeiramente moral. Ao mesmo tempo, não só o governo republicano não pressupõe a perfeição em seus cidadãos, mas o estabelecimento da sociedade civil em geral é possível entre demônios somente se estes forem inteligentes.[3] Assim, a moral e a política às vezes parecem convergir, às vezes existir em planos completamente diferentes. Podemos antecipar nossas conclusões ao ponto de dizer que o que torna este problema difícil e interessante com relação ao kantismo, e o kantismo, por sua vez, em relação à filosofia política, é que, a partir de uma única fonte, surgem não só as bases rigorosas e sólidas, mas também a disjunção entre a moral e a política; enquanto a importância política deste sistema repousa, acima de tudo, em seu poder de aproximar as duas uma da outra. É verdade que a disjunção entre os dois mundos é mais convincente que sua reconciliação; a pureza da alma e a esperança de seu progresso indefinido em outro mundo são mais essenciais para a moral do que o governo republicano e o progresso indefinido neste mundo em direção à paz perpétua; e, inversamente, o problema da sociedade civil remetia de modo mais eficaz às exigências de felicidade e segurança que de moral. Todavia, é verdade também que Kant tem importância capital não só para a filosofia, mas para a consciência política, exatamente devido às consequências políticas de seus ensinamentos morais e à dimensão moral de seus ensinamentos políticos. Kant atribui a determinados temas morais uma direta influência política, e a temas políticos, uma sagrada dignidade moral. Quem quer que examine com seriedade as bases do liberalismo e da democracia descobrirá nelas um sentimento moral que está ausente em Hobbes e Locke e até mesmo em Rousseau, mas que recebeu de Kant um suporte teórico.

A questão da relação entre moral e política em Kant atinge o ápice em seus ensinamentos acerca do respeito pela dignidade do homem. O problema essencial da política kantiana é a natureza e o *status* filosófico e moral dos direitos do homem. Passemos agora a esse tema.

Os Direitos do Homem

O empreendimento de Kant em favor dos direitos do homem se expressa por meio de uma intenção de estabelecer uma base moral incondicional para a liberdade e igualdade

3 *A paz perpétua*, Apêndice I; Primeiro acréscimo.

políticas, ou de libertar os homens ao iluminá-los a respeito de seus direitos, revelando a todos que a liberdade para legislar é a única base legítima para a obediência do súdito.

Para melhor compreendê-la, vamos analisar a posição de Kant em relação a Rousseau e a Hume, que, segundo Kant, forneceram o ponto de partida para sua filosofia e o motivaram decisivamente a realizar tal empreendimento. Kant registrou o poderoso efeito que teve Rousseau sobre ele: "Sou eu, por inclinação, um pesquisador. Sinto, em plena medida, a sede de conhecimento e o desejo ganancioso de progredir em sua direção, bem como satisfação em cada avanço. Houve um tempo em que acreditava que este, por si só, poderia constituir a honra da humanidade, e desprezava o vulgo que nada sabe. Rousseau mostrou-me o caminho certo. Essa distinção ilusória desaparece; aprendo a respeitar os seres humanos, e reputaria a mim mesmo mais inútil que os operários comuns, se não acreditasse que esta avaliação poderia dar valor a todos os outros, pelo estabelecimento dos direitos do homem."[4] Quanto a Hume, escreveu Kant: "Confesso de pronto que as repreensões de David Hume foram o que primeiro interrompeu meu sono dogmático tantos anos atrás e deu a minhas investigações em filosofia especulativa um direcionamento completamente novo."[5]

Rousseau foi a inspiração afirmativa pela qual Kant orientou sua própria concepção da dignidade humana e da tarefa da filosofia: e essa dignidade e essa tarefa possuem uma influência política direta e imperativa. De Rousseau, Kant adota o primado da moral sobre a filosofia, da ação sobre a contemplação, da prática sobre a razão teórica; o pensamento de que o primado da moralidade exige a igualdade de valor de todos os homens; e a ideia dessa moralidade e do reconhecimento dos direitos do homem coincidem em substância. Contudo, a primazia da ação sobre a contemplação implica o primado da liberdade sobre a natureza; o primado da razão prática implica a crítica da razão teórica, isto é, tanto da ciência como da metafísica. O ceticismo de Hume tornara questionável tanto a ciência como a metafísica e, assim, despertou Kant de seu sono dogmático: Kant teve de desenterrar os verdadeiros e racionais fundamentos da ciência e, assim, revelar suas limitações e, portanto, colocar sobre uma base sólida a rejeição (teórica) da metafísica.

Hume sustentara que as noções fundamentais – necessidade e causalidade – são validadas para nós pela experiência e pela conveniência, mas não pela razão. Kant aceitou o julgamento negativo de Hume sobre o "dogmatismo" do pensamento dominante, isto é, sua crítica ao fracasso dos filósofos em considerar a possível fragilidade de suas noções mais fundamentais; mas rejeitou a parte positiva da doutrina de Hume: seu empirismo. Kant exigiu que os princípios que sustentam nossa compreensão, especialmente o nexo causal, tivessem fundamentação melhor que a mera experiência para que sua necessidade e sua universalidade não se tornassem ininteligíveis e, assim, fosse perdida a possibilidade da ciência, em particular a física matemática.

---

4 *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* [Observações sobre o sentido do belo e do sublime], Akademie Ausgabe, v. 20, p. 44. Ver também *The Philosophy of Kant*, ed. Carl J. Friedrich, p. xxii (New York: Modern Library, 1949).

5 Cf. *The Philosophy of Kant*, ed. Friedrich, p. 45.

Kant coloca o problema por meio da distinção entre juízos analíticos e sintéticos. Juízos analíticos são aqueles em que o sujeito em si contém ou implica perfeitamente o predicado, de modo que o predicado apenas explicita algo já dito quando o assunto foi proferido e não produz qualquer conhecimento novo. A validade dos juízos analíticos é, portanto, independente da experiência; tais juízos são *a priori*. Juízos sintéticos são aqueles em que o predicado de fato acrescenta algo ao que o pensador do julgamento pode ter em mente ao proferir o assunto em si. Os julgamentos baseados na experiência são necessariamente sintéticos; são juízos sintéticos *a posteriori*. Porém, a experiência, como tal, não é possível se não existirem juízos sintéticos *a priori* – julgamentos de necessidade apodíctica e validade universal portanto impossíveis de validar pela experiência. Por exemplo, toda experiência pressupõe o princípio da causalidade que, como demonstrara Hume, não é analítico e que, como Hume foi incapaz de constatar, não pode ser derivado da experiência já que é uma pressuposição de toda a experiência possível. Porém a causalidade não é o único princípio deste tipo. Há todo um sistema de categorias bem como as formas de intuição pura (espaço e tempo). A cooperação entre as categorias e as formas de intuição pura fornece o arcabouço que torna possível a ciência da natureza. A ciência da natureza, isto é, do mundo fenomênico é, portanto, não uma contemplação de uma realidade existente fora de nós mesmos, mas, ao contrário, é o estabelecimento da lei para a natureza por nós mesmos, é o investimento das coisas por nós mesmos com aquilo que só nós podemos saber sobre elas *a priori*. A ciência da natureza é, fundamentalmente, o produto "espontâneo" do entendimento, distinto da "receptividade" dos sentidos. É a razão prática que nos permite participar do mundo inteligível, escapar ao mesmo tempo da passividade da mera contemplação e da relatividade empírica do mundo fenomênico, esse mundo ao qual é limitada a razão teórica. A ascensão da determinação para a espontaneidade é alcançada pela descoberta da liberdade da razão prática. Essa liberdade encontra seu ponto culminante na liberdade do homem moral, ou na moral em si.

O primado da razão prática tem uma dupla consequência: traz alívio da incognoscibilidade do mundo tal como é em si mesmo ao dar a todos os homens – igualmente – acesso à verdade mais profunda, que é a verdade moral e, através do contínuo desafio do mundo meramente empírico pela razão prática, conduz à emancipação das formulações morais e políticas dos homens a partir da experiência do passado. "No que diz respeito à natureza, é a experiência, sem dúvida, que nos fornece as regras e é a fonte de toda a verdade; em relação a leis morais, por outro lado, a experiência é, infelizmente, apenas a fonte de ilusão, e é completamente censurável derivar ou limitar as leis do que devemos fazer de acordo com nossa experiência do que tem sido feito."[6]

A nova concepção de razão move-se, através da primazia da prática, até a distinção radical entre o "é" e o "deveria" (a distinção presente em Hume, mas elaborada primeiro por Kant), e daí para o formalismo moral e o doutrinarismo político e jurídico. Os direi-

6 *Kritik der reinen Vernunft* [Crítica da razão pura], *Transzendentale Dialektik* [Dialética transcendental], livro 1, seção 1.

tos do homem devem ser conhecidos *a priori*, válidos e exigíveis universalmente. Podem ter como fonte e conteúdo somente essa liberdade radical que está ligada à essência do ser racional como tal. Como essa liberdade independe da natureza do cosmos, do homem e da sociedade, não pode ser definida em termos da realização dos fins, nem aplicada em termos de circunstâncias determinadas ou determinantes. A crítica da razão teórica que Hume começou abre caminho para uma libertação radical do homem, eliminando tudo o que poderia impor leis sobre a liberdade fora da própria liberdade. É à influência de Rousseau que Kant deve a origem e as consequências morais e políticas desta libertação, o verdadeiro ponto de partida e o verdadeiro destino de seu empreendimento.

Há um eco dessa influência na famosa frase que abre a secção 1 de *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Fundamentos da Metafísica dos Costumes): "Nada se pode conceber no mundo, ou mesmo fora dele, que possa ser chamado de bom sem reservas, exceto a boa vontade." As virtudes em si não são simplesmente boas, pois podem ser empregadas de modo corrupto por uma vontade má. A moral não existe por causa da felicidade ou da perfeição da natureza do homem, pelo contrário, é a moral que confere valor a essa felicidade e a essa perfeição. Por outro lado, a bondade da boa vontade não é de forma alguma validada pela realização do fim desejado pela vontade, nem diminuída por seu fracasso em alcançar o seu fim.

Podemos perceber agora a característica bilateral dos ensinamentos morais e políticos de Kant – sua demanda tanto por obediência como pela emancipação, tanto pela submissão como pela glória na liberdade. Pois a moral ou boa vontade consiste em agir não apenas em conformidade com a lei, mas por respeito à lei à qual a moral presta obediência absoluta. Porém, uma vez que a lei é uma expressão da autonomia do sujeito, não representa uma autoridade externa, mas sua própria vontade. A boa vontade como boa em si mesma, independente de qualquer efeito que possa ter, e constituindo em si o bem mais elevado, até certo ponto substitui a Deus ou à natureza. São depreciados os homens que se gabam de sua inteligência ou de sua felicidade; é no indivíduo humilde que se submete ao máximo à lei que o homem, como tal, é erguido, pela bondade da vontade, a uma soberania sem precedentes.

São várias as implicações políticas dessa doutrina revolucionária da prioridade e substância da moral. Em primeiro lugar, e do modo mais óbvio, esta doutrina dá forte apoio à crença na igualdade humana, depreciando as diversas fontes naturais e sociais (empíricas) de desigualdade e sustentando que a distinção de um homem depende apenas de sua qualidade como ser moral. No entanto, cada homem pode ter uma boa vontade, a única coisa necessária e a única coisa boa em si mesma. Daí segue ser a igualdade de todos os homens no aspecto decisivo, e em seu valor absoluto, respeitada por todos em cada um. Não só a hierarquia hereditária, mas cada humilhação do homem pelo homem ou diante de outro, são uma ofensa contra a igualdade e a autonomia do homem.

Constitui problema difícil e relevante a transição do primado da moral por meio da dignidade do sujeito moral para a igualdade de todos os homens. Pertenceria a dignidade, ou valor absoluto do sujeito moral como legislador, a todos os homens ou somente àqueles que cumprem seu dever; ao homem capaz de agir moralmente

ou ao homem que age moralmente? No primeiro caso, até que ponto devem a perfeita dignidade e os direitos do homem apenas capaz de cumprir seu dever ser traduzidos em equivalentes políticos e sociais?

A resposta de Kant à primeira pergunta não deixa de ser ambígua. Na maioria dos trechos da curta obra *Fundamentos da Metafísica dos Costumes*, o filósofo mantém a estipulação mais estreita e mais rigorosa em termos de o homem de fato se comportar moralmente. No entanto, na segunda parte da obra intitulada *Die Metaphysik der Sitten* (A metafísica da moral) ("*Tugendlehre*" ["A doutrina da virtude"]), onde se preocupa menos com a base para o respeito do que com suas implicações, a concepção mais ampla definitivamente prevalece, e Kant salienta as reivindicações sobre outros que resultam da respeitabilidade de cada ser humano como tal. Porém, é aí que encontramos uma articulação das concepções estreitas e amplas, pelo menos no que se refere aos deveres dos homens uns para com os outros. Todo homem tem direito ao respeito de qualquer outro homem e, em contrapartida, deve respeitar a todos eles: "A própria humanidade é dignidade", o que significa que um homem não pode ser tratado, nem por si mesmo, como um meio, mas sempre e somente como um fim. "Sua dignidade (personalidade) consiste precisamente nisto", e ele tem a obrigação de reconhecer, na prática, essa dignidade em relação a todos os homens. "Não posso negar a um homem depravado todo o respeito que, pelo menos em sua qualidade de homem, não pode ser tirado dele; e isto é assim, mesmo que suas ações o tornem indigno dele." As afrontas e as condenações provocadas pelo vício, ainda que sejam merecidas e inseparáveis do desprezo silencioso para com o indivíduo em questão, jamais devem "levar a um total desprezo pelo homem depravado, nem para a negação de todo o valor moral nele; pois ele seria, então, supostamente incapaz de algum dia melhorar a si mesmo, o que não se pode conciliar com a ideia de homem que, como tal, como um ser moral, jamais pode perder toda inclinação em direção ao que é bom".[7]

A dignidade que pertence somente ao homem moral impõe precisamente sobre ele o dever de tratar todos os homens com certo respeito; pois a dignidade do homem moral redunda em ação sobre a espécie, sobre todos os homens potencialmente morais, possuidores de uma inclinação para o bem que, por piores que sejam, distingue-os dos animais e os assimila ao homem moral. Os homens não são iguais em dignidade, mas tem-se o dever de tratá-los como se o fossem. O direito do indivíduo de ser tratado como igual, ou, pelo menos, de ver certos aspectos da sua dignidade respeitada não se baseia em ele ser igual ou respeitável, mas no dever de tratar todos os homens como iguais ou respeitáveis. Baseia-se menos no primado do que no conteúdo da moral. Se o respeito pelos direitos do homem se baseia na moral, é assim porque a moralidade é definida como o respeito pelos direitos do homem. O conteúdo da moralidade aparece como uma dedução (*a priori*) da universalidade como a forma da moralidade. A linha do formalismo moral chega perto de definir o horizonte político em um mundo con-

7 *A metafísica da moral*, parte 2, "Tugendlehre" [A doutrina da virtude], parágrafos 38, 39.

ceitual dominado pelas ideias de universalização, da humanidade racional como um fim em si mesma, do reino dos fins e da autonomia.

O valor moral de uma ação procede da bondade da vontade pela qual essa ação é animada, o que, por sua vez, significa a pureza daquela vontade – a bondade da vontade em sua abstração de qualquer fim empírico. A pureza da vontade implica purificação da vontade de todas as intenções substantivas, a animação da vontade apenas por seu respeito próprio, o seu respeito pelo princípio formal da vontade em geral; em outras palavras, respeito pela lei como tal. O próprio dever significa a necessidade de realizar uma ação por respeito à lei. Entretanto, como o homem moral encontra a lei que regulará todas as ações de sua vida? Como reconhece o seu dever um homem de boa vontade? O critério de Kant para a boa vontade revela ser a universalização, tal como o critério de Rousseau para a vontade geral era a generalização. O critério de Kant exige que um homem pronto para agir pergunte a si mesmo se a máxima que rege sua ação pretendida (por exemplo, "a grandeza da minha necessidade justifica este afastamento da honestidade") poderia vir a se tornar a lei universal de ação para todos os homens sem destruir a ato em si. Por exemplo, um homem que precisa de um empréstimo percebe que nunca será capaz de pagá-lo. Deve prometer fazê-lo mesmo assim? Se todos os homens prometessem pagar, mesmo quando se sabem incapazes de cumprir suas promessas, as promessas se tornariam universalmente inúteis. Sua falsa promessa, se universalizada, aboliria as promessas – e aboliria também o próprio empréstimo que é o objetivo da promessa. A regra autocontraditória ou irracional não pode ser a lei para um ser racional. Segue-se que um homem não deve fazer uma promessa que não espera cumprir. Kant denomina imperativo categórico ao fato de que um homem deve agir apenas de acordo com o critério de tornar universal a sua ação – o imperativo que liga categorica ou universalmente, não apenas hipoteticamente ou com vistas a certas circunstâncias, as necessidades ou fins ligados à ação. "Aja de modo que a máxima de sua ação possa ser elevada por sua vontade a ser uma lei universal da natureza."[8] Há somente um imperativo categórico e este é o imperativo de universalidade. Porém, Kant elabora esta universalidade ao oferecer três fórmulas alternativas para o imperativo categórico – fórmulas que ajudam a revelar tanto o significado humano como as bases para o dever.

A segunda fórmula procura o princípio objetivo pelo qual a vontade determina a si mesma. Rejeitando como meramente hipotético o ditame dos fins subjetivos do ser racional que visam a seus fins particulares, Kant exige que a vontade oriente a si própria a respeito dos fins em si mesmos categoricamente válidos. No entanto, os únicos fins em si mesmos possíveis dotados de um valor objetivo são os próprios seres racionais. O supremo princípio objetivo prático a partir do qual podem ser deduzidas todas as leis da vontade é, de acordo com a segunda formulação do imperativo categórico: "Aja de forma a tratar a humanidade, em sua própria pessoa, bem como todos os

---

8 *Grundlegende Prinzipien der Mataphysik der Sitten* [Princípios fundamentais da metagísica da moral], seção 2.

outros, sempre como um fim e nunca como um simples meio." É esta formulação do imperativo categórico que fornece diretamente a base moral para a doutrina política dos direitos do homem. A violação do dever de respeitar o homem como um fim em si mesmo é mais visível em ataques à liberdade e à propriedade, onde a intenção só pode ser de tratar seus seres racionais semelhantes como meros meios ou instrumentos, e não como seres capazes, eles mesmos, de participar dos fins da ação em pauta.[9]

A exigência de que todos os homens sejam tratados como fins em si mesmos restringe de forma óbvia a liberdade; entretanto, porque implica a anulação, pelo direito, de todos os fins subjetivos, esta formulação conduz à ideia de autonomia, da vontade que estabelece a sua lei e sendo sujeita a ela somente como sua própria determinação. Este terceiro princípio, o da autonomia, concebe a vontade de cada ser racional como instituidor de uma legislação universal, uma concepção que, por sua vez, conduz ao fértil conceito do "reino dos fins". "Reino" é a articulação sistemática de vários seres racionais por meio de leis comuns, e o reino dos fins é a conjunção dos seres racionais que estão ligados por leis objetivas que visam precisamente a conjunção desses seres tanto como fins e também como úteis para os fins particulares uns dos outros, isto é, como meios. Não só as consequências, mas também a formulação do princípio da moral de Kant são de natureza política. O dever aponta em direção da ordem ou comunidade.

Kant salienta, de fato, a diferença entre a ideia de uma comunidade ética, que é interna e universal, e a ideia de uma sociedade política, que é externa e particular. No entanto, a comunidade ética tem uma estrutura política. "Um ser racional pertence ao reino dos fins como um membro dele quando, ao lhe prescrever leis universais, ele próprio é também sujeito a essas leis. Pertence a ele como um governante na medida em que, ao prescrever leis, não está sujeito a uma vontade externa. ... No reino dos fins, não é ao governante que fala o dever, mas a cada membro, e a todos no mesmo grau."[10] O reino dos fins é uma república que tem base na reciprocidade. Não se pode exagerar a importância da reciprocidade para a moral. O dever não é nada menos que a necessidade prática de agir de acordo com o princípio da reciprocidade, o que dá uma expressão não só à igualdade dos seres humanos em dignidade, mas a seus fundamentos na racionalidade. A reciprocidade é o princípio de interação por excelência entre seres racionais, agentes que ajustam com objetividade suas relações uns com os outros.

A esfera das relações dos homens uns com os outros, a esfera dominada pela justiça, que, na compreensão clássica, era apenas uma parte do domínio da virtude, torna-se, para Kant, totalmente coincidente com a virtude. No início de *Fundamentos da Metafísica dos Costumes*, Kant deprecia três das quatro virtudes cardeais clássicas, a saber, a coragem, a moderação e a inteligência, porque podem ser prejudiciais se não forem acompanhadas pela boa vontade. Agora podemos entender por que não incluiu a quarta, a justiça, na depreciação: a boa vontade tende a ser idêntica à justiça. Ninguém proclamou com mais força que Kant a subordinação das paixões à razão e,

---

9 *Ibid.*
10 *Ibid.*

com isso, a existência no homem de uma hierarquia vertical. No entanto, tal como em Rousseau antes dele, a limitação dos desejos humanos não é alcançada por Kant "verticalmente", em conformidade com uma hierarquia natural no homem, mas "lateralmente", pela limitação recíproca (mútua) e respeito pelas liberdades e pelos indivíduos. A ideia do reino dos fins, que, demonstrando ser a universalização crucial para a conexão entre a autonomia e a limitação recíproca da liberdade, ilustra a pesada dívida da moral de Kant para com a política de Rousseau. Mostra, também, até que ponto a moral de Kant, em seu formalismo racional, ultrapassa a política de Rousseau em sua radicalização, no plano moral, da reciprocidade de direitos e deveres e da primazia tanto dos direitos como dos deveres sobre a virtude.

Esta primazia é enfatizada em *A metafísica da moral*, na qual Kant faz uma distinção entre os deveres jurídicos e os deveres que a virtude implica, dando marcante prioridade aos deveres jurídicos. Os deveres jurídicos aplicam-se aos atos externos, que estão sujeitos às restrições externas da legislação; os deveres comandados pela virtude aplicam-se às máximas por trás das ações, as intenções internas que são direcionadas para algum fim que deveria ser um dever, mas que não podem ser coagidas de fora. Embora os deveres jurídicos tratem apenas dos atos externos, que têm precedência sobre os deveres de virtude, ainda que estes sejam ligados à intenção e à boa vontade, porque os deveres jurídicos são, eles próprios, a essência da moral, pois definem a reciprocidade de direitos e deveres ao exigirem que cada homem respeite os direitos do homem tanto nos outros como em si mesmo.

Os deveres jurídicos especificam os comandos da justiça: primeiro, respeitar o direito de humanidade em si mesmo recusando-se a permitir que outros o tratem como um simples meio e exigir ser tratado como um fim; segundo, não fazer mal a ninguém; terceiro, em prol do exposto, entrar em uma sociedade na qual a propriedade de cada um possa ser garantida contra os outros. A virtude direciona os homens para fins que deveriam ter o caráter de deveres – a perfeição de si mesmo e a felicidade dos outros. Os deveres jurídicos são definitivos e perfeitos; aqueles impostos pela virtude são amplos e imperfeitos na medida em que seus ditames devem deixar alguma margem de escolha para os homens livres. Os deveres jurídicos prevalecem sobre os morais: antes de auxiliar a felicidade dos outros homens, preocupar-se com seus direitos. O amor da humanidade é condicional, o respeito por seus direitos um dever sagrado e absoluto. Pode-se dar prioridade à prática, sem comprometer a moralidade, porque a prescrição externa ou a legalidade e a moralidade interior convergem no respeito pelos direitos do homem.

Apresenta grandes dificuldades a tentativa de Kant de deduzir a política da moral. Embora seja verdade que o filósofo deriva da moralidade a sacralidade do direito e do dever incondicional de respeitá-lo, também é verdade que separa radicalmente a lei da moralidade: sua doutrina legal inclui no direito à liberdade (o único direito inato e fonte de todos os outros direitos) o direito de mentir, enquanto a sua doutrina moral não tolera a mentira em circunstância alguma. Kant desenvolveu um dever moral absoluto de respeitar um direito moralmente neutro, mesmo que seja um direito à imoralidade.

Além desta tensão entre a obrigatoriedade e a neutralidade moral dos direitos do homem, está a tensão mais geral e mais radical entre o dever de obedecer às leis exteriores e o conteúdo contingente, muitas vezes imoral, dessas leis. Não apenas a conformidade das leis aos direitos do homem ou à vontade geral não constitui uma garantia de sua moral, nem essa conformidade sequer chega a constituir a condição necessária para o dever moral do súdito de obediência à autoridade. Cabe ao soberano agir em conformidade com a vontade geral; o súdito deve obedecer à lei tal como ela existe. Assim, entretanto, o problema de aplicar a moral à política se torna ainda mais grave e leva a uma nova tensão. Até certo ponto, as leis ou diretrizes políticas existentes se opõem tanto aos direitos do homem como às exigências da moral. Essas leis não apenas autorizam, elas categoricamente prescrevem atos que violam a moral. A moral, portanto, nos comanda a desejar que a legislação seja substituída por uma ordem política que esteja em conformidade com os direitos do homem e seja compatível com a moral em si; ao mesmo tempo, a moral exige obediência a essas leis imorais. A moral proíbe o combate à imoralidade por meio da fraude ou da força; proíbe o uso de meios imorais para atingir um fim moral. Entre o fim desejado e o permitido se abre um abismo que parece fazer com que seja impossível resolver a primeira tensão, ou seja, entre a obrigatoriedade e o conteúdo da lei externa.

No apêndice de *Zum ewigen Frieden* (A paz perpétua), Kant lida tematicamente com o problema suscitado pela aplicação da moral à política. Principia pelo conflito entre política e moral que se expressa nas duas máximas, a da política, "sejam prudentes como as serpentes", e a da moral, "sejam simples como as pombas"; mas o faz a fim de negar que este conflito cause qualquer dificuldade real. Em princípio, a política é simplesmente a aplicação dessa doutrina jurídica cuja teoria é a moral. Qualquer conflito entre política e moral deve ser resolvido pela pura subordinação da primeira à segunda. "A honestidade é a melhor política" contém uma "teoria" frequentemente traída pela prática, mas a verdadeiramente teórica "honestidade é melhor do que qualquer política" é absolutamente inatacável por qualquer prática. Kant contrasta o "moralista político" que tenta vergar a moral, a fim de ajustá-la à política, com o "político moral", que deriva sua ação política de seu reconhecimento do dever. Kant rejeita as máximas maquiavélicas de prudência política que invocam a sabedoria prática ou experiência com os homens – "aja, então peça desculpas", "repudiai vossas obras à vontade", "dividir para conquistar" – em favor da máxima moral baseada no conhecimento do homem: "Que a justiça prevaleça ainda que o mundo pereça por isso." Quando a política e a moral estão em conflito, a moral resolve o conflito de uma forma característica de sua própria essência: deprecia o princípio material ou os resultados do ato e se concentra no princípio formal dele.

O tema da segunda parte do apêndice de *A paz perpétua* é a harmonia entre a política e a moral com base no significado supraempírico da legislação pública ou direito público. Kant sustenta que, em princípio, o direito público definitivamente necessita de publicidade. A máxima de uma ação exigirá sigilo somente se a publicação da máxima expusesse sua injustiça e, assim, ameaçasse e inflamasse a humanidade. A

injustiça pede sigilo; o sigilo prefigura a injustiça. Como uma norma para a moral das máximas e, portanto, das ações, sua capacidade de serem feitas públicas assemelha-se à universalidade em seu formalismo e artificialidade. Em uma ilustração do funcionamento da publicidade, Kant mostra como esta impede o repúdio das promessas de um soberano sancionado por Maquiavel, Spinoza e, mais tarde, Hegel, o repúdio supostamente subserviente ao dever supremo do soberano a seu próprio estado. A razão prática estabelece, *a priori*, exatamente o que veio a ser denominado diplomacia pública, a diplomacia dos "pactos abertos, abertamente acordados".

A partir da discussão do critério (publicabilidade) de uma máxima que prefigura a moral de um ato político decorrente dessa máxima, Kant passa a buscar a condição positiva em que as máximas práticas irão concordar com o direito. Reconhece a necessidade desse esforço adicional porque entende que as máximas de um ator seriam publicáveis, não só se fossem justas, mas se o ator fosse tão irresistivelmente poderoso que pudesse publicar projetos iníquos com desprezo para com as reações do mundo. Seria possível dizer que a publicabilidade da máxima é necessária, mas não suficiente para a moralidade de um ato. Assim, Kant propõe a condição geral para a coincidência entre moral e política, a condição também para a existência do direito público e de um direito das gentes: o estado de direito entre os homens – o acordo entre as nações para abandonar o estado de natureza, a fim de abjurar a guerra. Não a experiência, mas a razão pura revela a necessidade de uma federação de estados (pois a ideia deriva-se da noção de direito em si) para que seja atingida a conjunção entre a moral e a política e a prudência política receba uma base legal.

As pistas que Kant oferece em relação à aplicação direta da moral à política nos trazem de volta à conhecida dificuldade: a moral formal e universal exige uma determinada ordem política, sem que se revele como uma base para tal; e, com muito mais rigor, proíbe o uso dos meios considerados por Kant como necessários para a realização dessa ordem. A abstração e a rigidez da moral criam um abismo entre ela mesma e suas aplicações políticas, tanto no reino dos fins como no dos meios, tanto no reino da ordem jurídica (que, para Kant, é o da liberdade externa, não das intenções morais) como no campo da ação política que, mesmo para Kant, é, inevitavelmente, o reino das situações contingentes, particulares e imprevisíveis.

Filosofia da História

Superar a disjunção da moral e da política é exatamente a tarefa da filosofia da história, cujo dever é apontar a direção e dar esperança para o progresso em direção à ordem legal que permitiria a união decisiva. A filosofia da história deve, portanto, reconciliar a interdição e a indispensabilidade de meios imorais; deve substituir a anarquia e injustiça que a cena humana projeta e a imprevisibilidade que acompanha a liberdade da vontade por uma concepção de um progresso definido tanto com a finalidade associada à moral e a necessidade correspondente ao determinismo físico. Aqui, ressurge a dívida de Kant para com Rousseau, que é reconhecida na caracterização que

faz Kant de Rousseau como o Newton do mundo moral. Tal como Newton descobriu a simplicidade e a ordem de um mundo material aparentemente desfigurado pelo acaso, Rousseau, foi o primeiro a perceber, sob a multiplicidade de aparências humanas, as profundezas da natureza humana, e a perceber a lei oculta que justifica a própria Providência.[11] Antes de Rousseau, a Providência pode ter aparecido para autorizar uma cena humana em que a política ignorava a moral, não só no presente, mas sem esperança de cura pelo progresso ao longo da história.

Entretanto, Rousseau é o Newton do mundo moral, e sua doutrina uma justificação da Providência em parte por uma razão que não olha para o futuro, mas para o passado: a tensão entre moral selvagem e a lei moral universal é resolvida no *Segundo discurso*. Como indica Kant, ele mesmo assume seu afastamento não do homem, mas daquele homem civilizado a quem Rousseau só chega depois de ter recuperado e começado com o homem natural. Se os selvagens ignoravam a lei moral, tal ocorria porque a razão ainda não surgira suficientemente neles. A promulgação da lei moral a toda a humanidade poderia, então, ter sido apenas milagrosa; mas é mérito de Rousseau ter mostrado, no nível da história, como fizera Newton no nível físico, que a sabedoria e a glória de Deus manifestam-se melhor na necessidade e na regularidade das leis naturais que em qualquer interrupção milagrosa delas em seu decurso.

A função essencial da filosofia da história, no entanto, é interpretar o passado, dando esperança para o futuro e, assim, apoiando a ação moral com um incentivo àquilo de que não pode prescindir. Kant considerava que a moral perderia seu significado, a menos que a humanidade estivesse progredindo moralmente, ou a menos que o progresso da espécie, bem como dos indivíduos, não fosse, pelo menos, considerado impossível. A crença em um progresso moral transmissível de geração em geração e a crença no progresso intelectual e político deve apoiar e ajudar a gerar um ao outro. A moralidade do indivíduo, ainda que só dependa de boa vontade, ou seja, do próprio homem, deve ser progressivamente elaborada e recompensada por condições externas que nem seduzam, nem penalizem a virtude. É tarefa da história preparar a ascensão da razão e da civilização, que são necessárias, mas não suficientes, para a obediência à lei moral universal, e preparar o estado de direito, é exigido pela moral, por meio da abolição da violência, que é um perene convite para a imoralidade. Kant não apresenta como um fato a evolução histórica da cultura, do intelecto e da política, mas sim como o postulado prático indispensável para o sujeito moral. O progresso histórico não emana da ação moral, mas é devido ao funcionamento do mecanismo da natureza ou à Providência, ao contrário de qualquer consciência humana; a Providência utiliza essas próprias inclinações, vícios, violência e guerra – a dominação ou a abolição dos quais são sua missão explícita. Entre a filosofia da história e a moral existe tanto a concórdia como a tensão, cada uma delas essencial, reproduzindo o problema interposto no pensamento de Rousseau por sua compreensão da tensão entre o progresso intelectual e moral. De fato, a filosofia da história talvez estabeleça uma ligação entre moral e política; mas a sua própria ambiguidade torna-a incapaz de superar totalmente sua disjunção.

---

11 *Observações sobre o sentido do belo e do sublime*, Akademie Ausgabe, v. 20, p. 58.

A filosofia da história de Kant, mais do que a de qualquer de seus sucessores, é voltada para as exigências da moral. Seu principal valor é prático, como um guia para a ação. A tarefa da razão teórica é mostrar que não pode ser demonstrada a impossibilidade do progresso, certamente não por um apelo à experiência; e aliás, essa experiência em si dá indicações – se não decisivas, todavia decerto encorajadoras – em favor do progresso. Kant não afirma que os homens têm o dever de acreditar na acessibilidade dos fins do progresso; seu dever é agir de forma consistente com o desejo por tais fins, desde que sua intangibilidade não seja certa. Uma vez que a razão moral tenha estabelecido seu poder de veto absoluto sobre a guerra, por exemplo, a questão da paz perpétua ser atingível ou não é substituída por nosso dever de agir como ela se fosse possível, assim sendo, de estabelecer as instituições nacionais e internacionais do republicanismo que a paz exige. Ao invés de fazer-nos, assim, os tolos da moralidade, é exatamente a crença de que a lei moral pode enganar o homem que despertaria em nós o desejo fatal de abdicar da razão e nos submetermos, como os animais, ao mecanismo da natureza.[12] A razão moral liberta-nos do dogmatismo da razão teórica ou científica.

Ora, por que é feita a lei moral para depender, para a conservação do seu valor, da possibilidade de um progresso em direção a alguma ordem política, quando o dever moral de cada homem já foi unido a um imperativo absolutamente categórico cujo ditame pode obedecer porque deve fazê-lo? Em breve, devido à necessidade de mostrar (através da filosofia da história) que não há concordância ou não a discórdia essencial entre virtude e moral, felicidade e moral, natureza e política, dever ou e interesse. É verdade que Kant introduz, assim, em sua filosofia da história e da política, considerações como a felicidade que não são estritamente morais. Pode-se objetar que a moral kantiana, abstraída da felicidade, é comprometida pela preocupação de Kant em reconciliar moral, reconciliação e felicidade. Deve-se admitir, porém, que a tentativa de reconciliar a felicidade e a virtude que torna alguém digno dela é, para o kantismo, menos determinante no plano da história humana que no plano da crença em um outro mundo. No entanto, a tentativa de reconciliação limita-se a fornecer à história uma tendência política e um fim – o estabelecimento de uma ordem legal ou pacífica – em lugar de reivindicar que realiza a educação moral da humanidade, um projeto limitado para a remoção dos obstáculos à moral somente na medida em que são obstáculos também para a sociedade civil. De fato, mesmo quanto ao direito, como a reconciliação adota o ponto de vista da espécie-destino do homem no mundo natural, desvia-se duplamente da vantagem da moral, no sentido estrito, que é a vantagem do indivíduo no mundo numenal. Em primeiro lugar, o problema moral apresenta-se a todo momento para todo indivíduo; a cada momento o indivíduo deve ser virtuoso, portanto, pode sê-lo, e, assim, os postulados da razão prática voltam a se sustentar de forma decisiva. Porém, pelo contrário, diferente da imortalidade da alma individual, o progresso histórico da espécie propõe uma resposta para o problema da virtude e da felicidade somente no nível do futuro da espécie: não só pode o indivíduo dispensar

12 *A metafísica da moral*, "Doutrina do direito", conclusão.

a noção do progresso histórico para fins de comportamento moral no momento presente, mas a esperança externa que ele oferece nem sequer o afeta diretamente. Kant, o primeiro grande filósofo em cuja obra a filosofia política se transforma em filosofia da história, formula uma clara e forte objeção a toda a filosofia da história, incluindo a sua própria. Kant percebeu nitidamente que o progresso histórico é tarefa para gerações de homens que, de modo mais ou menos inconsciente, constroem um edifício cuja perfeição traz uma felicidade que, naturalmente, não podem compartilhar. Entretanto, Kant considera que esta é a condição inevitável de seres racionais que são mortais como indivíduos e imortais apenas como espécie.

Aparece, agora, o segundo aspecto em que a filosofia da história é inferior ao postulado da imortalidade da alma como garantia de moralidade. Prevendo que a perfeição da moral fosse alcançada somente de modo indireto por meio da realização dos fins naturais do homem na sociedade, a filosofia da história baseia-se fortemente no empírico e no fenomenal – a brevidade da vida do homem, a imortalidade da espécie, o próprio fato de que há progresso e uma vulnerabilidade a todas as catástrofes naturais que poderiam dar fim à própria história. Mesmo se satisfeitas, essas condições são condições, peculiaridades da vida humana não dedutíveis *a priori* como características de um ser racional que decreta e obedece à lei moral. Além disso, por serem empíricas, exigem uma confirmação empírica. Muito embora, teoricamente, o progresso histórico nada mais exija, como sustento de sua aplicabilidade prática, que uma demonstração de que sua impossibilidade não pode ser provada, Kant não pode evitar a busca de evidências empíricas positivas a seu favor: a aposta do homem na convergência entre a história e a moralidade não pode ser abandonada como uma aposta simples. A ação moral pressupõe e implica a esperança, ou uma fé prática, que deve produzir uma nova forma de encarar a natureza, a experiência e a história. A experiência humana deve ser suscetível de uma interpretação mais compatível com o ideal da paz eterna que a de meros políticos.

Assim é que Kant se volta de novo para aquela experiência da qual recuara com desprezo, procurando nela sinais de progresso em direção à paz, legalidade e moralidade. Qualquer experiência que indique a aptidão do homem para ser o autor de seu próprio progresso é representada por Kant como sujeita a projeção para o passado e o futuro como indicação da inclinação humana para o avanço. Dependendo, portanto, de uma determinada leitura dos eventos e de uma determinada interpretação dos sinais, a filosofia da história não pode reivindicar a necessidade ou rigor de qualquer dos postulados que se referem ao outro mundo ou das leis científicas que se referem ao mundo do determinismo natural.

Em que plano e em que dimensão da vida humana se revelam os sinais e meios para o progresso? Não no nível dos atos particulares dos homens, de seus interesses e seus motivos; não se pode contar com sua sabedoria para unir os homens com vistas a um projeto racional comum. Exatamente por este motivo, o filósofo deve partir da ausência de planejamento dos assuntos humanos para uma busca pelo plano da natureza que é a base da história propriamente dita.[13] Nestas circunstâncias, há apenas duas

13 "Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita", proêmio.

maneiras de conceber o avanço em direção ao regime republicano de direito e à paz perpétua: ou o homem escolhe livremente este caminho, mas o seguirá não em virtude de sua natureza empírica (por motivos de interesse ou felicidade), mas sim por dever, moral e obediência às leis, ou será empurrado ao longo dele de forma involuntária sob coação de um poder maior. Para que essas possibilidades se tornem indicações do futuro, a experiência teria que conter provas ou de uma disposição moral entre os homens para superar suas inclinações e para participar de um estado de direito universal, ou da ação de um poder superior que, desconhecido dos homens, desvia suas ações de seus fins particulares para atender a um objetivo comum coincidente com a paz perpétua.

São estes, precisamente, os dois aspectos ou facetas da filosofia kantiana da história. De fato, a primeira possibilidade reflete a ação de algo que vai além da história, mas a segunda constitui a filosofia da história propriamente dita: a história só existe na medida em que há algo além da liberdade e na medida em que as ações humanas assumem um rumo involuntário. Paradoxalmente, a moralidade só pode avançar e se impor sobre a natureza na medida em que os homens não realizem o que querem, ou que seus planos os traiam – no dizer de Adam Smith, na medida em que são conduzidos como por uma mão invisível a buscar fins que não fazem parte de sua intenção. Assim, é o "fim da natureza" (que Kant formula de modo explícito como uma versão mais prudente da Providência), que servirá de guia para a história. A razão prática e a natureza colaboram uma com a outra e fortalecem uma à outra porque "a natureza irresistivelmente anseia que a lei afinal prevaleça. Aquilo a que os homens negligenciam para este fim acontecerá de qualquer modo, embora não sem labuta".[14]

Assim, a filosofia da história pode devolver às pessoas práticas a acusação de irrealismo que fazem contra o "idealismo" dos moralistas e utópicos: o que parecia uma contradição entre piedosos desejos e as necessidades demonstradas pela experiência surge, agora, como um debate entre probabilidades empíricas genuínas, porém limitadas, e uma necessidade que é, ao mesmo tempo, superior à experiência e já parcialmente cumprida nela.

Kant vai ainda mais longe: são exatamente as inclinações egoístas da natureza humana que a natureza explora, a fim de atingir os fins propostos pela veneranda, embora impotente, vontade geral da humanidade. O egoísmo e a ganância fomentam a guerra e a inclinação a acumular propriedades, mas, ao mesmo tempo, inspiram egoístas medidas contra a agressão e a cobiça, as quais conduzem a um progresso pacífico e próspero. Tanto através do curso da história e em seus diversos apogeus, a ordem emerge do conflito, a paz da guerra, e o bem público dos vícios privados. A ordem política que a moralidade exige e que, por sua vez, deve pavimentar o caminho para a moralidade ou facilitar sua tarefa, não é apenas moralmente neutra, como também é alcançada por meios imorais, ou que, no mínimo, seriam impossíveis sem as paixões e os vícios.[15]

---

14 *A paz perpétua*, Primeiro acréscimo.

15 *Ibid.*

Sendo a natureza interpretada teleologicamente, isto é, moralmente, o fim e, portanto, o significado conferido à história pela natureza consiste na elaboração de todas as disposições da espécie humana. Estas disposições culminam na cultura, isto é, na aptidão geral do homem como ser inteligente para utilizar a natureza como um meio e de escolher livremente por si mesmo os fins que almeja. Kant concorda com Rousseau que o homem é fundamentalmente caracterizado por sua liberdade ou, melhor ainda, por sua perfectibilidade. É capaz de ser racional antes de ser de fato racional; sua cultura e sua inteligência se desenvolvem lentamente à medida que o desenvolvimento destas o arrebata de seu estado animal. E, tal como Rousseau, Kant sustenta que esse progresso da cultura e da inteligência, em si, não constitui um progresso em direção à felicidade ou à moralidade. Quando a razão e o instinto se separam, a razão rompe também com a inocência e se faz uma ruptura entre a razão e a adaptação do homem à sua existência animal. O desenvolvimento da razão sugere refinamentos do desejo que, de modo algum, são sempre salutares, e dá ao homem também uma sensação de mal e de vício, ao mesmo tempo em que introduz em sua vida a proibição, e, portanto, a infração. Kant remete a Rousseau e aos ensinamentos bíblicos sobre o pecado original ao apontar o vício e a miséria que acompanham a civilização. Estes são agravados pela desigualdade que campeia entre os homens à medida que as competências se desenvolvem entre eles, a abundância material emerge e, com ela, a opressão das classes inferiores e o mal-estar das superiores.[16]

Compreendemos, agora, como Rousseau foi capaz de persuadir Kant não só da necessidade de ver o homem dentro da perspectiva histórica da transição da natureza para a civilização, mas também de hesitar antes de ver nessa perspectiva qualquer garantia, ou mesmo fundamento, de moral. As reflexões de Kant, seguindo Rousseau, acerca de uma tensão entre o progresso moral e o progresso da civilização, das ciências, das artes, e até mesmo das instituições políticas, pode ser a explicação mais importante para o papel secundário e ambíguo da filosofia da história no pensamento de Kant. A ideia de que a espécie humana, ao desenvolver suas potencialidades, pode afastar-se cada vez mais da virtude e da felicidade, ou de qualquer forma, que deve iniciar seu caminho com essa separação, leva a uma dúvida de que a humanidade seja concretizada neste mundo, e a uma certeza de que os meios de concretização são corrompidos por uma impureza que deprecia a realização da humanidade nesta vida, em comparação com o destino moral do indivíduo na vida futura.

A conclusão de Kant é mais otimista que a de Rousseau. Provavelmente, existe em Rousseau uma tensão irredutível entre o destino do indivíduo e o da sociedade. Em Kant – na verdade, em sua interpretação de Rousseau – essa tensão deve ocorrer por meio da evolução histórica em si, em uma reconciliação dentro de certo tipo de sociedade que corresponde ao desígnio da natureza e ao destino do homem. Kant interpreta as contradições que Rousseau aponta entre a civilização e o estado de natureza como as contradições entre as inclinações do homem ligadas a seu destino moral

---

16 *Kritik der Urteilskraft* (Crítica [da faculdade] do juízo), § 84.

e as ligadas à sua preservação. O luxo, a desigualdade e a violência não podem ser separados do progresso moral. Ao afastar homem da natureza, devem conduzi-lo para a sociedade do "contrato social", para aquele ponto em que "a perfeição da arte torna-se natureza de novo".[17] Se, por um lado, Kant estigmatiza os males da civilização tal como fez Rousseau, por outro, enfatiza muito mais que Rousseau seu papel histórico positivo e indispensável e o modo como devem, no final, superar-se ou transcender-se. A "miséria brilhante" da cultura, que desperta e estimula apetites e vícios, deve levar à "cultura de disciplina", em que a vontade é liberada do despotismo do apetite cruel, os caminhos da moralidade são abertos por meio da legalidade. Da mesma forma, a desigualdade conduz ao aparecimento de sociedade igualitária e da guerra à paz. É claro que Kant não isenta de culpa os meios corrompidos; na verdade, condena o emprego de tais meios de modo mais intransigente que qualquer outro filósofo. No entanto, está disposto a ver neles um benefício retrospectivo, de tal forma que apresenta uma história que supera a antinomia entre fins e meios. É a natureza que, de alguma forma, assume a responsabilidade pela violência e imoralidade da política, fazendo uso da máxima "os fins justificam os meios" que é tão estritamente vedada aos indivíduos pela razão prática. Assim, quando Kant discute temas como a Revolução Francesa, a rebelião contra os tiranos ou as guerras de libertação, chega a um juízo dual problemático: o desagravo retrospectivo pela história e a condenação incondicional pela moralidade. Quer a visão histórica permaneça concatenada com a moral, tal como para Kant, ou a domine, tal como acontecerá com Hegel, existe uma promessa de reconciliação entre as duas ao passo que, em Rousseau, só existe uma insinuação de antinomia.

A reconciliação em pauta é problematizada, no entanto, justamente pelo fato de que a sociedade que a torna possível é, ela mesma, o produto permanente dos próprios apetites e vícios que se encontram nas fontes do comportamento censurável dos homens. Talvez a desigualdade e a guerra venham a aniquilar-se, afinal, mas o mesmo não é, de modo algum, verdadeiro do egoísmo e da hostilidade dos quais emanam, pois são eles parte da natureza eterna do homem, essa natureza que é função da história desenvolver e do estado civil explorar, no interesse dos direitos, da moralidade e da felicidade. O fenômeno fundamental do qual se desenvolvem tanto o problema político como sua solução é o que foi identificado por Hobbes como a associabilidade natural do homem, a guerra latente ou manifesta de todos contra todos. A surpreendente fórmula de Kant para descrever esta animosidade é a "insociável sociabilidade dos homens, ou seja, a sua inclinação para entrar em sociedade, inclinação que é, contudo, acompanhada de uma repulsa geral a entrar em sociedade, que ameaça constantemente desagregá-la".[18] O elemento decisivo na fórmula é a insociabilidade: a concórdia é apenas o desejo dos homens; a discórdia é o comando da natureza, imposto a fim de pressionar e, portanto, desenvolver o ser humano. Ainda assim, embora possa ser verdade que a discórdia é o

---

17 "Início conjetural da história humana" (*Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, Vermischte Schriften, p. 274, Inselverlag).

18 "Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita," 4º Princípio.

mecanismo da natureza para afinal obter a concórdia, essa mesma concórdia demonstra ser apenas uma discórdia bem regulada, pelo menos no nível jurídico e político. A sociedade civil está para o estado da natureza como a ordem está para a desordem, e a paz está para a guerra, mas a liberdade natural e o antagonismo sobrevivem, como devem fazê-lo, no estado civil. O regime mais conforme à essência da sociedade civil é o que melhor conserva essa liberdade; enquanto promove esse antagonismo, alcança, por meio da articulação das instituições, a compatibilidade da liberdade de cada homem com a de outro homem e a eliminação da violência do antagonismo.

Se a vida civil depende da contenção egoísta do egoísmo, nossa primeira questão ressurge com nova premência: qual é a relação entre a ordem social e a moralidade cujas exigências deve atender e para cuja prática deve preparar? Como difere das construções "realistas", cínicas, egoístas, ou utilitárias da tradição maquiavélica? Com a mediação da filosofia da história, mais do que nunca, a filosofia política de Kant parece ser composta de uma moralidade abstrata que não é deste mundo e de uma política amoral que é muito deste mundo.

O Estado de Direito

Tomada simplesmente por si mesma, a filosofia política de Kant, sendo em essência uma doutrina do direito, rejeita, por definição, a oposição entre educação moral e jogo de paixões como fundamentos alternativos para a vida social. O Estado é definido como a união dos homens sob a lei. O Estado digno desse nome é constituído por leis que são necessárias *a priori* porque fluem do próprio conceito de direito. Um regime não pode ser julgado por qualquer outro critério, nem a ele podem ser atribuídas quaisquer outras funções, além daquelas próprias da ordem legal em si. É da essência do direito sustentar-se *a priori* como proveniente da razão prática e também impor-se somente aos atos externos que são aqueles sobre os quais é possível legislar e impor restrições externas sem qualquer consideração pelos objetivos ou motivação interior de um homem. Desta forma, a lei fornece uma mirada, isto é, em sua abstração e sua universalidade, essencialmente neutra em relação à moralidade e felicidade, mesmo que possa estar de acordo com qualquer uma das duas. Sem dúvida, Kant diverge de seus antecessores ao apresentar a moralidade como uma condenação do estado de natureza e um comando para que os homens entrem em um estado de direito em que passem a estar sob coação externa e no qual só podem ser respeitados os direitos do homem; e é à moral que esses direitos devem sua santidade. Porém, o único direito inato, aquele em torno do qual revolvem todos os outros, é aquele que garante a liberdade de cada homem para realizar todos os atos externos que lhe aprouverem, desde que não invada essa mesma liberdade dos outros. Essa liberdade externa é definida sem considerar qualquer limitação moral interna e implica a rejeição de todas as limitações morais externas – todas as tentativas de educação moral por parte do estado. Por outro lado, não importa até que ponto a sociedade civil seja responsável pela preservação de seus membros, não deve adotar como fim o seu ser, seu bem-estar ou sua felicidade, mas pode ter

como meta correta apenas a preservação da ordem de direito em si. O caráter universal e *a priori* da lei e da natureza jurídica da sociedade política exigem que esta última se limite ao universal e, por conseguinte, às condições mínimas para a coexistência de homens livres sem levar em conta a natureza empírica desses homens ou os usos que farão de sua liberdade. Além disso, há uma outra base, mais diretamente política, para a disjunção entre os fins da sociedade política e os fins de seus membros: indivíduos que perseguem seus diversos fins dentro de um direito idêntico à liberdade externa, o regime que teria como objetivo, muito embora de forma benevolente, prescrever-lhes o caminho para sua felicidade constituiria um despotismo paterno contrários aos seus direitos. Na mesma linha, o estado não pode e não deve tentar coagir seus cidadãos a agir moralmente, pois, embora as ações possam ser reguladas, as intenções indispensáveis para a moralidade desses atos não pode ser induzida de fora para dentro: talvez eu possa ser obrigado a empregar certos meios a fim de atingir um determinado fim, mas só eu posso ditar o fim para mim mesmo.

Desta forma, parece que este estado de direito, que deve abstrair tanto da felicidade como do dever moral de maneira a se basear exclusivamente na liberdade externa, será um estado por sua natureza contrário ao despotismo, ou seja, o estado republicano. Uma vez que existe, este estado demonstra ser mais propício tanto à felicidade dos homens como a sua moral – à sua felicidade porque o sentimento de não dever a ninguém seu destino é indispensável para a felicidade dos homens, e à sua moralidade porque a conformidade dos atos dos homens para com a lei prepara a conformidade das suas intenções para com a lei moral. Resta ver se o sistema kantiano pode ter sucesso em proibir o estado, no interesse da liberdade externa, de qualquer cuidado com a moral e felicidade dos homens e, ao mesmo tempo, comprovar sua demonstração de que o estado resulta de uma preocupação com ambos e impele os homens para ambos.

A construção de Kant é baseada no primado absoluto do direito inato de todo homem à liberdade externa (a liberdade da restrição da vontade de outro). Ao mesmo tempo, a razão prática declara como seu único postulado legal a possibilidade de o indivíduo considerar todos os objetos externos como próprios. Tanto o direito inato como a possibilidade postulada exigem, para a sua proteção, que seja restrita a liberdade externa dos homens. Restrições legais à liberdade externa são indispensáveis para a conversão de simples bens em propriedades definitivas – porque legais. O direito exige que haja coação, tanto dos que transgridem a lei, como daqueles que precisam ser forçados a participar da vida civil.

A constituição da sociedade civil é concebida como baseada em um contrato original pelo qual os indivíduos se unem para estabelecer uma vontade coletiva a cujo representante delegam seus poderes independentes de mútua coação. Como em Hobbes, somente o chefe de estado pode coagir outras pessoas sem ser, ele mesmo, sujeito a coação; porém, como em Rousseau, porque está unido a todos, obedece apenas a si mesmo: a vontade geral, fonte e produto do contrato original, é único soberano e legislador, mas com o entendimento de que o corpo de cidadãos, em si, é aquele soberano. Assim, Kant pode afirmar, em *A paz perpétua*, que a liberdade externa não é a

liberdade de um homem fazer o que lhe aprouver mesmo dentro dos limites de uma liberdade semelhante dos outros, mas, sim, sua liberdade de não obedecer a quaisquer leis externas às quais possa não ter consentido. Segue-se que o governo representativo, em que a legislação é dominada pela vontade geral, é o único governo legítimo.

Kant distingue três poderes políticos que são, de fato, a vontade geral manifesta em três "pessoas": o poder supremo, ou "soberania", na pessoa do legislador; o poder executivo, na pessoa do governador; e o poder judicial (assegurando a porção de cada um), na pessoa do juiz. A prova da conformidade de um governo com o contrato original e de sua representatividade e legitimidade é, portanto, a separação de poderes dentro dele. Ao distinguir os regimes, Kant substitui o critério tradicional de um, poucos, ou muitos governantes, em favor de um exame da forma (enraizada na ação da vontade geral, que efetuou a transformação primordial da multidão em um povo) como o estado aplica seu poder absoluto. O filósofo chega à distinção entre estados republicanos e despóticos. O despotismo é exatamente a junção do legislativo e executivo em um único poder que executa leis de sua própria criação, uma situação exemplificada pela total democracia. Por outro lado, quanto menor o número de governantes e quanto maior a representação do povo, mais perfeitamente pode o regime aproximar-se do republicanismo, no qual, na prática, o governo representa o povo, enquanto o próprio povo é o legislador soberano.

Kant modifica esta doutrina da soberania popular, que tem óbvias implicações revolucionárias, de uma forma que, aparentemente, entra em conflito com sua distinção entre *a priori* e empírico, e entre direito e moral. O filósofo declara, para começar, que o contrato original, a condição indispensável para a sociedade civil, direito e republicanismo, não precisa ser considerada como um fato histórico e é, aliás, impossível, exceto como uma ideia útil para impelir os legisladores a respeitarem uma vontade geral postulada com seriedade.[19] Entretanto, se o "contrato original" é apenas um critério para julgar regimes, assim também é a vontade geral que, supostamente, surgiu dele. Assim, uma expressão real da vontade geral pelo voto popular pode, legitimamente, ser substituída pela legislação monárquica, conquanto que a legislação pudesse ter recebido a aprovação da vontade geral. Enquanto o republicanismo é, assim, transformado em justiça como critério de legitimidade, qualquer governo pode ser considerado legítimo, pelo menos provisoriamente; embora seja preciso entender que não é aplicável nenhum princípio substantivo de justiça, mas apenas o princípio formal da universalidade: a medida é adotada com justiça por todo um povo, ou de forma coerente com a vontade geral por um governador, se nada de contraditório houver nisso. Isto confirma a definição de direito em abstração de todas as considerações morais e empíricas. Porém, é nítida tarefa do governante, e não do povo, julgar se a definição está sendo respeitada; o povo deve obedecer em quaisquer circunstâncias.[20] A desqualificação do povo para a defesa de seus direitos inalienáveis praticamente assegura

19 "Sobre o dito popular: pode ser verdade na teoria, mas não se aplica na prática", conclusão.
20 *Ibid.*

algum desvio em relação à legitimidade estrita. Esta não é gravemente afetada pelo fato de que os cidadãos devem ter o direito de livre discussão e crítica. Por conseguinte, a justiça deve, afinal, depender da boa vontade do chefe de Estado, cujo poder não deve ser contrabalançado por qualquer outro. Kant apoiava a moderna substituição da educação por instituições e da regulação moral das paixões por suas limitações mútuas, mas até que as revoluções que o filósofo condena por razões morais tenham instalado o republicanismo em toda parte, o respeito pelos direitos do homem, embora se tenha tornado uma prioridade reduzida, aparentemente dependerá de fatos empíricos tal como a educação e a moralidade dos governantes.

É, por isto, sem dúvida, que Kant considera o problema político como incapaz de receber solução perfeita: o homem é um animal que precisa de um mestre, mas o mestre é, ele próprio, um homem. A solução abstrata, segundo a qual cada homem será seu próprio senhor, sendo todos reciprocamente senhores e súditos, parece viável apenas (e, mesmo assim, de modo precário) quando substancialmente modificados por considerações empíricas ou morais que Kant luta em vão para apresentar como necessárias *a priori* e puramente no interesse da legalidade em si. De modo mais geral, o filósofo é levado a justificar muitas medidas cautelosas que, em última análise, dizem respeito à prosperidade do estado e à felicidade de seus cidadãos; mas luta para derivar sua justificação de argumentos que os demonstram necessários para a defesa do estado legítimo contra os inimigos externos do povo.

A Paz Eterna

Os mesmos problemas recorrem de modo ainda mais enfático nos mais originais e talvez mais decisivos ensinamentos políticos de Kant, isto é, em sua doutrina das relações entre os estados e a paz perpétua. Aqui, também, o desejo de conciliar uma doutrina puramente jurídica baseada nas demandas da moral e no mecanismo das paixões, de conciliar o ideal com o real por meio de uma teleologia da natureza (a astúcia da natureza) exigida pela moral, leva a extensas concessões baseadas em considerações empíricas. Ao solapar os fundamentos neutros e abstratos do direito, a elaboração dessa doutrina revive, com todas as suas dificuldades e aridez, o problema da relação entre moral e história.

É justamente o legalismo intransigente e abstrato do empreendimento de Kant que o conduz para além das posições de Hobbes e Locke; pois, ao conceber a instituição do estado como um simples estágio de desenvolvimento, Kant desloca o problema da transição do estado de natureza para o estado da sociedade civil para o plano universal ou cosmopolita. As necessidades que levam à formação de qualquer sociedade civil em particular são tão generalizadas que também afetam as relações entre as sociedades, a ponto de impedir qualquer resposta perfeita para essas necessidades por parte de estados coexistentes. O mesmo postulado jurídico subjaz à política interna e externa, o direito público, o direito das gentes (ou as relações entre estados), e o direito cosmopolita (de homens e estados como cidadãos da cidade universal): "Todos os homens que podem afetar uns aos outros reciprocamente deveriam estar dentro do campo de ação de alguma

instituição civil", pois mesmo que somente um usufrua sua licença natural, sobrevém o estado de guerra.[21] Qualquer perigo externo, provindo seja de uma comunidade ou de um indivíduo, perturba a garantia contra a violência para a liberdade e propriedade pacíficas da sociedade civil. Indivíduos não podem atender a seus próprios interesses, nem ao comando da razão prática ("não haverá guerra"), nem ao plano da natureza ("completa unificação civil da humanidade"), se os estados não seguirem o caminho que vai do estado de natureza para o estado de direito. Kant, como Hobbes, afirma que o estado de natureza é um estado de guerra, e que as nações estão nesse estado em relação umas às outras. Novamente, como Hobbes, Kant sustenta que, no estado natural, a paz de qualquer momento dado é apenas um episódio empírico no estado de guerra subjacente. O estado de paz, para que exista, precisa ser instituído de modo explícito. A filosofia política de Kant, porque jurídica em essência, torna-se fundamentalmente uma doutrina de guerra e paz em que a política externa tem clara precedência sobre a interna: constituições civis individuais não serão capazes de trazer a paz interna, enquanto persistirem as ameaças externas à paz. Kant faz uma crítica acirrada a Grócio e outros teóricos do direito internacional, bem como à escola do equilíbrio de poder, porque não reconhecem a importância decisiva da obtenção da organização jurídica entre os estados.

Tendo afirmado isso, Kant surpreende o leitor da primeira parte de *A metafísica da moral* ("Rechtslehre" [Doutrina do Direito]), com sua declaração de que a organização dos estados não deve contar com um poder soberano, mas deve ser meramente uma aliança ou federação, revogável à vontade e exigindo renovação periódica. É óbvio que é questionável a capacidade de uma organização deste tipo para obter obediência ou a paz. A obscuridade ou hesitação de Kant quanto a este ponto compromete duas preocupações ainda mais fundamentais: a paz perpétua só pode ser precária ou provisória, mas não definitiva; e pode, de fato, ser um ideal puramente inatingível, ao contrário de uma necessidade moral ou um fato previsível. Finalmente, as dificuldades que afetam uma concepção jurídica da ordem internacional nos colocam de novo cara a cara com o caráter problemático da afirmação de Kant de ter resolvido o problema de Rousseau – o progresso histórico realmente prepara a regeneração moral da humanidade?

As dificuldades que surgem para Kant no nível político e legal são inerentes à natureza de uma organização internacional que pode ou deve estar para os seus estados componentes tal como os estados estão para seus cidadãos. A plena eficácia da organização pressupõe intrusões na autoridade dos próprios Estados, ou até mesmo em sua própria condição de estados. Por outro lado, se for restrito o poder da organização, os estados permanecem efetivamente na condição original de ilegalidade e guerra iminente. A alternativa consiste no estado universal, de um lado, e de mero pacto ou aliança de estados, de outro. Kant rejeita o estado universal e parece favorecer a federação ou "república de repúblicas". Não fica claro se a república de repúblicas é um ideal inatingível, útil para regular a ação, ou uma meta realizável que, sozinha, seria capaz de introduzir legalidade e significado na política e na história.

---

21 *A paz perpétua*, seção 2, nota 3.

Kant rejeita o estado universal, por motivos que se afastam das abstrações da legalidade, e que dependem, ao contrário, da sabedoria política empírica, da moral e da filosofia da história. Sua objeção é que "as leis perdem mais e mais da sua força na medida em que o governo ganha em tamanho, e um despotismo sem alma decai finalmente na anarquia, depois de ter destruído os germes do bem".[22] O estado universal seria o despotismo universal e a paz que sobreviria seria a paz do túmulo, desconhecendo não só a liberdade, mas a virtude, o gosto e a ciência. Além disso, o estado universal deve desintegrar-se em corpos menores cuja interação é o instrumento escolhido pela natureza. Kant firmemente decide em favor da difícil reconciliação entre uma multiplicidade de estados e uma ordem jurídica, embora seja verdade que, em *Die Religion innerhalb der Grezen des bloßen Vernunft* [A religião dentro dos limites da mera razão], refira-se à fusão "prematura e, portanto, fatal, de estados (se ocorrer antes que os homens se tornem moralmente melhores)", deixando, assim, em aberto, a possibilidade do estado universal como o culminar de um progresso histórico que tem o progresso moral como sua condição preestabelecida.

Em suas anotações e em seus textos publicados, Kant faz comentários diversos, embora não inconsistentes, sobre a tripla questão do poder coercitivo da Confederação, a provisoriedade ou a perfeição da paz que esta pode obter, e o *status* do projeto como possível e, portanto, obrigatório, ou como impossível e perturbador. Em algumas declarações, mas não em outras, a participação em uma constituição legal é obrigatória para os estados. Em algumas delas, os estados podem obrigar seus vizinhos a participarem de uma constituição desse tipo, em outras, não. Em algumas, o corpo internacional pode coagir, em outras, não. Às vezes, a organização internacional é apresentada como realizadora de um progresso persistente porque é da natureza do Bem perdurar, uma vez que se inicie, assim como é da natureza do mal destruir a si mesmo; no entanto, às vezes a organização é representada como estando em perigo constante de esfacelar-se. Às vezes, o projeto é apresentado como uma ideia irrealizável, às vezes, como um limite acessível por um progresso assintótico indefinido e, às vezes, como um fim atingível pelo acordo de três governantes europeus. As obras publicadas de Kant, examinadas por si sós, refletem a incerteza e, talvez, a evolução de seu pensamento, indicando a impossibilidade de uma solução puramente jurídica para o problema e a dificuldade de alcançar qualquer solução. Remetemos o leitor particularmente a *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* [Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita], *Theorie und Práxis* [Teoria e prática], e *A paz perpétua*. A visão de Kant que se manifesta em "Doutrina do Direito" (em *Metafísica dos Costumes*) merece especial atenção pelas questões que suscita. Sua argumentação pode ser resumida da seguinte forma. (1) A paz eterna constitui uma transformação radical e indispensável dos assuntos humanos, sem a qual todas as posses e segurança são apenas provisórias. Exige o estabelecimento de uma constituição civil universal (*Völkerstaat*). (2) Isso é impraticável; um congresso de Estados deve ser aceito em seu lugar. (3) Como a inviabilidade

22 *Ibid.*, Primeiro acréscimo.

não foi demonstrada de forma absoluta, e a moralidade exige a paz eterna e, portanto, uma constituição civil universal, deve-se, porém, adotar a paz eterna como a meta a ser sempre almejada por meio do progresso perpétuo.

Este argumento não é isento de grandes dificuldades. Em primeiro lugar, seria a profundidade da transformação introduzida pela paz eterna compatível com a gradual, imperceptível, e, acima de tudo, aparentemente infindável evolução que conduz a essa transformação? A doutrina de Kant parece apelar implicitamente tanto à noção do fim da História como à do progresso perpétuo; no entanto, as duas noções são mutuamente contraditórias.

Em segundo, se entrar em uma constituição civil parece, no momento, nada mais que um objetivo distante, e a coerção institucional das paixões está correspondentemente remota, segue-se que, a presente lei internacional imediata tem, como diria Hegel, a forma de dever, do "dever ser". É o ditame da moral que os estados imediatamente se transformem e a suas relações de modo a tornar possível uma futura condição jurídica (ou, talvez, como se para tornar possível essa condição). Kant criticara o direito internacional vigente, e em particular a Grócio, ao enfatizar que não pode haver lei sem o estado de direito e não pode haver estado de direito sem contrato e coerção. Ele mesmo, porém, em seu projeto para a paz perpétua, é levado a enumerar alguns artigos preliminares que se justificam pela máxima: "Então, aja de tal forma a não impedir a saída dos estados do estado da natureza e a inauguração da paz perpétua." Alguns desses artigos são de aplicação imediata, alguns podem ser adiados por razões de prudência, mas, em todo caso, é certo que, neles, reaparece parte do direito internacional clássico, muito embora com uma nova justificação final, constituindo o que é mais concreto e mais tangível na doutrina da paz perpétua e da lei das nações de Kant. Em sua última obra publicada, *Der Streit Der Fakultäten* [O conflito das faculdades], Kant parece colocar a sua ênfase e suas esperanças em relação à paz eterna na instituição do governo republicano essencialmente pacífico no âmbito dos estados, em lugar da submissão dos estados a uma comunidade civil universal.

Os argumentos de Kant parecem implicar que a transformação da natureza e das relações internacionais, esta última o testemunho mais perigoso e visível da maldade da natureza humana, pode levar, afinal, à submissão dos estados a uma constituição legal e à paz perpétua, que, por sua vez, deve abrir o caminho para a regeneração moral dos estados e dos homens. A questão dupla reaparece agora: pode-se depender do progresso moral para transformar a história de maneira favorável ao direito e à paz? Pode-se depender do progresso histórico para produzir uma constituição universal legal e um estado de paz favorável para a moralidade? Tendo ou a história ou a moral como ponto de partida, e admitindo uma aparente neutralidade do ponto de vista legal, recorre a pergunta relativa à possibilidade e ao modo como um pode influenciar o outro: progresso imperceptível ou transformação radical?

Vamos examinar primeiro o que Kant considera como as indicações históricas concretas de que a natureza assegura a paz eterna, e também que perspectivas próximas ou remotas se abrem com essa garantia. O tema central, ditado pelo próprio problema

e pela concepção kantiana da história regida pelo antagonismo, é o papel desempenhado pela guerra na história; contudo esse tema é articulado com o do progresso da civilização na era do Iluminismo e, mais particularmente, com a oposição entre a religião e o comércio. Em primeiro lugar, existem condições externas por meio das quais a natureza manifesta sua filantropia e pelas quais a teleologia natural prepara o arcabouço para a teologia histórica: os dispositivos, por exemplo, por meio dos quais a natureza tornou habitáveis até mesmo as regiões mais inóspitas da Terra. Em segundo, é através da mediação da guerra que a natureza impulsiona os homens a todos os cantos do mundo, na verdade, compelindo-os a habitá-lo todo, assim possibilitando sua progressiva unificação política. Na medida em que os homens não avançam em direção a seu fim moral pela instrumentalidade de sua liberdade, devem avançar sob a coação da natureza; e, assim, de acordo com a terceira disposição provisória da natureza, os homens são compelidos, sob ameaça da guerra, a participar de relações mais ou menos legais. Mais especificamente, a guerra externa e também antagonismos internos impulsionam na direção do governo republicano como o mais eficaz no enfrentamento de ambos os tipos de ameaça. Contudo, de todas as formas, o governo republicano é o mais favorável à paz. Portanto, na medida em que o republicanismo é difundido no mundo, a guerra tende a ser suprimida. Dentro da perspectiva do direito internacional, no entanto, que pressupõe a existência independente de muitos estados, a natureza aparece como uma obstrução para a paz eterna obtida pela fusão dos estados em um estado universal. A natureza interfere com essa fusão ao proporcionar uma diferença de linguagem e de religião. São estas, até certo ponto, desejáveis e permanentes, apesar de implicarem o ódio e a guerra. Este mal necessário é gradualmente superado, no entanto, pelo progresso do Iluminismo que, colaborando com o avanço da civilização e de uma ampla concórdia humana, conduz a uma pacificação geral com base na liberdade, no equilíbrio, e na emulação. Superveniente a todas as diversas manifestações da religião deve ser a única religião universal, "a religião inserida unicamente nos limites da razão", válida para todos os homens e em todos os tempos, o produto pacificador que emerge gradualmente desse mesmo iluminismo.

A religião racional não seria capaz de produzir a unidade e a paz sem um progresso simultâneo da civilização que as apoiaria com uma base mais sólida no interesse comum. Dentro da cena ampla da divisão natural e da união coagida entre os povos, mais cedo ou mais tarde o espírito comercial principia sua manifestação em todas as nações, tendendo a proporcionar a harmonia aonde a noção de direito cosmopolita pouco efeito viria a ter. O comércio, o meio de seu interesse comum, é promovido por um espírito que é incompatível com a guerra. "De todos os poderes e meios à disposição do Estado, o poder do dinheiro é, sem dúvida, o mais certo, e os estados, assim, são constrangidos a auxiliar o avanço em direção à paz nobre (não por razões de moral, é verdade,) e evitar a guerra onde surge sua ameaça, por mediação, exatamente como se estivessem unidos em aliança perpétua para este fim. ... É assim que a natureza assegura paz perpétua, pelo próprio mecanismo das tendências humanas."[23]

---

23 *Ibid.*

Desta forma, tem-se a sensação de, finalmente, confrontar as verdadeiras razões que estão por trás da esperança de Kant – em grande medida, as razões de seu século. As religiões que dividem se opõem, como no pensamento de Montesquieu, ao comércio que une. O desenvolvimento econômico interno dos estados e a elaboração de suas relações comerciais externas tornarão a guerra não lucrativa e desastrosa, respectivamente. A riqueza substitui o poder como a medida de superioridade. Impulsionada pela conquista, muito se adiantara a humanidade na estrada para a unidade e a legalidade, porém a diversidade de línguas e religiões efetivamente tornou-se um obstáculo nesse caminho. Hoje em dia, o comércio substitui a conquista na continuidade da tarefa de unificação de uma forma que respeita a diversidade e garante a paz dentro de limites compatíveis com ela. Onde falharam a guerra, por meio da conquista, e a moral, por meio da educação, parecia à era de Kant que o comércio ou, de forma mais geral, o dinheiro, estava prestes a ter sucesso.

Todavia, o funcionamento do comércio está entrelaçado com o da guerra, do esclarecimento, e da moral; já as obscuridades do kantismo impedem-nos de discernir claramente entre esses modos e encontrar a direção final desse funcionamento. Tenderia a evolução econômica da humanidade a abolir a guerra por meio de guerras tão brutais a ponto de serem insuportáveis, ou por meio da deterioração da guerra que é contrária ao espírito e interesse dos estados? Se o Mal (o conflito entre inclinações) dá origem ao Bem (a paz perpétua), faria isso por meio de catástrofes provocadas por sua força esmagadora ou por meio de aperfeiçoamentos provocadas por sua debilidade? A primeira possibilidade aponta para a revolução e a regeneração radicais, esta última em direção a um processo gradual e indefinido.

A mais forte indicação dada por Kant parece apontar na primeira direção: as guerras estão se tornando mais frequentes e mortais e, acima de tudo, mais caras – em breve, serão tão catastróficas que se tornarão impossíveis. A humanidade será compelida a mudar seu curso. Entretanto, este redirecionamento para o bem não terá o caráter de um evento único, inevitável e decisivo. Pelo contrário, está ligado ao progresso da civilização e da iluminação e depende, em certa medida, do entendimento e decisões dos soberanos que, por sua vez, dependem de um avanço fundamental na iluminação, cujo adiamento posterga o evento crucial para um momento indeterminado futuro. E, mesmo assim, o redirecionamento para o bem inicialmente suposto não transformará a condição dos estados e do homem de modo radical e decisivo.

A perspectiva é de um aperfeiçoamento gradual, correspondendo ao progresso no esclarecimento e na cultura, o que implica o progresso, se não na moral dos homens, pelo menos na legalidade de seus atos, o qual, apesar das intenções que o influenciam, se conformará mais e mais estreitamente com o ditame do dever. A tensão entre a paz perpétua como eventualidade e como princípio regulador, entre o progresso indefinido como um movimento que jamais atinge seu objetivo e como aquele que o atinge cada vez mais está bem expressa no trecho final de *A paz perpétua*: "Se é um dever a realização do estado de direito público, e se há alguma razão na experiência para pensá-lo realizável, embora apenas por abordá-lo por meio de um progresso indefinido, a

'paz eterna', que substituirá os mal chamados tratados de paz (na verdade, apenas tréguas) não é uma ideia inútil, mas uma tarefa que, realizada pouco a pouco, de forma constante se acerca do fim – porque é de se esperar que os períodos de igual progresso continuamente diminuam." A noção de progresso assintótico é a mais consistente com a concepção kantiana do infinito, tal como apresentado em *Crítica da Razão Pura*. Kant baseia-se nos matemáticos para negar que há uma contradição na afirmativa de que o progresso da humanidade é uma constante que se aproxima da meta e se assimila a ela sem jamais atingi-la. Contudo, no mundo político e histórico do homem, a ideia de progresso acelerado em direção a um objetivo nunca alcançado apresenta dificuldades maiores do que as existentes no paradoxo de Aquiles e a tartaruga. A ideia torna-se inteligível apenas em virtude de várias "substituições": aquilo que, em um determinado nível, aparece como uma meta realizável, aparece em um nível inferior como uma ideia reguladora; a moral é substituída pela legalidade; o estado de direito de egoísmos mutuamente anuladores sob restrições externas substitui o estado do homem tornado bom pela compulsão interna do dever; a situação em que os estados se comprometem a renunciar à guerra (embora seja esta, em si, uma condição jurídica) substitui a condição jurídica no sentido estrito, tal como definida pela submissão das nações à coerção pública (*Völkerstaat*). E a situação em que os estados nada ganham com a guerra, em que intervêm para suprimi-la como se fossem compromissados a fazê-lo, mas não o são, é uma condição "quase jurídica", um substituto para o estado de direito em que a paz não é meramente provável, mas seria assegurada pela submissão à autoridade pública, ou, pelo menos, a guerra seria explicitamente proibida por um pacto.

O progresso implica um crescente abrandamento do estado de guerra que, no entanto, continua a ser a essência das relações entre os estados e, a rigor, entre os homens. A combinação de educação (iluminação) e incapacidade (equilíbrio de forças e o alto custo da guerra) faz com que o estado de natureza cada vez mais se assemelhe ao estado de direito, o estado de guerra se assemelhe ao estado de paz; mas não mudaram realmente nem a natureza das sociedades, nem a dos homens, nada é realmente garantido, e, afinal, a rigor, nada é verdadeiramente salvo.

Talvez nada se salve não porque nada pode ser salvo, mas porque ainda não foram tomadas as medidas essenciais e decisivas. A história conduz os homens à civilização, isto é, a uma solução manipulável dentro do estado de guerra ou do jogo da paixão; a história deixa os homens no limiar da verdadeira paz e da verdadeira legalidade. No entanto, talvez tal ocorra porque deixa os homens no limiar da moralidade que, confrontando a debilidade interior de seu adversário, irá explorar a oportunidade de ministrar o golpe decisivo, introduzindo aquele genuíno governo republicano cujo conceito é acessível apenas ao político moral e aquela paz cujo conceito é moral. A reforma histórica será sucedida por uma revolução moral. De fato, para Kant, "a revolução é necessária para a maneira de pensar (*Denkungsart*), mas a reforma gradual é necessária para a maneira de sentir (*Sinnesart*)". É necessária uma reviravolta radical porque "tornar-se um homem bom não apenas pela lei, mas pela moral... não pode ser realizado por meio de uma reforma gradual, enquanto a base das máximas permanecer impura; pelo contrário, deve

ser alcançada por meio de uma revolução na mentalidade (*Gesinnung*) do homem... ; que pode tornar-se um novo homem somente por uma espécie de renascimento semelhante a uma nova criação, e uma mudança de mentalidade".[24]

Podemos inferir que a "astúcia da natureza" resulta, por meio do progresso da cultura e do direito, da guerra e do comércio, em um triunfo negativo que consiste unicamente na eliminação dos obstáculos à moral ou em trazê-los a um estado de neutralização mútua, enquanto os seus objetivos adequados (paz e direito universais) só são alcançados quando a razão prática intervém diretamente para atingir os seus próprios fins, que incluem os da natureza, mas os ultrapassa. Como fica evidente em *A paz perpétua*, Kant acreditava que o mal é autodestrutivo e os desígnios de homens ímpios reciprocamente frustrantes. Kant demonstra, ainda, que se trata de uma questão de intervenção ativa, *in extremis*, por assim dizer, da intenção moral e não apenas da realização inconsciente do bem através do mal: "quando os motivos da política natural suprimirem e destruírem uns aos outros, os da moral da política começarão a se manifestar em ação e concretizar a ideia de paz eterna".[25]

DA HISTÓRIA À MORAL

Ao que parece, a moral, por um lado, e a natureza ou a história, por outro, terão seus efeitos através de uma colaboração bastante semelhante a um revezamento. Em primeiro lugar, "a natureza vem em auxílio dessa vontade geral fundada na razão e reverenciada por todos, mas ineficaz na prática, ao assegurar o cancelamento mútuo das tendências egoístas de tal forma que, para a própria razão, é como se não existissem".[26] Contudo, em segundo, tendo sido limpo o terreno, é a moral ou razão prática que assume o comando e, por si, leva a termo a tarefa, e é "a vontade geral ou universal, expressa *a priori*, que por si só determina o que é lícito entre os homens", e que pode, "se conduzirmos nossos negócios com coerência, ser a causa que produz o efeito desejado através do mecanismo da própria natureza e que, ao mesmo tempo, permite que a noção de lei seja concretizada".[27]

Porém, se a instituição do verdadeiro estado de direito e da paz eterna está ligada à intervenção real na história de uma intenção moral, em que tipos concretos de ação vai se manifestar essa intenção? Será que a transformação moral dos homens conduz à transformação decisiva das instituições que o perfeito equilíbrio das paixões não conseguiu obter? É, pelo contrário, a transformação das instituições que deve, no longo

---

24 *Die Religion innerhalb der Grezen des bloßen Vernunft* [A Religião dentro dos limites da mera razão], I. v.

25 Vorarbeiten zum *Ewigen Frieden* [Notas preparatória para *A paz perpétua*] in Kant, *Gesammelte Schriften*, Akademie Ausgabe, v. 23, p. 192.

26 *A paz perpétua*, Primeiro acréscimo.

27 Vorarbeiten zum *Öffentliches Recht* [Notas preparatória para direito público], in Kant, *Gesammelte Schriften*, Akademie Ausgabe, v. 23, p. 353.

prazo, levar à transformação moral dos cidadãos, garantindo, assim, a estabilidade dessas próprias instituições? Ou é a intenção moral que se manifesta na história, na verdade, a intenção dos soberanos iluminados pela filosofia que se comprometem, simultaneamente, com a transformação das instituições e da educação moral de seus súditos? Em *A religião dentro dos limites da mera razão* e em *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita*, Kant apresenta a regeneração moral dos homens e sua educação moral pelos estados como necessariamente antecedente à unificação da humanidade. Em *A paz perpétua*, no entanto, afasta-se da noção de educação moral pela comunidade em direção ao pensamento de que essa educação não é indispensável para a formação do governo republicano. Na verdade, Kant indica que a natureza realiza o que é necessário para esse objetivo por meio das próprias tendências egoístas, deixando ao estado a tarefa de explorar o mecanismo natural para transformar em bons cidadãos os homens moralmente defeituosos. Cita o exemplo da nação de demônios para argumentar que a fundação do estado não exige a bondade moral dos homens. Kant chama a atenção para a aproximação à moralidade que pode ser observada em estados reais, onde a perfeição moral decerto não é a influência decisiva, nem mesmo determinada por lei, e comenta que não se deve esperar uma boa constituição da moral do povo, mas, ao contrário, uma sólida educação moral do povo pela Constituição.[28]

As duas linhas de pensamento podem, de fato, ser reconciliadas até certo ponto. Quando as instituições receberam precedência sobre a transformação moral, o contexto era a constituição interna do estado e as coerções externas da lei como um substituto para as coerções internas da própria moralidade. Onde a transformação moral recebeu precedência sobre as instituições, o contexto era o das relações entre os estados, a qual não pode abrir mão da moralidade, uma vez que não essas relações não reconhecem qualquer coerção restrição externa efetiva. Contudo, permanece o paradoxo segundo o qual é possível supor uma constituição que se desenvolve a partir do mecanismo das tendências para educar corretamente um povo: se um governo republicano pode conseguir isso, por que não se tornaria essa a principal função de tal governo? Poderia este governo cumprir essa função, independente das disposições, treinamento e intenções dos seus cidadãos? Pode ele inspirar com uma boa vontade uma nação de demônios que, coagidos por suas tendências egoístas a participar de um estado legal, tornar-se--iam moralmente bons através da influência desse estado?

Em outros escritos, Kant suaviza esse paradoxo, apresentando como complementares as duas ideias que parecem estar em conflito: "A constituição do Estado, em última análise, repousa sobre a moralidade do povo, a qual, por sua vez, não pode lançar raízes sem uma boa constituição."[29] Tal afirmação poderia, facilmente, ter sido feita por Platão e Aristóteles. Se, então, até agora, Kant concorda com os Clássicos, não deveria ele aceitar também seus pressupostos e suas conclusões acerca do objetivo

---

28 *A paz perpétua*, Primeiro acréscimo.

29 Vorarbeiten zum *Ewigen Frieden* [Notas preparatória para *A paz perpétua*], *Gesammelte Schriften*, Akademie Ausgabe, v. 23, p. 162.

moral da política e do caráter político da moralidade? Dito de outra forma, a posição de Kant expressa nesta citação parece suscitar duas perguntas, uma delas prática: "Por que não deveria o estado adotar como meta a moral do povo?" e outra, teórica: "Não conflita a reciprocidade declarada entre direito e moral com o que é especificamente kantiano na concepção de cada um deles? Não seria o núcleo do kantismo exatamente a radical disjunção da legalidade, que influiu somente nas ações externas, e da moralidade, que influi apenas nas intenções?"

Até certo ponto, a resposta à primeira pergunta está contida na segunda. Kant não pode, nem por um momento, abandonar a ideia de que uma intenção moral, uma boa vontade, não nos pode ser introduzida por um comando externo qualquer: podemos ser obrigados a realizar determinados atos, mas não podemos ser forçados a adotar um determinado fim como nosso. A sugestão de influência política sobre a moral só pode ser feita com legitimidade com vistas a compulsões atenuadas, graduais e indiretas implícitas na educação e na formação dos hábitos. Seriam esses últimos capazes de transformar a natureza empírica do homem o suficiente para favorecer sua liberdade moral? Se um educador, quer a família, o estado, ou a natureza, nos ensina a desenvolver nossa razão e dominar nossos instintos, não nos conduzem esse desenvolvimento e domínio, mesmo que tenham começado por meio da promoção de fins egoístas, até à fronteira da moral e tornam altamente provável essa conversão final de liberdade que lhes daria um valor moral? Em suma, na multiplicação dos canais entre a natureza e a liberdade, por meio da noção de uma liberdade surgida a partir da natureza e gradualmente emancipada dela, não estão a natureza e a liberdade sendo reunidas de acordo com os princípios internos da lei? Essa é, de fato, a função principal da filosofia da história de acordo com Kant. O problema final da filosofia da história é compreender a pertinência moral do progresso na cultura, na civilização e no direito, o que converge, no nível da educação da humanidade, com o problema da possibilidade da educação moral do indivíduo.

As respostas de Kant à pergunta decisiva são tão diversas e hesitantes quanto as que fornece sobre as condições institucionais e históricas da paz. Talvez a formulação mais exata de seu pensamento sobre o tema possa ser obtida a partir de dois trechos, um sobre os efeitos da legalidade que prevalece nos estados e o outro no nível da teleologia histórica. No primeiro (*A paz perpétua*, Apêndice I), Kant afirma que as proibições impostas contra agir de acordo com tendências ilegais incentivam uma predileção moral para respeitar a lei. Em *Crítica do juízo*, que contém esta última passagem (§ 83), Kant pretende mostrar como o fim último da natureza, viz., a "cultura" significando a aptidão para propor livremente fins para si mesmo e usar a natureza como meio para isso, prepara a liberdade moral, o único fim incondicional em si mesmo, independente da natureza. Para este objetivo, Kant precisa introduzir uma noção intermediária, a da forma superior de cultura que denomina a *cultura da disciplina*, em que os homens dominam, sem expurgar, os desejos naturais que conduzem aos fins da vida, sendo livres para dar asas a eles, mas apenas na medida em que a própria razão o dita. Esta possibilidade de dominar as paixões prepara aquela emancipação radical diante de todas as tendências externas que, ela própria, constitui a moralidade. O desenvolvimento de

tal domínio deve ser entendido como baseado naquela civilização do homem que se manifesta no refinamento do gosto e na elaboração do conhecimento, não obstante o aumento da sensualidade que é inseparável do processo. "As belas-artes e as ciências, que através de um prazer acessível a todos e pelas boas maneiras e graças da sociedade, ainda que não façam o homem moralmente melhor, o tornam, porém, civilizado, sobrepõem-se em muito à tirania dos sentidos e preparam-no assim para um domínio, que pertence à razão somente. Todavia os males, com os quais, quer a natureza, quer o insuportável egoísmo dos homens nos afligem, convocam, fortalecem e temperam simultaneamente as forças da alma para que estas não sucumbam, e assim nos revelam uma aptidão que em nós permanece oculta, para fins mais elevados."[30]

A questão crucial a ser enfrentada em relação a esses dois trechos, a questão em que se concentra todo o problema da filosofia kantiana da história e da política, é esta: que significado exato deve ser ligado a expressões como "facilitar", "suscetibilizar a", "revelar a aptidão para", "preparar para", "prevalecer fortemente contra", "dar um longo passo em direção a", e assim por diante? Qual é a natureza ou, mais precisamente, qual é a necessidade da ligação entre o que prepara e o que é preparado, entre o "o longo passo em direção à moralidade" e "passo moral" em si? Este último pode necessariamente implicar o primeiro, mas o primeiro não parece necessariamente conduzir ao último. Uma união demasiado estreita entre eles traria um determinismo ou mecanismo às condições de moralidade que colocaria em risco a liberdade essencial da própria moralidade. Uma disjunção demasiado extrema entre eles, uma transição demasiado radical da natureza para a liberdade ou mundo fenomenal para o mundo numenal, torna inócuo todo o projeto da filosofia da história que constituiu precisamente uma tentativa de preencher essa lacuna. É difícil entender como uma transição imperceptível da condição pré-moral para a condição moral seria compatível com a escolha moral radical entre paixões e dever que está implícita na concepção kantiana da moralidade. O que se pode dizer com certeza, porém, é que a civilização e o direito devem necessariamente preceder a moralidade, e que a decisão moral, por sua vez, é o começo, o *archē*, da vida moral e não pode ser substituída pelos vários apelos ao egoísmo, ou pela disciplina e legalidade, os quais jamais poderão ser mais do que a preparação submoral para a moralidade.

A filosofia da história pode atenuar, mas não pode, de forma alguma, anular a disjunção absoluta do mal e do bem, do egoísmo e da moralidade, da natureza e da liberdade. A liberdade deve ser ou não ser, e, se for, é incompatível com o funcionamento de qualquer mecanismo automático. A conversão moral da humanidade, que jamais poderá tornar-se uma certeza teórica ou necessidade mecânica, não pode ser tomada como a base para uma solução do problema político. Reciprocamente, a exploração histórica e jurídica do mecanismo das paixões torna impossível uma solução do problema moral humano.

Para Kant, a política, o direito e a história permanecem em uma relação ambígua ou não resolvida com a moral, os dois lados da relação em um estado de necessidade

30 *Crítica [da faculdade] do juízo*, § 83.

mútua e repulsão mútua. Kant apresenta a ordem política e jurídica como sendo limitadas a ações externas, porém tanto moralmente necessárias como alcançadas por meios imorais. No entanto, como vimos, Kant não consegue manter o caráter meramente legal da ordem jurídica, pois sub-repticiamente reintroduz nessa ordem a moral. Como vimos, ao examinar as bases morais dos direitos do homem e da filosofia da história, Kant falha em demonstrar tanto as bases morais desses direitos como a necessidade moral dessa filosofia. Vimos, finalmente, ao examinar a aplicação da filosofia da história ao problema decisivo da paz eterna, que meios imorais ou maquiavélicos não foram suficientes para promover esta paz.

Com efeito, quer se examine a doutrina política de Kant, sua doutrina legal, ou sua filosofia da história, constata-se que a moral sempre tem demais ou muito pouco a fazer. Se uma preocupação política associada com os direitos do homem é central para a sua inspiração e em particular como a inspiração para a sua moral; sua doutrina política efetiva, no entanto, continua a ser uma síntese instável e insatisfatória de uma intenção moral e "realista". A compreensão e as formulações de Kant permitiram-lhe reinterpretar a vida política moderna, visando a questão crucial e negligenciada de sua dignidade moral, deliberadamente sacrificada pela tradição de Maquiavel e Hobbes; mas o que permitiu que sua filosofia alcançasse este ganho foi um obstáculo para uma solução verdadeiramente coerente. A existência de sua doutrina moral veta a solução do problema político por meio de instituições; a natureza dessa doutrina proíbe uma solução por meio da educação.

Em última análise, é o problema da educação moral e da conversão moral que se situa no centro das dificuldades de Kant, pois este problema é afetado pela influência mútua e relações que perpassam os dois mundos, o da liberdade moral e o do determinismo natural, que Kant procurou preservar com grande esforço, ao mantê-los radicalmente dissociados um do outro. Os espaços comuns que tenta multiplicar para eles são inseguros e problemáticos: a política não é guiada pela prudência natural, é, simplesmente, por vezes, moral e, por vezes, imoral; a história pressupõe a noção paradoxal de uma natureza teleológica que aparenta não ter fundamento ontológico e que colabora historicamente com o determinismo para explorar, sem que o saibam, os desígnios dos homens; em outras palavras, de uma Providência que é a natureza chamada por outro nome e que, de forma um tanto incompreensível, prefere o uso de meios imorais, mas que se detém antes da liberdade moral do homem; a lei é, ao mesmo tempo, a expressão do mecanismo da natureza e dos conceitos da razão prática; porém, o que "natureza e liberdade unidas de acordo com os princípios internos da lei" acarretam é uma combinação de princípios formais e acomodações contingentes que são tão difíceis de aplicar às relações entre estados que lançam dúvidas não só sobre si mesmas, mas, por implicação, sobre as exigências da moral e as próprias garantias da natureza. Cada um desses espaços comuns propostos para os dois mundos é exposto a uma crítica que chamaria a atenção, ao mesmo tempo, para o caráter decisivo dos problemas colocados e o caráter por vezes de extremamente rude ou contraditório das soluções oferecidas.

Mesmo que se admita, porém, que Kant não tem sucesso em conciliar o externo e o interno, a necessidade e a liberdade, a natureza e a moralidade, as provas da física e o testemunho da consciência, deve-se ponderar, no entanto, se não existe em cada um desses termos algo irredutível que Kant sozinho fez emergir em todo o seu poder. A crítica da filosofia política de Kant pode, sem dúvida, conquistar vitórias tanto no campo dos fenômenos políticos concretos examinados no nível adequado a eles, ou por desafiar a coerência do sistema como um todo; entretanto, para que essas vitórias sejam decisivas, a crítica deve lidar com os fundamentos do pensamento de Kant. A crítica da filosofia política de Kant deve tornar-se uma crítica da *Crítica da Razão Pura* e uma da *Crítica da Razão Prática*.

William Blackstone

1723-1780

Sir William Blackstone não era filósofo político, mas um advogado e juiz inglês. Sua principal obra não é um livro sobre a justiça ou mesmo sobre o direito, mas um conjunto de comentários sobre as leis da Inglaterra (*Commentaries on the Laws of England*). Não era autor original ou inventivo, mas, propositalmente, era o oposto; muitas vezes aborda questões importantes e complexas de um modo que parece obscuro ou superficial. De fato, a opinião mais difundida acerca de Blackstone é que foi contraditório ou confuso quanto a algumas questões relevantes da filosofia política. Acredita-se que dava a conhecer uma pessoa amável, embora um tanto pomposa; um estilo enxuto e, por vezes, elegante; um intelecto que não é forte na teoria, mas é capaz de sólidos julgamentos práticos e intrinsecamente propenso a fazer concessões – em suma, um personagem tipicamente inglês. Há muitas evidências que apoiam esta visão, mas são insuficientes, e os motivos pelos quais são insuficientes são os mesmos que justificam dar atenção a Blackstone em uma história da filosofia política.

Ao oferecer o primeiro ciclo de palestras sobre as leis da Inglaterra na Universidade de Oxford, em 1753, Blackstone abriu um precedente que viria a ter grande impacto sobre a educação jurídica inglesa e, de modo mais amplo, sobre sua educação cívica.[1] Apesar de sua obra *Commentaries* [Comentários] ser dirigida a funcionários de todos os tipos e súditos de toda ordem, destina-se ao advogado e ao cavalheiro em particular. Ao advogado, para que fosse alçado dos limites da mera prática e direcionado para os elementos e princípios básicos sobre os quais se assenta sua prática. Ao cavalheiro, para

---

1 Os quatro volumes de *Commentaries on the Laws of England* (*Comentários sobre as leis da Inglaterra*) foram publicados pela primeira vez em 1765, 1766, 1768 e 1769. A edição utilizada para este artigo é a oitava, publicada em 1778 e a última publicada durante o período de vida de Blackstone; exceto onde indicado diversamente, as citações são relativas ao volume e página. A autenticidade das alterações efetuadas pelo editor da nona edição, nas quais se baseiam muitas das edições modernas, é um tanto duvidosa; porém, as divergências são pequenas e numerosas edições padronizadas reproduzem todo o texto com a paginação original. A utilíssima edição de William G. Hammond (San Francisco: Bancroft-Whitney, 1890) contém uma comparação crítica de todas as alterações, da primeira à oitava edição.

que fosse resgatado de sua desonrosa ignorância das leis que é seu dever resguardar, aperfeiçoar e ministrar. Em ambos os casos, a necessidade era de instrução acadêmica acerca das leis do país de modo a permitir que o estudante não só viesse a conhecer as linhas gerais do direito positivo, mas também que compreendesse, e até que urdisse, ele mesmo, argumentos "retirados, *a priori*, do espírito das leis e dos fundamentos naturais da justiça".[2] Blackstone convida a um exame das leis do país, de seus fundamentos naturais e do "espírito das leis" que as perpassa. É verdade que também discute a lei divina quando introduz o direito em geral, por exemplo, mas, em geral, a lei divina só aparece de forma breve neste início, logo cedendo espaço para o direito natural. Tampouco utiliza Blackstone a lei divina como explicação, de forma distinta de sustentação, para as leis da Inglaterra. A religião, de fato, tem um lugar importante ao abrigo das leis da Inglaterra, e Blackstone é um amigo cordial da Igreja estabelecida; mas o que é relevante é a influência da Igreja em fazer os homens sóbrios, trabalhadores e bons cidadãos.[3]

Desta forma, o mais sublime tema de Blackstone situa-se na relação entre direito natural e direito convencional, tal como essa relação se apresenta para aquele que é advogado no melhor e mais elevado sentido. O plano ou organização dos *Comentários* caracteriza-se por uma simetria que contém, como um todo e em cada uma de suas partes, um movimento ou progressão do natural para o convencionado.[4] Após uma introdução, os quatro volumes dos *Comentários* dividem-se em duas partes, cada uma composta por dois volumes ou livros. O primeiro é "*Rights*" ["Direitos"], dividido em *Rights of Persons* [Direitos das pessoas] (Livro I) e *Rights of Things* [Direitos das coisas] (Livro II); segue-se "*Wrongs*" ["Atos ilícitos"], dividido em *Private Wrongs* [Atos ilícitos privados] (Livro III) e *Public Wrongs* [Atos ilícitos públicos] (Livro IV). A linha argumentativa como um todo flui dos direitos individuais até os atos ilícitos públicos.

O primeiro capítulo do Livro I principia com o que Blackstone denomina os direitos absolutos dos indivíduos, que são aqueles que são pertinentes e pertencem aos homens individualmente, como indivíduos, e "pertenceriam a suas pessoas apenas em um estado de natureza. ..." O "fim primeiro e principal" das leis humanas é manter e regular esses direitos absolutos.[5] No entanto, Blackstone devota pouco tempo à liberdade natural da humanidade, mesmo neste primeiro capítulo, passando rápido à questão dos direitos civis e, em particular, dos direitos absolutos dos ingleses, que são examinados sob os familiares rótulos lockianos de segurança pessoal, liberdade pessoal e propriedade privada. O restante do Livro I e, de longe, sua maior parte, é dedicado aos direitos relativos, isto é, aos direitos secundários e mais artificiais dos indivíduos em suas

2 *Ibid.*, I, 32.

3 Ver *ibid.*, III, 100-103; IV, caps. iv, viii, xxviii.

4 Em esboço anterior da área coberta mais tarde em *Comentários*, Blackstone observa que, em muitos aspectos, segue o plano de Sir Matthew Hale (*The Analysis of the Law... of England*, 3. ed., 1739); mas salienta que optou por "extrair um novo Método seu próprio, ao contrário de implicitamente copiar algum outro". *An Analysis of the Laws of England* (3. ed., 1758), p. vii [Uma análise das leis da Inglaterra].

5 *Comentários*, I, 123-124.

relações legalmente estabelecidas com outras pessoas: primeiro, as relações públicas entre governantes e governados; em seguida, as relações privadas entre senhor e servo, marido e mulher, pai e filho e assim por diante, que são decorrentes da sociedade civil. Embora, como mencionado anteriormente, seja discutido, no primeiro capítulo do Livro I, o direito de propriedade como um dos direitos absolutos dos indivíduos, Blackstone examina a propriedade em um livro à parte e posterior – posterior, observe-se, até mesmo às relações de governo. O motivo para isto é que a origem natural dos direitos das coisas é, em comparação aos direitos das pessoas, ao mesmo tempo menos clara e menos relevante para a sociedade civil. Menos clara, porque Blackstone encontra a origem natural na ocupação ou posse, e parece deixar em aberto a difícil questão relativa a que tipo de direito pode a mera posse constituir ou outorgar; menos relevante porque, enquanto os direitos naturais pessoais, tais como a autodefesa, são, de certa forma, regulados pela lei positiva, o direito natural de adquirir a propriedade é, em grande parte, substituído ou suplantado por direitos convencionais de possuir e transferir propriedade.[6]

Afirma-se que "*Wrongs*" [Atos ilícitos], o tema da segunda parte dos *Comentários*, visa "na maior parte, [a] transmitir-nos uma ideia meramente negativa, pois não passam de nada além de uma privação do direito".[7] A segunda parte não contém capítulos comparáveis, em sua intenção filosófica, aos primeiros capítulos do Livro I e II porque os atos ilícitos (*wrongs*) são definidos pelos direitos e deles derivados. O último par de livros não é, contudo, apenas a imagem espelhada do primeiro. O Livro III descreve como a lei estipula a reparação de atos ilícitos (*wrongs*) privados relativos tanto a pessoas como a bens (danos civis), refletindo, portanto, a discussão dos Livros I e II e proporcionando, por assim dizer, um fechamento a toda a questão dos direitos individuais. Os atos ilícitos (*wrongs*) públicos (crimes e contravenções), o assunto do Livro IV, constituem a porção mais artificial da lei. Os direitos são a base da jurisprudência de Blackstone e, a rigor, não há nenhum direito do público, apenas direitos dos indivíduos. No Livro IV, porém, a sociedade política, que é um meio para o fim de proteger os direitos individuais, é abordada – tal como pode e deve ser abordada para muitos objetivos práticos – como se fosse um fim. Esse fim é o "o governo e tranquilidade do todo", ou, de modo mais simples, a paz; "pois a paz é o fim e fundamento da sociedade civil".[8] Sem entrar em detalhes, podemos dizer que a descrição de Blackstone dos vários tipos de crimes e contravenções, por exemplo, crimes contra Deus e a religião e contra o rei e o governo, contém sua discussão negativa ou indireta do tipo de bem público artificial ou bem comum que deve ser construído em prol do pacífico usufruto dos direitos individuais.

---

6 *Ibid.*, 11, 3, 8-9 e *passim*. Blackstone coloca de maneira bastante frouxa: "A origem da propriedade privada provavelmente tem fundamento na natureza... : contudo, decerto, as modificações sob as quais a encontramos hoje, o método de conservá-la com o proprietário atual, e de trasladá-la de homem para homem, são derivadas da sociedade em sua totalidade. ..." I, 138.

7 *Ibid.*, III, 2.

8 *Ibid.*, IV, 7; I, 349.

"As únicas e verdadeiras fundações naturais da sociedade", declara Blackstone, "são os desejos e temores dos indivíduos";[9] entretanto, não é o procedimento padrão de Blackstone realizar um exame detalhado ou exaustivo desses desejos e temores ou da liberdade natural da humanidade que são seu ponto de partida. Ao contrário, dedica-se logo a uma discussão dos direitos civis (o que, podemos imaginar, não desagradou aos cavalheiros e advogados ingleses), como se para definir os direitos do homem em termos dos direitos dos ingleses. Os direitos dos ingleses, no entanto, são todos direitos de acordo com a lei. A liberdade pessoal, para fornecer apenas um exemplo, "consiste no poder de locomoção, de mudar de situação, ou de deslocar a própria pessoa para qualquer lugar ao qual a própria inclinação possa dirigir; sem aprisionamento ou restrição, *salvo se por devido intercurso da lei*".[10] No entanto, se a lei fosse alterada de modo a permitir a detenção e aprisionamento por períodos indefinidos devido a suspeita por parte de funcionários do executivo, não constituiria isso uma redução do direito do cidadão inglês a sua liberdade pessoal? Colocando a questão de modo mais geral, Blackstone afirma, seguindo Montesquieu, que, na Inglaterra, como, talvez, em nenhum outro lugar, "a liberdade política ou civil é o próprio fim e dimensão da constituição"; contudo, Blackstone vai além, asseverando que "esta liberdade, corretamente entendida, consiste no poder de fazer o que quer que as leis permitam. ...".[11] Tal argumento parece circular: define a boa lei como a que melhor mantém a liberdade individual, e define a liberdade individual como o que é permitido por lei. Essa circularidade ou ambiguidade se faz presente ao longo de *Comentários*, não por causa de alguma falha no raciocínio de Blackstone, ou por algum compromisso irracional para com o sistema jurídico inglês, mas porque o argumento teórico sólido, o argumento retirado da natureza, tende a ser autodestrutivo na prática.

Até mesmo a autodefesa "com justiça, denominada o direito primário da natureza", é estritamente limitada, embora "não seja, nem de fato possa ser removida pela lei da sociedade".[12] O princípio do direito é "que, quando a perpetração de um crime, em si mesmo capital, é intentada pela força, é lícito repelir essa força pela morte da parte que a intenta". Blackstone, de imediato, alerta que "não devemos levar tal doutrina até o mesmo ponto visionário aonde vai o Sr. Locke; o qual afirma 'que todos os tipos de força sem direito sobre a pessoa de um homem colocam-no em um estado de guerra com o agressor; e, por consequência, que... este pode legalmente matar aquele que o coloca sob esta restrição não natural'". Este princípio pode ser justo "em um estado de natureza não civilizada", mas "as leis da Inglaterra, como as de toda comunidade bem regulamentada, são demasiado ciosas da paz pública, demasiado cautelosas com a vida dos súditos, para que adotem um sistema tão controverso; nem tolerarão com impunidade que qualquer crime seja impedido pela morte, a não ser que o mesmo,

9 *Ibid.*, I, 47.
10 *Ibid.*, 134 (itálico nosso). Ver I, 129, 138 para as definições de segurança pessoal e propriedade.
11 *Ibid.*, 6.
12 *Ibid.*, III, 4.

se cometido, também fosse punido com a morte".[13] As leis da Inglaterra, no entanto, oferecem uma exceção a esta regra do homicídio desculpável, o qual vem a ser, na terminologia jurídica, o homicídio justificável. Quando, por exemplo, um homem se protege de uma agressão física e, no transcorrer da contenda, mata seu agressor, é isentado de penalidade legal, desde que "o sofrimento certo e imediato fosse a consequência de aguardar pela assistência da lei" e que "o matador não tivesse qualquer outro meio possível (ou, pelo menos, provável) de escapar de seu agressor".[14] Um homem que sofre ataque deve virar as costas e fugir, se puder, e, mais tarde, levar seu atacante às barras do tribunal. A presunção está sempre a favor da lei da sociedade civil, não da lei da natureza.

A manutenção do governo e, portanto, das leis em si, é uma questão ainda mais delicada. Muitas vezes, aponta-se Blackstone como um expoente da soberania parlamentar, em contraste, por exemplo, com as ideias americanas de governo limitado. No Parlamento, composto por rei, lordes e comuns, encontra-se "aquele poder despótico absoluto que deve, em todos os governos, residir em algum lugar. ...". O Parlamento pode lidar com questões fora do âmbito normal das leis, pode modificar a sucessão à coroa, pode alterar a religião estabelecida, pode mudar a constituição do reino e o próprio Parlamento. "Em suma, pode fazer tudo que não é impossível por natureza. ..."[15] É verdade que, com frequência, Blackstone parece pressupor que o Parlamento não pode fazer o que não deve fazer (por exemplo, substituir uma monarquia hereditária por outra eletiva); e enfatizar "a verdadeira excelência do governo inglês, pois todas as partes dele constituem um freio mútuo de uns sobre os outros".[16] No entanto, não importa a magnitude da salvaguarda prevista na prática pelo sistema inglês de mútuos freios sociais e políticos, Blackstone, afinal, precisa retornar ao princípio primeiro da sociedade civil, o de que o Parlamento, ou a legislatura, pode fazer o que lhe aprouver.

Será que não existe, no entanto, um princípio ainda mais fundamental? "É preciso admitir que o Sr. Locke, e outros escritores teóricos, sustentaram que 'resta ainda inerente ao povo um poder supremo para remover ou alterar o legislativo, quando julgam que o legislativo age de forma contrária à confiança nele depositada. ...'" Blacks-

---

13 *Ibid.*, IV, 181-182; cf. III, 168-69. (itálico no original). O trecho de Locke aqui não é uma citação direta, mas uma paráfrase. Ver *Segund Tratado*, seções 18-19.

14 *Ibid.*, IV, 184.

15 *Ibid.*, I, 160-161.

16 *Ibid.*, I, 154-155. Ver I, 50-51: "... na medida em que a legislatura do reino é confiada a três poderes distintos, por inteiro independentes um do outro; primeiro, o rei; segundo, os lordes espirituais e temporais, os quais são uma assembleia aristocrática de pessoas selecionadas por sua piedade, seu nascimento, sua sabedoria, sua coragem ou suas propriedades; e, terceiro, a câmara dos comuns, livremente escolhida pelo povo dentre ele mesmo, o que faz dela um tipo de democracia; uma vez que este corpo agregado, ativado por diferentes fontes e atento a diferentes interesses, compõe o Parlamento britânico e tem o supremo comando de todas as coisas, não pode haver inconveniência ousada por qualquer dos três ramos que não seja resistida por um dos outros dois; cada ramo estando armado com um poder de negativa, bastante para rechaçar qualquer inovação que julgue inadequada ou perigosa".

tone insiste que "não importa até que ponto seja justa esta conclusão em teoria" – e é justa na teoria de Blackstone exatamente pelos mesmos motivos que é justa em Locke – "não podemos adotá-la na prática, nem tomar qualquer medida legal para executá-la, sob qualquer dispensa do governo de fato existente no presente". Tal delegação do poder ao povo em geral presume uma dissolução do governo, uma redução das pessoas ao seu "estado original de igualdade", bem como a revogação de todas as leis positivas. "Nenhuma lei humana, portanto, suporá tal situação, que de imediato destroi toda a lei e compele os homens a construir de novo sobre novas fundações; tampouco elaboram disposições para um evento tão periclitante que tornará ineficazes todas as disposições legais."[17] O último recurso ao princípio inicial, ao qual Blackstone, em outros textos, denomina "lei da natureza" ou "o Deus das batalhas",[18] é a base da lei, porque impõe limites à autoridade política, tal como nenhuma lei e nenhum freio interno é capaz de fazer. Todavia, a lei não pode prever, nem sequer supor, que este último recurso, de fato, gerasse uma tensão com ela: a manutenção da lei e, portanto, a manutenção efetiva dos direitos individuais, depende de abandonar, como que de uma vez por todas, o estado original de igualdade sem lei do qual emergiu a sociedade civil, e ao qual possa, em uma situação desesperada, retornar. O Sr. Locke e seus companheiros teóricos não estão errados, mas podem pôr em perigo a comunidade política precisamente devido a expressarem de modo tão claro seus verdadeiros fundamentos. "Pois a liberdade civil, entendida de modo correto, consiste em proteger os direitos dos indivíduos pela força unida da sociedade: a sociedade não pode ser mantida e, claro, não pode exercer nenhuma proteção, sem obediência a um poder soberano: e obediência é uma palavra vazia se cada indivíduo tiver o direito de decidir até que ponto deve, ele mesmo, obedecer."[19] Blackstone não teme que sua constante ênfase na lei e na obediência às leis incapacite o povo para a retomada de seu direito original caso isso venha a ser necessário. Onde o poder soberano passa a ser tirânico e constitui ameaça de destruição do estado, "a humanidade não abandonará pela razão os sentimentos de humanidade; nem sacrificará sua liberdade por um escrupuloso cumprimento de máximas políticas que foram originalmente criadas para preservá-la".[20]

A origem da sociedade civil, sugere Blackstone, é a anarquia; sua tendência, a tirania. Houve momentos em que os direitos dos ingleses foram "esmagados por príncipes arrogantes e tirânicos; em outros feitos tão abundantes, tendendo até mesmo para a anarquia, um estado pior que a própria tirania", coloca Blackstone, como convém a um advogado, "pois qualquer governo é melhor do que nenhum".[21] No entanto, o objetivo é evitar ambas, tal como tem feito a constituição britânica de modo geral. Em apoio a este objetivo, a jurisprudência de Blackstone reconhece esses extremos, mesmo enquanto re-

---

17 *Ibid.*, 161-162 (itálico no original).
18 *Ibid.*, 193.
19 *Ibid.*, 251.
20 *Ibid.*, 245.
21 *Ibid.*, 127.

siste à sua força, pois qualquer um dos dois é fatal para a liberdade. Afirmando o mesmo de maneira positiva, Blackstone procura manter a posição central da lei, entre a base e a tendência da sociedade civil, em particular a lei tal como é entendida pelos juízes e ministrada em seus tribunais. Em uma lista de cinco "direitos subordinados auxiliares", que servem principalmente como "barreiras" para proteger os três grandes direitos primários, Blackstone coloca em lugar central o direito de todos os ingleses a recorrer aos tribunais para a reparação de danos. As leis (e não o Parlamento ou o povo em geral), diz, aqui, Blackstone, são, na Inglaterra, "o árbitro supremo da vida, da liberdade e da propriedade de cada homem. ...". Nesta "existência distinta e separada" do judiciário está "a principal defesa da liberdade pública; a qual não pode subsistir muito tempo em qualquer estado, a menos que a administração da justiça comum seja, em algum grau, separada tanto do legislativo como também do executivo". Em particular, "se fosse unida ao legislativo, a vida, a liberdade e a propriedade do súdito estariam nas mãos de juízes arbitrários, cujas decisões seriam, então, reguladas somente por suas próprias opiniões, e não por quaisquer princípios jurídicos fundamentais; os quais, embora os legisladores deles possam se afastar, os juízes, todavia, são obrigados a cumprir".[22]

Aqui, mais uma vez, Blackstone expressa o princípio dos freios mútuos, mas nossa preocupação atual é com seu comentário de que existem "princípios jurídicos fundamentais; os quais, embora os legisladores deles possam se afastar, os juízes, todavia, são obrigados a cumprir". Parece curiosa a afirmação quando se examina aquela que pode ser vista como a definição básica (embora não exaustiva) de lei por Blackstone: "a vontade de um homem, ou de um ou mais conjuntos de homens, a quem a autoridade suprema é confiada... é, em diferentes estados, de acordo com suas constituições diferentes, entendida como *lei*".[23] A lei é a vontade do soberano; mas a boa lei e, portanto, a lei propriamente dita, exige algo mais. Não apenas o consentimento, pois "até mesmo as leis em si, feitas com ou sem o nosso consentimento, se regulam e condicionam nossa conduta em assuntos de mera indiferença, sem qualquer finalidade boa em vista, são regulamentos destrutivos da liberdade...". A finalidade boa em vista é a genuína liberdade civil, que "nada mais é que a liberdade natural, até agora (e não mais adiante) refreada pelas leis humanas, como é necessário e conveniente para a vantagem geral do público".[24] Até que ponto e em que aspectos a vantagem geral exige a restrição da liberdade natural não é uma questão que possa ser respondida por algum princípio ou regra gerais, exceto de uma maneira que reformula a pergunta. É uma questão de julgamento. E o governo livre depende da manutenção dentro dele de um lugar central para o judiciário, essa peculiar corporação de homens que são capazes, por tradição, posição política e formação, de julgar bem. Na medida em que fornece proteção desinteressada à vida, às liberdades e às propriedades dos súditos, o judiciário também serve como um freio sobre o uso insensato da autoridade parlamentar e popular e como uma fonte (ou pelo menos um porta-voz) da instrução nos verdadeiros princípios da liberdade civil.

---

22 *Ibid.*, 141, 269.

23 *Ibid.*, 52 (itálico no original). Foi corrigido um óbvio erro de imprensa no texto desta citação.

24 *Ibid.*, 125-126.

Os princípios fundamentais do direito que os juízes devem cumprir, e que atenuam a visão da lei como a vontade do soberano, consistem em, ou são derivados, em primeiro lugar, do costume. No direito inglês, "a qualidade de um costume depende de ter sido utilizado por tempos imemoriais; ou, na solenidade de nossa expressão jurídica, os tempos contra os quais não opera a memória do homem. É isto que lhe confere peso e autoridade: e desta natureza são as máximas e costumes que compõem o direito consuetudinário [o *common law*], ou *lex non scripta*, deste reino". Quando, em sua introdução, Blackstone passa de uma discussão sobre a natureza do direito para as leis da Inglaterra, não começa com um povo contratante ou com uma legislatura soberana, mas com essas leis comuns, das quais os juízes são os "depositários" e "oráculos vivos". Leis ou estatutos escritos são meramente declaratórios ou reparações de algum defeito nas leis comuns, que são "o fundamento primeiro e principal pedra angular das leis da Inglaterra. ...".[25]

De inúmeras maneiras, ao longo de *Comentários*, Blackstone reconhece, fortalece e utiliza a autoridade do antigo. É muitas vezes tomado como um mero patriota ou conservador, muito embora forneça amplos indícios de que nem o seu louvor do que é inglês, nem a sua devoção ao que é antigo devem ser interpretados somente por seu significado visível.[26] Decerto Blackstone faz ressaltar a obrigatoriedade do precedente e a deferência devida pela geração presente aos tempos antigos. Opta, por exemplo, por defender, com base na autoridade, em lugar de razão e justiça, a decisão de lordes e comuns de julgar que James II apenas abdicara do trono, ao invés de ter subvertido o governo e violado o contrato original. Deixando clara sua opinião de que a decisão fora razoável e justa, para evitar "os extremos selvagens a que as teorias visionárias de alguns republicanos zelosos os teria conduzido", teme que tais especulações, se levadas longe demais, "poderia implicar um direito de dissidiar ou revoltar-se contra [a decisão], caso pensássemos que fosse injusta, opressiva, ou inconveniente".[27] Blackstone era tão perspicaz quanto os comentadores que apontaram uma falha neste argumento porque, segundo os próprios princípios de Blackstone, a atual geração tem o direito de, a qualquer momento, julgar se o contrato foi violado. O argumento implícito de Blackstone é que, se surgirem circunstâncias desesperadas, como ocorreu em 1688, deve-se esperar que o direito original seja exercido de forma tão sábia e moderada como o foi então, quando a estrutura do governo e do direito foi mantida, enquanto era feita uma revolução. No entanto, deve ser desencorajado o exercício desse direito básico. A estabilidade de qualquer sistema político, sobretudo uma política cujos princípios fundamentais contêm uma tendência intrínseca para a instabilidade, depende de uma opinião generalizada acerca da obrigatoriedade do antigo.

É dever do juiz, e preocupação de Blackstone, como seu mestre, articular e manter a integridade do sistema de direito positivo, tal como existe. O leitor de *Comentários* é informado, com frequência, do requinte com que se formularam as antigas regras

25 *Ibid.*, 67, 69, 73.
26 Ver *ibid.*, 172, 190-91; IV, 3-5.
27 *Ibid.*, I, 212-13.

do direito, "e de como estão intimamente ligadas e entrelaçadas, apoiando, ilustrando e demonstrando uma à outra".[28] É alertado de que o próprio número e complexidade das leis municipais inglesas que o exasperam, seja como estudioso ou litigante, prestam testemunho quanto à extensão do país, sua prosperidade comercial e, acima de tudo, quanto à liberdade e a propriedade de seus súditos.[29] É lembrado de que toda ciência tem seus termos e regras de ofício, cujo motivo pode não ser imediatamente discernível. Muitas destas regras artificiais refletem a preocupação do advogado com formas e procedimentos que decorrem de seu treinado entendimento de que, se as leis são moldadas de determinada forma, promulgadas de determinada maneira, e executadas de acordo com determinados processos, aumenta a probabilidade de se fazer substancial justiça. A arte jurídica fornece o quadro em que é exercido o discernimento e é feita justiça. Assim, à moda do advogado, Blackstone afirma que as leis municipais são "algo permanente, uniforme e universal" e descreve os trâmites processuais do julgamento por júri como "o mais transcendente privilégio que qualquer súdito pode desfrutar, ou almejar. ...".[30] No entanto, sua preocupação com a integridade, ou com os fundamentos lógicos, do sistema jurídico inglês é mais profunda que formas e trâmites, apesar de sua relevância e da magnitude do espaço que, por inevitável, ocupam em uma análise do direito inglês.

Os *Comentários* estão repletos de intrincados e aparentemente intermináveis "explicações" das antigas regras do direito, muitas das quais parecem irrelevantes ou mesmo contrárias às atuais necessidades e aos princípios modernos. Cansado pelo esforço de compreender os motivos por trás de um sistema onde, por exemplo, um meio-irmão jamais poderá ser sucessor como herdeiro do espólio de seu irmão mais velho, mesmo que tenham o mesmo pai;[31] é provável que o leitor conclua que a velha máxima do advogado comum de que "o que não é razão não é lei"[32] é sustentada somente por uma determinação inabalável para afirmar, não importa com que artificialismo, e a qualquer custo, em máximas latinas e ficções mal-alinhavadas, que o que é lei na Inglaterra é racional. Se há qualquer princípio consistente que lhe seja subjacente, parece ser a intenção enfática de Blackstone para afastar seus alunos "da paixão pelos modernos aperfeiçoamentos". No entanto, os "modernos aperfeiçoamentos" são os próprios fundamentos dos *Comentários*; contudo, é essencial para os empreendimentos modernos que a reforma use um manto conservador.[33] O peso e a influência do antigo deve ser preservado e usado para apoiar o novo:

> Herdamos um antigo castelo gótico, construído nos tempos da cavalaria, mas equipado para um habitante moderno. As muralhas circundadas por um fosso, as torres de defesa

28 *Ibid.*, II, 128; cf. II, 376.
29 *Ibid.*, III, 325-327.
30 *Ibid.*, I, 44; III, 379; cf. discussão de equidade por Blackstone em I, 62, 91-92; III, 429-441.
31 *Ibid.*, II, 227-233.
32 *Ibid.*, I, 70.
33 *Ibid.*, 10. Ver III. 381-385 (julgamento por júri); IV, 235-239 (pena capital); IV, 388-389 (corrupção do sangue) para algumas das sugestões de Blackstone para reformas.

> e os salões com seus troféus são magníficos e veneráveis, mas inúteis. Os apartamentos inferiores, agora convertidos em convenientes salas, são alegres e confortáveis, embora os caminhos até eles sejam sinuosos e árduos.[34]

Blackstone auxilia a reformar o antigo castelo, com o que é melhorado o conforto deste, por exemplo, pelo relaxamento de algumas das antigas restrições legais para o comércio; entretanto, tem o cuidado de alertar contra a reforma que poderia afrouxar alguma pedra aparentemente inútil ou enfraquecer madeirames inconvenientes causando danos vitais a todo o edifício, não só aos apartamentos agradáveis, mas, também, ao nobre arcabouço.

Desta forma, Blackstone é um reformador de extrema cautela, mas sua metáfora possui também um significado mais profundo. A sociedade civil consiste de um conjunto convencionado e, em certo sentido, arbitrário, de normas e regulamentos cuja finalidade é a regularização e, assim, a proteção dos direitos naturais. Contudo, para vários fins práticos, a eficácia desse sistema convencionado depende de vir a confundir-se com a natureza. Uma investigação demasiado persistente dos fundamentos do sistema convencionado pode revelar, de modo muito claro e amplo, que se trata de um sistema convencionado e não de um conjunto de regras naturais que, assim, incentiva o sistema artificial a apelar, de maneira autodestrutiva, para sua fundamentação natural. "Será de bom alvitre que a massa da humanidade obedeça às leis, quando feitas, sem inspecionar demais as razões de tê-las feito."[35] E, claro, quanto mais antigas e mais estabelecidas as leis, menos provável serem questionadas suas razões. A tendência geral de "tomar como natureza o que encontramos consagrado pelo costume antigo e enraizado"[36] pode ser uma armadilha para o estudante acadêmico de direito, mas é absolutamente indispensável para a manutenção da lei.

O caso clássico, porque o mais modificado ou artificial dos direitos individuais, é o direito de propriedade, e Blackstone oferece duas versões para sua origem. Em sua discussão introdutória da propriedade em geral, encontra essa origem na simples posse ou ocupação. Em seguida, demonstra como o desejo dos homens de manter sua propriedade em maior segurança impulsiona-os, gradativamente, a partir de um "estado selvagem da liberdade errante" para a sociedade civil, e para a civilização, com seu sistema jurídico cada vez mais complexo e artificial a fim de estabelecer os direitos de propriedade.[37] A segunda versão da origem da propriedade começa no pico da hierarquia, ao contrário de sua base, e descreve um general que conquista terras, reparte-a entre seus seguidores e, com o tempo, estabelece um sistema militar hierárquico.[38] As leis inglesas, bem como a história inglesa, são aqui apresentadas como uma combinação desses dois eventos. Assim, o padrão básico das leis territoriais é a posse feudal, da

---

34 *Ibid.*, III, 268.
35 *Ibid.*, II, 2.
36 *Ibid.*, II.
37 *Ibid.*, 6-8.
38 *Ibid.*, 45 ff.

qual "a máxima grandiosa e fundamental" é que "todas as terras foram inicialmente concedidas pelo soberano, e são, portanto, de posse, mediata ou imediatamente, da coroa".[39] Porém, esta máxima fundamental é uma ficção; uma ficção com a qual nossos antepassados consentiram sob o normando Guilherme, o Conquistador, somente a fim de estabelecer um sistema militar de utilidade geral naquele momento; uma ficção que, mais tarde, advogados normandos utilizariam como o instrumento da tirania eclesiástica; ficção esta que, agora muito modificada e adaptada a uma sociedade comercial, sinaliza a admissão de que um homem pode preservar o que é seu de modo mais eficaz ao consentir em supô-lo como pertencente ao rei.

Na verdade, o monarca hereditário é, ele próprio, uma espécie de ficção, ou é uma entidade completamente artificial, o principal sinal e exemplo da substituição da igualdade natural dos homens pela "devida subordinação hierárquica" que o governo exige.[40] Embora Blackstone elogie a moderna liberdade para discutir os limites das prerrogativas do rei, "um tema que, em épocas anteriores, fora considerado demasiado delicado e sagrado para ser profanado pela pena de um súdito", discute-o, no entanto, com "decência e respeito". "Pois, embora uma mente filosófica considere a pessoa real apenas como um homem nomeado por mútuo consentimento para presidir muitos outros, e lhe prestará a reverência e dever que os princípios da sociedade demandam, todavia será capaz a massa da humanidade de se tornar insolente e refratária, se ensinada a reputar seu príncipe um homem sem maior perfeição que eles mesmos A lei, portanto, atribui ao rei ... determinados atributos de grande e transcendente natureza; pelo que o povo é levado a apreciá-lo à luz de um ser superior, e prestar-lhe aquele reverente respeito que pode capacitá-lo com maior facilidade a exercer a atividade do governo."[41]

Assim, a superioridade apenas convencional do rei é amplamente percebida, em parte graças a determinadas leis e textos sobre a lei, como uma superioridade natural; seu direito convencionado ao trono um direito natural; seu direito contratual à lealdade de seus súditos, um direito natural. Como súditos, prestamos reverência ao rei, sem considerar que é nosso servo; aceitamos nossa posição subalterna na sociedade, sem levar em conta nossa igualdade original; aceitamos a propriedade que as leis nos atribuem, sem considerar nosso direito original de nos apoderarmos do que pudermos. Em suma, obedecemos; sem contemplar nosso direito de nos livrarmos do soberano que comanda e da lei que ministra; pois exercer esse direito seria a destruição da segurança de nossas pessoas, de nossa liberdade e de nossa propriedade. "As muralhas circundadas por um fosso, as torres de defesa e os salões com seus troféus" diz Blackstone, "são magníficos e veneráveis, mas inúteis". É verdade que os fins nobres e cavalheirescos que um dia sustentaram e exibiram estão agora desalojados; fins mais novos e melhores são expressos nos confortáveis apartamentos. Contudo, esses apartamentos não podem prover para si mesmos a magnificência e a venerabilidade com

---

39 *Ibid.*, 53.
40 *Ibid.*, I, 271; cf. I, 208-209; IV, 105; e a discussão de lealdade de Blackstone, I, 366-370.
41 *Ibid.*, I, 237, 241.

que suas próprias paredes externas devem ser reforçadas para que o moderno edifício se mantenha de pé. O labirinto gótico da hierarquia e do dever, para o qual Blackstone fornece a chave, é o meio indispensável para a regulação e, assim, a preservação da igualdade humana e dos direitos individuais.

LEITURAS

A. Blackstone, William. *Commentaries on the Laws of England.* Introduction, I. i; II. i.

B. Blackstone, William. *Commentaries on the Laws of England.* I. ii, iii, vii, xii, xiv; II. iv, xiii, xiv; III. i, iii, viii, xxiii, xxvii; IV. i, iv, vi, xiv, xxviii, xxxiii.

Adam Smith

1723-1790

Os principais escritos de Adam Smith estão contidos em dois livros, *Theory of Moral Sentiments* [Teoria dos sentimentos morais] (1759) e *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* [Uma investigação sobre a natureza e as causas da riqueza das nações] (1776). Por 13 anos, sua principal ocupação profissional foi como professor de Filosofia Moral na Universidade de Glasgow. Sua fama agora repousa sobre as bases que lançou para a ciência da economia. Não se encontra aí muito de filosofia política, mesmo tendo em conta a inclusão da jurisprudência no curso de Moral. A contribuição de Smith para a economia, no entanto, tem o caráter de uma descrição e defesa do sistema ora denominado capitalismo liberal; e os liames entre a ordem econômica e o sistema político, restritos em quaisquer circunstâncias, são de excepcional amplitude e força no mundo tal como visto e moldado por Adam Smith. A ligação íntima entre economia e filosofia política, até mesmo ou, talvez, em particular, embora tenda a um obscurecimento desta última, é um potente fato da filosofia política; aqueles que, como Smith, foram responsáveis por isso, por este motivo apenas, teriam garantido um lugar nas crônicas da filosofia política.

Smith tem interesse por sua participação no desvio da filosofia política em direção à economia e por sua famosa elaboração dos princípios da livre iniciativa ou capitalismo liberal. Em virtude desta última, conquistou o direito de ser conhecido como um arquiteto do nosso atual sistema de sociedade. Contudo, para esse título, tem um rival em Locke, cuja obra o precede em cerca de um século. Nossa tese será de que, apesar de Smith seguir uma tradição em que Locke é um grande nome, todavia uma mudança distinta e importante ocorreu nessa tradição, mudança esta para a qual Smith colaborou; de que, para entender de forma adequada o capitalismo moderno, é necessário compreender a transformação "smithiana" da tradição lockiana; e de que, para entender o campo onde se embatem o capitalismo e as doutrinas pós-capitalistas – primordialmente a marxista – é preciso entender as questões do capitalismo na forma alterada que lhes deu Adam Smith. Colocando a questão em sua forma mais simples: os ensinamentos de Smith expressam a doutrina capitalista de tal modo que nela se podem reconhecer muitas das questões fundamentais a partir das quais o pós-capitalismo faz suas contestações.

Seria um equívoco dar a entender que foi de Smith a iniciativa de modificar a doutrina clássica moderna. Para prevenir essa implicação é preciso calçar tudo o que será dito a seguir com uma única ressalva a respeito da dívida de Smith para com seu amigo e compatriota mais velho, David Hume. A filosofia moral de Smith, como, de fato, ele próprio admite, é um refinamento da teoria de Hume, que dela difere em aspectos que, embora muito significativos, não são decisivos.[1] Um estudo minucioso da relação entre as doutrinas de Smith e Hume revelaria plenamente a conexão entre o capitalismo liberal e os princípios "céticos" ou "científicos" sobre os quais Hume desejava fundamentar toda a filosofia. As mais amplas conclusões que resultariam de tal estudo podem ser deduzidas de um exame das doutrinas de Smith apenas, exatamente porque refletem de modo tão profundo a influência de Hume.

Muitas das reflexões fundamentais de Smith estão contidas em *Teoria dos sentimentos morais*, em que expõe seu relevante entendimento da natureza e da natureza humana. Isso é feito na medida em que responde à seguinte pergunta: "o que é a virtude, e o que a qualifica?". A premissa de sua resposta é que, o que quer que a virtude venha a ser, deve ter muito em comum com aquilo que concede aprovação aos homens ou a suas ações, ou, talvez, simplesmente, coincidir com isso. A pergunta "o que é virtude?" nunca se distingue da questão "o que merece aprovação?". A aprovação e a desaprovação são concedidas às ações. O que impulsiona qualquer ação é o sentimento (ou emoção, ou afeição ou paixão – que são sinônimos) que é o motivo para cometer o ato. A aprovação de qualquer ação deve ascender para a paixão que verdadeiramente explica a ação.

> O sentimento ou afeto do coração do qual procede qualquer ação, e do qual, em última análise, toda a sua virtude ou vício deve depender, pode ser examinada sob dois aspectos diferentes, ou em duas relações diversas; primeiro, em relação à causa que o desperta, ou o motivo que lhe dá ensejo; e, em segundo lugar, em relação ao fim a que se propõe, ou o efeito que tende a produzir.
> Na adequação ou inadequação, na proporção ou desproporção em que o afeto parece ter influência sobre a causa ou objeto que o desperta, consiste a propriedade ou impropriedade, a decência ou a deselegância da ação consequente.
> Na natureza benéfica ou prejudicial dos efeitos que o afeto tem como objetivo, ou tende a produzir, consiste o mérito ou demérito da ação, as qualidades pelas quais tem direito a recompensa, ou é merecedor de punição.[2]

Propriedade e mérito são, portanto, os atributos da paixão por trás de cada ação que determina o caráter virtuoso da ação. Guardam certa semelhança com o "agradável e útil" de Hume, mas Smith acreditava que sua própria doutrina era original por evitar

---

1 *Theory of Moral Sentiments* [Teoria dos sentimentos morais], in *The Essays of Adam Smith* (London: Alexander Murray, 1869), part VII. sec. II. chap. iii *ad fin.*, p. 271. Uma comparação com um trecho representativo de Hume, tal como a parte V de *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* [Investigação sobre os Princípios da Moral] com, por exemplo, a parte I de *Theory of Moral Sentiments* [Teoria dos sentimentos morais], apontará a concordância entre as duas doutrinas.

2 *Teoria dos sentimentos morais*, I. I. iii, p. 18.

a redução final de toda a aprovação à utilidade, o que Smith rejeitava com o fundamento humiano de que a "utilidade", como tal, não é reconhecível pelo sentido e sentimento imediatos, mas somente por uma espécie de cálculo da razão. Smith acreditava que fora capaz de fundamentar a moralidade em um fenômeno das paixões apenas, uma crença à qual o título de seu livro presta testemunho. Se o senso e o sentimento são de fato imediatos e não mediados no sentido de que não há nada entre eles e a raiz do ser fundamental, então há um valor considerável em levar a análise das virtudes a seu verdadeiro fundamento, que está nas paixões. Na doutrina de Smith a pista para essa redução está no fenômeno da Simpatia, o critério para a propriedade e o mérito.

"Simpatia" é uma palavra usada por Smith em seu sentido literal, um paralelo etimológico de compaixão: "sentir com", ou um sentimento companheiro. É um fato para o qual, talvez, nenhuma outra explicação mecânica possa ser dada além de que as paixões de um ser humano são transferidas para outro pela força da imaginação que age sobre o receptor. O homem que percebe, ou simplesmente imagina, o terror, o ódio, a benevolência, ou a gratidão de outro deve, em certa medida, entrar nesta paixão e vivenciá-la ele mesmo, pois deve imaginar-se na situação do outro, e daí tudo se segue. De maior relevância no que precede é a ressalva "em certa medida". Se o espectador imparcial, consciente do que ocasionou o terror, o ódio ou outra paixão do agente, sente em seu próprio peito a mesma medida dessa paixão que motivou a ação do agente, então o espectador, literalmente, simpatiza com o agente e aprova o seu ato por ser coerente com o "decoro". O espectador experimenta simpaticamente a paixão do agente; e se a experimenta no mesmo grau, experimenta ainda o "sentimento de aprovação" – pois é esta, também, uma paixão.

O decoro, porém, não é o único fundamento para a virtude moral. Não apenas a adequação da paixão do agente à sua causa, mas o objetivo ou tendência dessa paixão, o seu efeito, tem pertinência sobre a qualidade moral do ato em questão. Smith refere-se à "natureza dos efeitos que o afeto tem como objetivo, ou tende a produzir". Neste caso, o "ou" é disjuntivo, e precisaremos discutir, mais tarde, a importante diferença entre os efeitos a que visa o sentimento e aqueles que o ato que inspira, na verdade, tende a produzir. Por enquanto, basta notar que, quando uma ação recai sobre um ser humano, fará com que sinta gratidão ou ressentimento, porque será benéfica ou prejudicial, agradável ou dolorosa. Se um espectador imparcial, informado de todas as circunstâncias, simpatizasse com a gratidão sentida pelo ser humano objeto, então o espectador julgaria meritório o ato do agente, e teria sido atendida a segunda condição da virtude moral. Em suma: se o espectador imparcial real ou suposto deve simpatizar com a paixão tanto do agente (decoro) como do paciente (mérito), então o ato do agente pode ser declarado virtuoso com base do sentimento de aprovação do espectador.

Se o refinamento do mecanismo de simpatia por Smith mais nada fez do que mostrar como uma moralidade bastante estrita poderia ser extraída das paixões e da imaginação por si sós, já teria algum interesse. Na verdade, aponta para um círculo muito maior de consequências. Na colocação de Smith, a simpatia não pode ser desvinculada da imaginação. Juntas, definem uma indubitável sociabilidade natural do homem. Pelo

exercício de duas capacidades sub-racionais, a simpatia e a imaginação, cada homem é, por sua natureza, levado ou compelido a transcender o seu próprio eu e, sem realmente ser capaz de sentir os sentimentos de outro homem, é capaz e é impelido a imaginar-se no lugar desse outro e de participar – não importa até que ponto de forma indireta – dos sentimentos que são os fenômenos fundamentais da existência do outro. Smith, devemos lembrar, não queria apenas saber o que é a virtude, mas também o que lhe dá validade. Por que – em princípio – os homens decidem ser virtuosos, quando ser virtuoso significa ser merecedor de aprovação? A resposta de Smith é que é da natureza de um ser humano desejar a aprovação e o amor dos seus congêneres humanos.[3] A primeira frase de *Teoria dos sentimentos morais* sugere a retirada, que está em andamento, da doutrina da guerra de todos contra todos: "Não importa quão egoísta se possa supor um homem, há, evidentemente, alguns princípios em sua natureza que o fazem interessar-se pela fortuna de outros e que tornam a sua felicidade necessária a ele, embora nada daí extraia, exceto o prazer de a contemplar." A combinação da imaginação, da simpatia e da necessidade do amor e da aprovação de outros homens é o fundamento para as asserções de Smith de que a natureza formou o homem para a sociedade.[4]

Assim, não apenas ensina Smith uma sociabilidade natural do homem, mas, também, o caráter natural da lei moral. Pode referir-se com facilidade aos "princípios naturais do certo e do errado",[5] entendendo como "certo" não apenas o que beneficia ou evita causar danos ao agente. Pode fazê-lo porque o fundamento da ação e da percepção moral é a constituição interna da natureza humana; não no sentido antiquado das mais elevadas possibilidades do homem, é verdade, mas no sentido da psicologia humana – os instintos, os sentimentos, os mecanismos de simpatia que são as causas eficientes do comportamento humano. Estes são perfeitamente naturais, e os sentimentos de aprovação o são igualmente, daí os princípios do certo e do errado serem incontestavelmente naturais.

A versão do direito natural de Smith depende muito fortemente da construção do "espectador imparcial", o ser imaginário que, supõe-se, representa toda a humanidade ao analisar e julgar as ações de cada indivíduo. Julgamentos feitos deste ponto de vista implicam que nenhum homem pode, de modo correto, preferir a si mesmo a ponto de fazer exceções à regra geral em favor de si mesmo. "Uma vez que amar o nosso próximo como amamos a nós mesmos é a grande lei do cristianismo, também é o grande preceito da natureza amar a nós mesmos apenas como amamos nosso próximo, ou, o que vem a ser a mesma coisa, como o nosso vizinho é capaz de amar-nos."[6] O recurso ao julgamento imaginado da humanidade em geral, ao mesmo tempo dirige a consciência para a vigilância imaginada mantida sobre cada homem em to-

3 "A maior parte da felicidade humana deriva-se da consciência de ser amado." *Ibid.*, I. II. v. p. 40.

4 Por exemplo, *ibid.*, III. II. p. 105. Cf. anteriormente, p. 372-375, a respeito da negação da sociabilidade natural do homem por Hobbes.

5 *Teoria dos sentimentos morais*, V. II., p. 177.

6 *Ibid.*, I. I. v., p. 24.

dos os momentos por uma suposta humanidade que tudo vê. O padrão construtivo da "humanidade universal" é fundamental para a versão de sociabilidade natural e direito natural ensinada por Smith. Também é uma premonição do construto pós-capitalista de "toda a humanidade", como o foco do direito e da história.

É verdade que os ensinamentos de Smith incluem a sociabilidade natural do homem e a base natural da lei moral, mas esta modificação da doutrina do direito natural moderno não significa um retorno à antiguidade. Deve-se repetir que, para Smith, o direito natural repousa na primazia da porção sub-racional da alma, e que a sociabilidade natural, tal como a entendia, não é um princípio irredutível do homem, mas o produto de um mecanismo em funcionamento. Mais tarde, Kant viria a falar do mesmo fenômeno como a insociável sociabilidade do homem. Nesse sentido, a sociabilidade natural não aponta para a sociedade política, tal como fazia em Aristóteles. Ao contrário, assemelha-se a um gregarismo. Trata-se de uma compaixão para com os companheiros de espécie, seus semelhantes, a qual tem tudo em comum com a suposta relutância dos cavalos em pisar em cima de um corpo vivo (de qualquer espécie) e da aflição de todos os animais ao passarem por cadáveres de seus semelhantes.[7] Afirmar categoricamente, com base nisso, que o homem é, por natureza, um animal social, não significa, de modo algum, asseverar também que é um animal político. O homem é vinculado à humanidade por laços de sentido e sentimento imediatos, mas está ligado a seus concidadãos, em si, pelos laços mais fracos, superinduzidos, do cálculo ou da razão, derivados de avaliações de utilidade. Como vimos, o ponto de vista do juízo moral para Smith é o do "homem" ou da humanidade universal, a classe homogênea de companheiros de espécie. A lei moral é natural em um sentido que extrapola as fronteiras intermediárias e artificiais da sociedade política e contempla principalmente o indivíduo natural e as espécies naturais. De acordo com essa lei, a perfeição da natureza humana é "sentir muito pelos outros e pouco por nós mesmos... restringir nosso egoísmo, e dar livre curso a nossas afeições benevolentes...".[8]

A sociedade política, no entanto, não é direcionada para essa perfeição humanitária da natureza humana, mas para a salvaguarda da justiça concebida de forma muito restrita. "A mera justiça é, na maioria das ocasiões, apenas uma virtude negativa, e apenas nos impede de ferir nosso próximo. O homem que mal se abstém de violar ou a pessoa, ou a propriedade, ou a reputação de seus vizinhos, decerto possui muito pouco mérito positivo." Justiça significa fazer "tudo o que o semelhante [de alguém] pode com propriedade forçá-lo a fazer, ou que pode puni-lo por não fazer".[9] A justiça, em resumo, se assemelha de perto à lei da natureza tal como entendida por Hobbes e Locke. Smith a

---

7 De Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondementes de l'inégalité parmi les hommes* [Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens], Primeira Parte. Os leitores dos dois *Discursos* de Rousseau ficarão impressionados com a semelhança entre os temas e visões entre esta obra e *Teoria dos sentimentos morais*. A divisão da natureza humana entre amor-próprio e compaixão e a bondade com ressalvas da sociedade civil são apenas exemplos.

8 *Teoria dos sentimentos morais*, I. I. v., p. 24.

9 *Ibid.*, II. II. i., p. 75.

compreendia do mesmo modo. Conclui a *Teoria dos sentimentos morais* com um trecho sobre a jurisprudência natural, a justiça, e as regras do patrimônio natural, querendo dizer, com todos eles "um sistema daqueles princípios que devem perpassar e ser a base das leis de todas as nações". (Encerra com a promessa de voltar a discutir esse tema em um trabalho posterior. Seu único outro livro é *A riqueza das nações*.)

Não seremos capazes de compreender de modo adequado a versão da sociabilidade natural do homem de Smith se não entendermos profundamente a diferença entre o homem concebido como um animal social e como um animal político.[10] É útil para este fim examinar mais a fundo a questão da justiça, a virtude singularmente política, que pode até ser sinônima de obediência à lei positiva. A justiça, no contexto da teoria moral de Smith, é uma virtude defeituosa. Ao se preparar para um tratamento excepcional da justiça, divide a filosofia moral em duas partes, a ética e jurisprudência, o tema desta última sendo a justiça. A defesa da justiça significa a punição da injustiça; e a punição da injustiça baseia-se na paixão insocial do ressentimento, o desejo de retribuir o mal com o mal, o comando da "lei sagrada e necessária da retaliação", que "parece ser a grande lei que nos é ditada pela Natureza".[11] A sociedade política se baseia em um paradoxo moralista, um dos muitos que encontraremos: a sociabilidade repousa sobre uma animosidade latente, sem a qual não existiria o Estado.

Em segundo lugar, a justiça, que é igual a dar a outro não menos (ou mais) do que lhe é devido, não causa gratidão e, portanto, no sistema de Smith, não é acompanhada pelo mérito – ou por "muito pouco". Levando em consideração tanto a natureza da justiça como sua salvaguarda, trata-se de uma virtude defeituosa na medida em que não pode, ou praticamente não pode, merecer plena aprovação, por mérito, nem tampouco por decoro. Em terceiro, embora haja um sentido em que a sociedade política é natural, é este um sentido fraco. A sociedade nacional é, de fato, o protetor e a matriz de nós mesmos, nossas casas, nossos parentes e nossos amigos; e, nem por um instante, sonha Smith com um definhamento do Estado. "É por natureza caro a nós." Porém, "muitas vezes, o amor por nossa própria nação predispõe-nos a olhar, com a inveja e o ciúme mais malignos, a prosperidade e o engrandecimento de qualquer outra nação vizinha".

> O amor por nosso próprio país não parece derivar-se do amor pela humanidade. Este primeiro sentimento é totalmente independente do segundo, e parece, às vezes, predispor-nos a agir de forma incoerente com ele. A França pode conter, talvez, perto de três vezes o número de habitantes que a Grã-Bretanha contém. Na grande sociedade dos homens, portanto, a prosperidade da França deveria parecer um objeto de muito maior importância que a da Grã-Bretanha. O súdito britânico, porém, que, por conta disso, preferir, em todas as ocasiões, a prosperidade do primeiro à do último país, não seria considerado um bom cidadão da Grã-Bretanha. Não amamos nosso país somente como uma parte da grande sociedade da humanidade: nós o amamos por si só, e independente de quaisquer considerações.[12]

---

10 Recomenda-se que o leitor consulte a abordagem desse assunto no capítulo sobre Aristóteles.

11 *Teoria dos sentimentos morais*, II. I. ii., p. 65; II. II. i., p. 75.

12 *Ibid.*, VI. II. ii., p. 202-204.

São dignas de atenção essas reservas e ressalvas sobre a sociabilidade política. Voltarão a aparecer, em uma encarnação avolumada, conjurada por Marx um século mais tarde, quando atinge um clímax a substituição do homem político pela espécie animal.

Seria enganoso sugerir que a doutrina de sociabilidade do homem de Smith constituiu uma recaída na Idade Média ou na Antiguidade. Seria mais enganoso ainda sugerir que, na visão de Smith, a natureza humana é simplesmente dominada por qualquer tipo de sociabilidade natural. Examinamos o vínculo mecânico ou psicológico da simpatia, com base na teoria moral de Smith, a fim de mostrar a mudança de ênfase entre a preparação do capitalismo na doutrina de Locke e sua elaboração em Smith. Porém, o tema do direcionamento natural do homem para a preservação não é, de modo algum, enfraquecido por Smith. Pelo contrário: "a autopreservação e a propagação da espécie são os grandes objetivos que a natureza parece ter proposto na formação de todos os animais".[13] Não há qualquer motivo para duvidar que Smith afirmasse isso com toda intensidade. Podemos supor, portanto, que, se empregarmos "altruísmo" e "egoísmo" em seu sentido literal, o homem pode ser descrito, de acordo com Smith, como sendo por natureza altruísta e egoísta – um membro da espécie impulsionado pelo amor de si mesmo e por sentimentos de fraternidade para com outros.

É uma das características marcantes do sistema de Smith que a sociabilidade, muito embora descrita de modo específico, e a concentração autocentrada na preservação sejam mostradas como profundamente combinadas em uma articulação natural de grande força; e isto é realizado simultaneamente com uma reabilitação da moral por meio de fundamentos naturais: "A natureza, de fato, com tanta satisfação parece ter ajustado nossos sentimentos de aprovação e desaprovação à conveniência tanto do indivíduo quanto da sociedade, que, após o mais rigoroso exame, será estabelecido, acredito, que tal ocorre universalmente".[14] Quando se tem em mente que os ensinamentos de Smith visam à articulação entre moral e preservação, e que os frutos práticos de sua doutrina se destinam a serem colhidos pela emancipação dos homens, sob um governo brando, para buscar sua felicidade livremente de acordo com seus desejos individuais, esta realização, como um todo, exige grande respeito. A reconciliação entre o bem privado e o bem comum por meio não da coerção, mas da liberdade, com fundamento no dever moral, talvez nunca tivesse sido visto antes.

Neste edifício amplo e simétrico, Smith percebeu algo que lhe pareceu ser uma irregularidade ou uma classe de irregularidades. Observou que, em determinados pontos, desenvolve-se uma disjunção entre o que o homem, por natureza, seria levado a aprovar como virtuoso e aquilo que é conduzido pela natureza a aprovar como propício para a preservação da sociedade e da espécie humana; e isto não obstante a verdade abrangente contida no trecho citado anteriormente. Recordemo-nos de que os componentes de um ato virtuoso são o decoro e o mérito, e que ambos se fundamentam em uma base de simpatia. Se os homens não desejassem a simpatia de outros, ou tampouco reagissem ao

13 *Ibid.*, II. I. v., p. 71n.
14 *Ibid.*, IV. ii., p. 166.

impulso de simpatizar com outros, não haveria moral nem sociedade. Porém, a tendência natural dos homens é de simpatizar em particular com alegria e a boa sorte; e escusado será dizer que os homens não só desejam que se simpatize com eles, mas que essa simpatia tenha como motivo sua prosperidade, não sua adversidade. No entanto, o desejo de simpatia em maior escala torna-se, como consequência, a base da ambição, que é a aspiração de ser extravagante, grandioso e admirado. A multidão da humanidade entrega-se a esta aspiração, pois, como é natural, simpatiza com a eminência, isto é, riqueza e posição. Contudo, riqueza e posição, como disse Smith, em algumas ocasiões, não necessariamente se conjugam com a sabedoria e a virtude. Como observa, "Esta disposição para admirar, e quase venerar, os ricos e os poderosos, e desprezar ou, pelo menos, menosprezar as pessoas de condições pobres e inferiores, embora necessária tanto para estabelecer como para manter a distinção de classes e a ordem da sociedade, é, ao mesmo tempo, a maior e mais universal causa da corrupção de nossos sentimentos morais."[15]

Recordemo-nos de que o mérito é a qualidade de um ato que um espectador imparcial proclamasse digno de gratidão. A qualidade decisiva de tal ato é o decoro da paixão do agente ao cometê-lo, sua intenção benevolente para com o recipiente, e o prazer do recipiente com o benefício concedido, em consequência do que deseja retribuir o benefício para o agente. Tal conjunção seria, talvez, complicada, mas, em todo o processo, uma condição se destaca com nitidez: o recipiente deve receber um benefício. Ora, Smith observa que há certa lacuna entre a intenção e a consumação. Essa lacuna é o Acaso. Devido a um mero acaso, a boa vontade malogra, e nada, ou pior que nada, produz o agente benevolente para o beneficiário pretendido. Em outras ocasiões, o agente, nada pretendendo ou, possivelmente, menos do que nada, calha ser a fonte de um benefício para o recipiente. Em oposição à sólida moral, o ato de primeiro agente fica sem a aprovação da simpatia e sem o selo da virtude, enquanto o ato do segundo agente ganha aplauso e gratidão. A tendência universal dos homens em considerar a questão e não a intenção é considerado por Smith como uma "irregularidade salutar e útil em sentimentos humanos", por dois motivos. Em primeiro lugar, "punir... pelas afeições do coração somente, onde nenhum crime foi cometido, é a mais insolente e bárbara tirania". Tentar viver uma vida comum, enquanto se julgam os homens culpáveis ou louváveis por suas secretas intenções significaria que "cada tribunal de magistratura viria a ser uma verdadeira inquisição". Em segundo, "o homem foi feito para a ação, e para promover, pelo exercício de suas faculdades, tais mudanças nas circunstâncias externas, tanto de si mesmo e de outros, que podem parecer mais favoráveis à felicidade de todos. Não deve satisfazer-se com a benevolência indolente, nem se imaginar um amigo da humanidade, porque, em seu coração, quer o bem para a prosperidade do mundo".[16] Smith prossegue, falando da utilidade para o mundo da propensão cognata que têm os homens para serem perturbados em espírito, mesmo quando o mal que fizeram foi totalmente sem intenção, um assunto que Smith

15 *Ibid.*, I. III. iii., p. 56-57.
16 *Ibid.*, II. II. iii., p. 96-98.

elucida com algumas observações sobre o sentido falacioso de culpa, ilustrado pelo "tormento" de Édipo. Em suma, a natureza sabiamente providenciou para que nossos sentimentos nos direcionassem para a preservação de nossa espécie, onde um conflito entre a preservação e a virtude moral ou a razão sólida é provocado pela divergência entre intenção e consequência.

Ainda no mesmo estilo, Smith observa que, quando um homem conquista o medo e a dor pelo nobre esforço do autocomando, tem direito a ser compensado com uma percepção de sua própria virtude, em troca pelo alívio e segurança que poderia obter ao ceder às suas paixões. Entretanto, é a sábia previsão da natureza que seja apenas imperfeitamente compensado, para que não tenha motivo algum para atender ao apelo do medo e da dor e para atender a sua persuasão. O medo e a dor são instrumentos de preservação; pereceriam um homem ou uma espécie indiferentes a eles. O autocomando que os domina não traz consigo, porque não convém, um sentimento de autoestima suficiente para superar a angústia de suprimir essas violentas paixões.[17] Evidentemente, a virtude moral não é, e nem deve ser, apenas a sua própria recompensa; nem, portanto, pode ser incondicionalmente válida ou válida por si mesma. Deve conceder, de acordo com os ditames da natureza, certa precedência à preservação.

Em uma passagem importante,[18] Smith desvela ainda mais o caráter paradoxal da moral natural tal como a concebe. É levado a contrastar "o curso natural das coisas" com "os sentimentos naturais da humanidade". É devido ao curso natural das coisas que diligentes trapaceiros prosperam enquanto indolentes homens honrados morrem de fome, que grandes conjuntos de homens sobrepujam os pequenos, e, finalmente, que "a violência e o artifício prevalecem sobre a sinceridade e justiça". Os sentimentos naturais do homem, no entanto, estão em rebelião contra o curso natural das coisas: dor, tristeza, raiva, compaixão pelos oprimidos, e afinal, a desesperança de ver uma condigna retaliação ao vício e à injustiça neste mundo – estes são os sentimentos naturais do homem. O curso natural dos acontecimentos, não obstante seu grau de ultraje, tem um aspecto ponderoso a recomendá-lo. Na atribuição a cada virtude, sem favor ou acomodação, a recompensa que lhe é própria, a natureza adotou a regra "útil e adequada para despertar a indústria e a atenção da humanidade". Acontece serem indispensáveis para a sobrevivência humana a labuta e o trabalho árduo, e a única forma de obtê-los é por remuneração e punição adequadas. O curso natural dos acontecimentos apoia a preservação da raça em detrimento da moralidade precisa; os sentimentos naturais da humanidade são despertados pelo "amor da virtude, e pela repulsa ao vício e à injustiça". A natureza é dividida, mas não é dividida igualmente contra si mesma. A causa da virtude absoluta pode ser ouvida somente após uma mudança de foro para uma jurisdição em um mundo além da natureza.

Smith persevera em seu tema do preço em bondade e razão que deve ser pago para realizar as atividades fundamentais do mundo. Aborda a questão, de grande im-

17 *Ibid.*, III. iii., p. 129.
18 *Ibid.*, III. v., p. 147-149.

portância para sua doutrina, relativa ao fato de ser a utilidade das ações a base para sua aprovação. Se a resposta fosse uma simples afirmativa, consequentemente o princípio da virtude (aprovação) seria racional: o cálculo da utilidade. Contudo, sabemos que, na opinião de Smith, o princípio da virtude e da aprovação não é a razão, mas o sentimento e a emoção, mediante a simpatia. Todavia, é evidente que a humanidade apresenta uma tendência constante para as quantidades de trabalho e de governo que são os esteios para a preservação da raça. Smith explica isso por meio de uma ilusão imposta aos homens pela natureza, uma ilusão que executa a tarefa da razão melhor do que a razão poderia fazê-lo. Quando olhamos para o poder ou riqueza sob a posse de um homem, nossas mentes são conduzidas, na imaginação, a conceber a adequação desses objetos para o exercício de suas respectivas funções. Ao mesmo tempo, simpatizamos com a satisfação que imaginamos terem os possuidores desses prêmios. É apenas um passo daí para desejarmos, nós mesmos, sermos felizes em grandeza, e daí, para realizarmos o imenso esforço que resulta em riqueza e governo. Quando examinamos a questão, fica aparente que somos levados a buscar prosperidade e poder por um motivo psicológico, e, portanto, a gerar riqueza e ordem entre os homens como subprodutos de "pulsões" subjetivas, como se diria. Além disso, e conjuntamente, agimos sob a influência do apetite pelos meios para a satisfação, nem ao menos pela satisfação em si, quando buscamos a riqueza e o poder. Ambos são desejáveis para a felicidade que supostamente proporcionam a seus possuidores. De fato, pouco, ou muito pouco, é auxiliada a felicidade pela posse de poder e riquezas, essas "enormes e laboriosas máquinas tramadas para produzir algumas conveniências insignificantes para o corpo, consistindo de molas as mais agradáveis e delicadas, que devem ser mantidas em ordem com a mais ansiosa atenção, e que, apesar de todos os nossos cuidados, estão, a todo o momento, prontas a explodir, fazendo-se em pedaços, e a esmagar sob suas ruínas seu infeliz possuidor".[19]

É curioso o motivo de Smith para depreciar as distinções de riqueza e de situação: "Em que consiste a verdadeira felicidade da vida humana, [os pobres e obscuros] não são em aspecto algum inferiores àqueles que pareceriam estar muito acima deles. Na comodidade do corpo e na paz da mente, todas as diversas situações de vida estão quase no mesmo nível, e o mendigo, que banha-se ao sol ao lado da rodovia, possui a segurança pela qual batalham os reis."[20] É neste contexto que Smith anuncia, em *Teoria do sentimento moral*, a noção e a expressão da "mão invisível", de grande fama por ter sido aprimorada ao longo do argumento central de *A riqueza das nações*. A passagem merece citação extensa:

> E é certo que a natureza se imponha a nós desta forma. É esse engano que desperta e mantém em movimento contínuo a indústria da humanidade. É isso que primeiro a levou a cultivar a terra, a construir casas, a fundar cidades e nações, e a inventar e aprimorar todas as ciências e artes que enobrecem e embelezam a vida humana; que totalmente

19 *Ibid.*, IV. i., p. 161, e em todo o livro.
20 *Ibid.*, p. 163.

> modificaram a face inteira do globo, transformaram as rudes florestas da natureza em planícies agradáveis e férteis, e fizeram do oceano inexplorado e estéril um novo fundo de subsistência e a grande estrada de comunicação para as diferentes nações da Terra. A terra, por estes labores da humanidade, foi obrigada a redobrar sua fertilidade natural, e a sustentar maior multidão de habitantes. É sem propósito que o proprietário orgulhoso e insensível contempla seus extensos campos, e sem um pensamento para as necessidades de seus irmãos; na imaginação, consome ele mesmo a colheita inteira que cresce sobre os campos. O provérbio caseiro e vulgar, de que o olho é maior que a barriga, nunca foi mais plenamente confirmado que com respeito a ele. A capacidade de seu estômago não é de modo algum proporcional à imensidade de seus desejos, e suportará não mais do que o mais humilde camponês. O resto é obrigado a distribuir entre aqueles que preparam, da maneira mais agradável, aquele pouco que ele mesmo utiliza, entre aqueles que equipam o palácio em que esse pouco será consumido, entre aqueles que preparam e mantêm em ordem todas as diversas bugigangas e quinquilharias que são empregadas na economia da grandeza; todos esses, portanto, extraem de seu luxo e extravagância aquela porção das necessidades da vida que teriam em vão esperado de sua humanidade ou sua justiça. O produto do solo mantém, em todos os momentos, quase o número total de habitantes que é capaz de manter. Os ricos só selecionam da pilha o que é mais precioso e agradável. Consomem um pouco mais que os pobres e, apesar de seu egoísmo e capacidade naturais, embora seu intuito seja apenas a sua própria comodidade, embora o único fim a que se propõem do trabalho de todos os milhares que empregam, seja a satisfação de seus próprios vãos e insaciáveis desejos, dividem com os pobres o produto de todas as suas melhorias. São conduzidos, por uma mão invisível, a fazer quase a mesma distribuição das necessidades da vida que seria feita se a terra fosse dividida em partes iguais entre todos os seus habitantes e, assim, sem querer, sem saber, promovem os interesses da sociedade e proporcionam recursos para a multiplicação da espécie.[21]

Além daqui, não há vantagem em multiplicar as evidências da crença de Smith de que o fim dominante da natureza com respeito ao homem, ou seja, a prosperidade da espécie como um todo, seja alcançado por meio de uma atenuação da moralidade e da razão. Uma vez que este é um ponto que o pensamento pós-capitalista viria a abordar de modo polêmico e contra o qual aplicaria sua suprema e mais ambiciosa dialética, merece ser examinado com atenção.

A afirmação de que o fim que a natureza pretende para o homem é promovido pela orientação de seus sentimentos, ao invés de sua razão, decorre da premissa de que o domínio das paixões é maior que o da mente, e todo animal persistentemente almeja que seu próprio ser seja ininterrupto. A natureza do homem reflete-se de modo mais claro naquilo que sente do que naquilo que pensa; além disso, a diferença entre os dois não é tão profunda quanto se concebia antigamente, mas, ao contrário, é tal que pode ser composta por estarem ambos contidos em "percepções". Smith não emprega a linguagem de "impressões e ideias" usada por Hume no empreendimento por meio do qual o funcionamento da mente recebeu uma aparência unificada na medida em que foram obscurecidas as distinções entre emoção, sensação e razão. Se Smith assim o fizesse, teria mais explicitamente concordado de maneira mais explícita com a definição de Hume do

21 *Ibid.*, p. 162-163.

eu como "essa sucessão de ideias e impressões relacionadas, das quais temos uma lembrança íntima" e de "ideias [como] as débeis imagens de [impressões] no pensamento e na razão".[22] A redução do eu, do ego ou do homem real à sua realidade ou aos traços daquilo que realmente percebeu ao invés de sua alma e seus poderes ou "faculdades" é parte da doutrina que rejeitou as ideias inatas e, com isso, rejeitou tudo exceto as essências nominais. Essa doutrina, com seus ecos de Hobbes e Locke, é entrelaçada com a visão de que as linhas de força ao longo das quais a natureza produz e comunica seus movimentos adentram o homem e o governam mais por meio de suas paixões que de sua razão.[23]

Em todo caso, a colocação de Smith é de que a natureza não encarregou a fraca razão do homem de descobrir que deve preservar a si mesmo ou como fazê-lo, mas dotou-o de forte apetite para os meios para sua sobrevivência, bem como para a própria sobrevivência, assim assegurando sua preservação. No entanto, é essa própria primazia do sentimento sobre a razão ou, pelo menos, a igual inclusão de ambos em algo semelhante à percepção que é a base para as concessões que devem ser feitas contra a moralidade em nome da preservação.

Recordemos que a doutrina moral de Smith começa com a aprovação: o virtuoso é assim porque, de fato, ou, em princípio, é aprovado pelo sentimento da humanidade. Agora entendemos que existe uma dificuldade porque a natureza ensina o homem a aprovar tanto o que conduz à moral como o que conduz à preservação. Por vezes, são ambíguas as instruções da natureza. Como é evidente, a tentativa de derivar o Dever do Ser é perturbada pelo fato de que, embora o que é virtuoso seja realmente aprovado, não decorre daí nem que tudo o que é aprovado é virtuoso, nem que tudo o que é virtuoso é aprovado. É destas circunstâncias que se originam as "irregularidades" ou concessões anteriormente mencionadas. O que, então, se tem a ganhar com a derivação psicológica ou "comportamental" de uma moral natural? É que, por este método, a virtude moral pode ser deduzida do caráter do "homem como homem", ou seja, abstraindo seu caráter como ser político e atentando somente para seu caráter como "natural". A filosofia moral de Smith tem como objetivo compreender a base da virtude na medida em que se pode dizer que essa base existe em um estado totalmente real em qualquer tempo na "grande massa da humanidade"[24] em si. Ou seja, o ponto de partida de Smith é a igualdade natural dos homens no sentido elaborado por Hobbes. O contraste com a Antiguidade clássica lança luz sobre a posição moderna. O famoso esquema da *República* de Platão faz, da divisão do trabalho ou da distribuição de funções na sociedade política, um princípio elevado porque a virtude em uma classe social não poderia ser medida pelo mesmo metro contra o qual deve ser medida uma outra classe. A *Política* de Aristóteles distingue entre a virtude de escravos, homens livres e

---

22 Hume, *Tratado da natureza humana*, I. I. i e II. I. ii.

23 Caracteristicamente, Hume não se compromete com sua observação: "[a razão] nunca pode se opor à paixão no comando da vontade". *Ibid.*, II.III. Smith faz dois comentários, sob a forma de alusões, que negam a racionalidade única do homem: "a humanidade, bem como... todas as outras criaturas racionais" (*Theory of Moral Sentiments*, III. v., p. 146) e "essa grande sociedade de todos os seres sensíveis e inteligentes" (*ibid.*, VI. II. iii., p. 209).

24 *Teoria dos sentimentos morais*, III. v., p. 142.

homens de excelência; a *Ética a Nicômaco* não pode ser considerada como um manual da excelência para a grande massa da humanidade. Os moralistas da Antiguidade concentravam-se, com frieza, na distinção entre as pessoas de peso político e todo o povo que vivia dentro das fronteiras. Só a democracia tem o mérito de tornar possível o apagamento dessa distinção e, portanto, temos o direito de considerar a "humanização" da virtude moral – sua universalização ou referência ao que está realmente presente em "todos os homens como homens" – como a democratização da moral.

A democracia é o regime que minimiza a distinção entre governantes e governados, o fenômeno político fundamental; e, nesse sentido, pode-se dizer que a democracia, ou a democracia liberal, tende a substituir a vida política pela sociabilidade (vidas privadas vividas em contiguidade), ao mesmo tempo que proporciona uma difusão mais ampla para a autoridade política. De certa forma, é impossível a abstração da moral das exigências da vida política propriamente dita: a vida política tem de ser vivida, e é preciso fornecer-lhe sustento sob a forma da organização econômica, do uso da força para reprimir o crime e a revolta, a legitimação das desigualdades convencionais em prol da ordem e assim por diante. Onde a moral é radicalmente "humana" ou "natural" no sentido dessas palavras que se opõe a "político", as disposições indispensáveis a serem tomadas para a vida política terão o caráter de uma intrusão sobre a moral, ou de uma irregularidade. Não é nosso intuito afirmar que a base moral da doutrina social de Smith é tramada para produzir uma abstração das condições de existência política. Pelo contrário, asseveramos que, a fim de atenuar ou prevenir essa abstração, a qual suas premissas ameaçam por em prática, Smith deve recorrer a "irregularidades" da natureza ou a exceções às suas premissas.

Dificilmente haveria melhor maneira de ilustrar a fugidia relação entre retidão e política do que pela seguinte citação do *Marlborough* de Churchill:

> O segundo debate na Câmara dos Lordes... obteve de Marlborough seu desempenho Parlamentar mais memorável. É ainda mais notável porque, embora tivesse ele decidido o que deveria ser feito e o que pretendia fazer, sua condução do debate foi, ao mesmo tempo, espontânea, dissimulada, e inteiramente bem-sucedida. Como no campo de batalha, mudou muito rapidamente seu curso e disseminou uma rede de manobras diante de seus oponentes. Pôs a sinceridade a serviço da falsidade e, aparentando relutar em deixar escapar toda a verdade, induziu seus atacantes a completo e embaraçoso erro. Sob o impulso de uma emoção que não poderia ser de todo presumida, fez uma revelação acerca da política de guerra que efetivamente enganou não só a Oposição, mas toda a Casa, e que também desempenhou o seu papel em enganar o inimigo estrangeiro, que, como é natural, logo foi posto a par do debate público. Agiu assim no interesse da estratégia correta e da causa comum tal como as concebia. Estava acostumado, pelas condições em que batalhou, a sempre enganar os amigos para seu bem e os inimigos para seu mal; porém a velocidade e a facilidade com que esta manobra em particular foi concebida e realizada no pouco familiar ambiente do debate Parlamentar revela-nos algumas das secretas profundezas de sua mente astuta, todavia benevolente.[25]

---

25 Winston S. Churchill, *Marlborough: His Life and Times* (4 v. in 2 bks; London: Harrap, 1947), v. III. bk II., p. 303. Reproduzido com permissão de Charles Scribner's Sons e George Harrap & Co., Ltda.

É evidente que não se pode fazer da dissimulação o princípio da moral; é evidente, também, que a moral que não faz uma distinção útil entre a dissimulação em uma causa nobre e a mendacidade comum terminará ou no preciosismo que condena tudo como vício, ou no latitudinarismo que perscruta em vão a linha entre vício e virtude. Quanto a este aspecto, a filosofia moral da Antiguidade poderia ser descrita como muito política. Reconhecia, na prudência, uma virtude sutil que animava as demais a partir de sua sede na mente. Dando um tratamento paliativo ao modelo de Odisseu dos antigos moralistas, deve-se dizer que o afastamento da mais estrita moral era por eles tolerado, visando, afinal, algo mais elevado, pois não entendiam a excelência moral como a maior de todas as excelências. Quando Smith diminui a moral, tal não ocorre em prol de algo mais elevado, pois não existe nada mais elevado: "A mais sublime especulação do filósofo contemplativo mal é capaz de compensar a negligência do mais insignificante dever ativo." "O homem que age apenas com base no respeito pelo que é certo e digno de ser feito, com base no respeito por aquele que é o objeto digno de estima e aprovação, ainda que estes sentimentos jamais sejam concedidos a ele, age pelo motivo mais sublime e divino que a natureza humana é sequer capaz de conceber."[26] A fim de colocar a questão de modo um tanto simplista, tanto os antigos quanto os modernos abdicaram de alguma coisa para atenuar a virtude moral estrita; os antigos, sem qualquer compunção porque tinham em vista uma excelência ainda maior; Smith, de forma titubeante, porque seu objetivo não poderia exceder em valor a virtude moral.

O objetivo de Smith, uma vida livre, razoável, confortável e tolerante para toda a espécie, encontrava sua esperança, sua base e sua expressão na ciência da economia tal como ele, em grande medida, a inaugurou. Algo que se assemelhasse a um relato detalhado de economia de Smith estaria fora de lugar aqui, de tal forma que nos limitaremos a alguns temas escolhidos. Seus ensinamentos em *A riqueza das nações* são famosos, sobretudo, por sua defesa da livre iniciativa em termos amplos e simples: não se pode separar o bem-estar da nação de sua riqueza, a qual Smith concebe da maneira moderna como o produto nacional anual. Contudo, o produto anual da nação é a soma dos produtos anuais de seus habitantes individualmente. Cada habitante tem eterno interesse em maximizar seu próprio produto e fará todo o possível para conseguir isso, se lhe for dada liberdade. Assim, todos devem ser dotados dessa liberdade, com o que, ao mesmo tempo, maximizarão o produto agregado e se controlarão mutuamente pela força da competição. O renomado ataque de Smith ao capitalismo mercantilista – o terrível sistema de preferência pelo interesse comercial – é parte do seu argumento de que o interesse comum não é atendido pelo fomento legislativo diferenciado para as empresas, mas por se permitir que a natureza automaticamente converta o autointeresse individual no bem de todos:

> Assim sendo, como cada indivíduo se esforça, na medida do possível, para empregar seu capital no apoio à indústria nacional, e assim direcionar tal indústria de maneira que

26 *Theory of Moral Sentiments*, VI. II. iii., p. 210; VII. II. iv., p. 275.

> seu produto tenha o maior valor possível, cada indivíduo necessariamente busca aumentar tanto quanto possível a renda anual da sociedade. Em geral, na verdade, não pretende favorecer o interesse público, nem sabe até que ponto o está favorecendo. Quando prefere apoiar as atividades nacionais e não as estrangeiras, visa apenas sua própria segurança; e ao direcionar essa atividade de tal forma que sua produção possa atingir o maior valor, tem em vista somente seus próprios ganhos; e nesta, como em muitas outras situações, é conduzido por mão invisível a fomentar um objetivo que não fazia parte de suas intenções. Tampouco é sempre pior para a sociedade que não fizesse parte dessas intenções. Ao perseguir seus próprios interesses, o indivíduo com frequência favorece os da sociedade com muito mais eficácia do que quando pretende de fato favorecê-los. Nunca chegou a meu conhecimento que muito bem fosse feito por aqueles que simulam exercer o comércio para o bem público. Com efeito, não é uma simulação muito comum entre os comerciantes, e poucas palavras bastam para dissuadi-los.[27]

Não temos qualquer dificuldade em reconhecer a reconciliação natural entre os interesses individuais e comuns para a qual a *Teoria dos sentimentos morais* nos preparou. Também não estamos preparados para as "irregularidades" morais que Smith entendia serem incidentais a esta reconciliação. São abordadas em dois ou três principais seções no argumento exposto em *A riqueza das nações*. Em primeiro lugar, a prosperidade de todos e cada um não pode ser desconectada de sua produtividade, e sua produtividade depende da divisão do trabalho. Porém, como é inevitável, a divisão do trabalho embrutece as classes trabalhadoras, e grande parte, se não a maior parte da humanidade. A "destreza do trabalhador em seu ofício particular, parece... ser adquirida às custas de suas virtudes intelectuais, sociais e marciais. Porém, em todas as sociedades aperfeiçoadas e civilizadas, é este o estado em que os trabalhadores pobres, isto é, a grande massa do povo, deve necessariamente cair, a não ser que o governo muito se esforce para impedi-lo".[28] Em suas discussões, Smith tenta não exagerar a probabilidade de que o governo venha a ter sucesso.

Em segundo, uma parte grande, se não uma parte preponderante da vida econômica da nação deve ser regulada pela classe de comerciantes e fabricantes. Por vezes, Smith surpreende por seu rigor nas suas admoestações a essas classes como um conjunto de homens. O peso de sua objeção contra elas é que sua preocupação com o ganho coloca-os em um conflito intolerante com as outras ordens da sociedade e com a nação como um todo – exceto por descuido.[29] É necessária a sabedoria do governo para impedir que ajam mal, ou seja, sua interferência em proveito próprio, e para dar livre curso somente às suas atividades úteis, ou seja, a sua produtividade. Smith não era tão dogmático quanto alguns defensores do *laissez faire* viriam a se tornar mais tarde.

Em terceiro, Smith considera o acréscimo anual ao produto como sendo gerado pelo trabalho. O "valor de troca" ou preço de cada mercadoria, uma vez que a terra se

---

27 *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (New York: Modern Library, 1937), IV. II., p. 423. [Uma investigação sobre a natureza e as causas da riqueza das nações]

28 *Ibid.*, V. I. iii. 2., p. 735.

29 *Ibid., e.g.*, I. conc., p. 249-250; IV. III. ii., p. 460.

tornou propriedade privada e o capital foi acumulado, "resolve-se" em salários, aluguel e lucro. Desta forma, os latifundiários e os empregadores que utilizam o trabalho "partilham" do produto do trabalho. Smith faz grande esforço para argumentar que os lucros do capital não são um salário pelo "suposto trabalho de inspeção e direção", os quais afirmou serem muitas vezes "confiados a um funcionário importante".[30] Estava longe de tentar esconder a contribuição para a produção que resulta da acumulação de capital. Pelo contrário, enfatizou-a; porém, descreveu-a como algo que ocorre pelos "aprimoramentos nas forças produtivas do trabalho".[31] No curso de suas investigações acerca do que hoje denominamos cálculo do rendimento nacional, Smith decerto deu motivos às gerações posteriores para considerá-lo como detentor de uma teoria do valor do trabalho, com as decorrentes crenças sobre a distribuição. Quanto ao aluguel, trata-se de "um preço de monopólio"[32] pelo uso da terra, por cuja cobrança o proprietário fica habilitado a participar do produto anual do trabalho. Não podemos deixar de notar que Smith mal se deu o trabalho de justificar esta "partilha" e este "resolver". Pelo contrário, por certa animosidade de expressão ("Tão logo a terra de qualquer país se torna propriedade privada, seus proprietários, como todos os outros homens, gostam de colher onde nunca semearam, e exigem uma renda, até mesmo por sua produção natural."),[33] indica uma reserva quanto a sua perfeita conveniência. Smith parece acreditar, é verdade, que, quando são relatados os fatos da distribuição, a insinuação de possíveis desigualdades pode ser totalmente compensada pela explicitação dos amplos benefícios compensatórios: pondera se não pode ser verdade "que a vivenda de um príncipe europeu nem sempre suplanta tanto a de um camponês trabalhador e frugal, como a vivenda do último suplanta as de muitos reis africanos, os senhores absolutos das vidas e liberdades de dez mil selvagens nus".[34] Contudo, é evidente Smith não imaginar dirigir-se à multidão de trabalhadores pobres em detalhada defesa do capitalismo, do modo como Marx dirigiu-se a eles em detalhada denúncia. Smith sugeriu abertamente essa noção de que algo como uma de suas "irregularidades" morais jazia em torno da raiz da ordem distributiva, mas foi em muito sobrepujada pelas vantagens correlativas para todos – e detestava os homens do "sistema" que seriam incapazes de compreender esse cálculo tão simples.

Smith não se referiu ao complexo da livre iniciativa como "capitalismo", mas como um "sistema de liberdade natural",[35] ou a condição em que "seria permitido que as coisas seguissem seu curso natural, em que haveria perfeita liberdade". A natureza significava, para Smith, o humanamente desimpedido ou desobstruído, e, de modo mais amplo, isso significa o que não se confunde com as intervenções inapropriadas da

30 *Ibid.*, I. VI., p. 48-49.
31 *Ibid.*, II. intro., p. 260. Também II. II. p. 271 etc.
32 *Ibid.*, I. XI., p. 145.
33 *Ibid.*, I. VI., p. 49.
34 *Ibid.*, I. I., p. 12. Também, Introduction and Plan of the Work, p. l viii.
35 *Ibid.*, IV. IX., p. 651; I. X., p. 99.

razão humana: deixar a natureza seguir seu curso, deixar os homens fazerem o que são instintivamente impulsionados a fazer, na medida em que isso for compatível com "a segurança de toda a sociedade".[36] É fácil conceber e admitir que o natural contrapõe-se ao artificial, humano ou obrigado a obedecer a um desígnio preconcebido. Assim, a liberdade está toda do lado da natureza, em oposição à coerção do lado da razão humana. Ao mesmo tempo, no entanto, nada no mundo é tão inflexível e, por conseguinte, tão restritivo quanto o necessário ditame da natureza surda e muda, enquanto a fonte da liberdade do homem reside em seu poder da razão, a origem de seus diversos artefatos.[37] A maneira como Smith enfrenta essa dificuldade é, na verdade, apoiar abertamente a liberdade da razão utilizada no serviço da liberdade mais vinculativa da natureza: o cálculo sob o comando da paixão. A doutrina de Smith é permeada pelas consequências do fato de que o elemento mais elevado na hierarquia, a natureza concebida como o livre motivo da paixão, é o símbolo da falta de liberdade do homem, como Kant viria a enfatizar de modo tão complexo.

É uma característica distintiva da doutrina de Smith e do capitalismo liberal como um todo não conceber a liberdade como tendo importância primordial porque é a condição para a existência de cada homem como um ser moral individual, a base para sua vontade autolegislada em ação ou para sua humanidade. Para Smith, a liberdade continuou a significar o que significara para Locke, para Aristóteles e para a longa tradição da filosofia política: a condição de homens sob governadores legítimos que respeitam as pessoas e os bens dos governados, tendo estes últimos de consentir, de alguma forma, com este esquema. Esta concepção de liberdade é essencialmente política e pertence ao libertarianismo de Locke, não de Rousseau. O projeto capitalista não é insuflado por uma busca por métodos para a libertação institucional das pulsões interiores de cada homem no interesse da vontade moral. É insuflado por uma busca por métodos para a libertação do instinto natural de autopreservação de todo homem, em prol da liberdade externa, politicamente inteligível, e da vida próspera e pacífica para a humanidade como um todo. Portanto, Smith não teve dificuldade em conceber o homem como livre, enquanto, ao mesmo tempo, escravizado à natureza e sujeito a formas de lei que garantem sua liberdade externa, mas dificilmente podem ter como objetivo ser a base de sua emancipação interna dessa mesma natureza.

Assim, Smith está livre para depositar sua confiança em uma sabedoria da natureza que se mostra até mesmo, ou em especial, na loucura e na injustiça dos homens: a higiene moral que produz uma multidão, na verdade, uma raça de autolegisladores, não era indispensável para o seu plano, nem era a vida política uma espécie de psicoterapia para produzir a emancipação subpolítica do homem. Smith resignava-se, portanto, a receber os benefícios da sociedade civil, muito embora devessem estes ser

---

36 *Ibid.*, II.II. p. 308.

37 Smith em geral justapõe "naturalmente" e "necessariamente," sendo este último empregado aparentemente como uma forma intensificada do primeiro. Cf., *e.g.*, *ibid.*, p. 8, 86, 357, 414, 421, 422, 591, 674, 723 e nota de rodapé, 754, 756.

mediados por certos males inquestionáveis, e estava preparado para fazê-lo indefinidamente se os benefícios fossem vastos e os males inevitáveis. A este respeito, antecipou os mecanismos da filosofia da história tal como viriam a emergir, mas não suas metas: o bem por meio do mal e a razão por meio da loucura, mas sem Campos Elísios na outra ponta do arco-íris.

É importante que percebamos de modo mais exato o que a doutrina de Smith tem em comum com a filosofia da história que viria a se desenvolver mais tarde. De início, existe sua crença em um "progresso natural das coisas em direção ao aperfeiçoamento" – estimulado pelo "esforço uniforme, constante e ininterrupto de cada homem para melhorar sua condição", melhorar sua condição sendo entendido no sentido "mais vulgar".[38] Smith apresenta como exemplo um relato do progresso da Europa desde a desordem medieval até a relativa regularidade dos tempos modernos. A antiga anarquia persistiu porque os grandes proprietários rurais tinham tropas de empregados que, na verdade, constituíam exércitos particulares. Nada poderia produzir ordem se não se dissolvessem esses exércitos. A base para a sua existência era o fato de que os nobres e aristocratas tinham abundantes rendimentos em bens e mercadorias dos quais, nas primitivas condições de comércio vigentes na época, não poderiam dispor por troca ou venda. Em consequência, eram obrigados a utilizá-los para alimentar uma multidão de homens que se tornavam seus dependentes e, inevitavelmente, seus soldados. O que causou a derrocada de todo o sistema foi a ampliação do comércio, o que permitiu aos magnatas converterem sua produção em dinheiro e, a partir daí, em luxos para seu deleite pessoal, em vez de na base militar de seu poder político.

> A revolução de maior importância para a felicidade do público foi, desta forma, provocada por duas ordens diferentes de pessoas, que não tinham a menor intenção de servir ao público. Satisfazer a mais infantil vaidade era o único motivo dos grandes proprietários. Os mercadores e artífices, muito menos ridículos, agiram meramente com vistas a seu próprio interesse, e em função de seu próprio princípio do mascate, de ganhar um *pêni*, sempre que possível obter um *pêni*. Nenhum deles tinha conhecimento ou previa a grande revolução que a insensatez de um e a indústria do outro estavam gradualmente ocasionando.[39]

Smith fala da ascendência da Igreja Romana do século X até o século XIII. Entende que foi sinalizada pelo poder temporal do clero, e este, por sua vez, sustentado pela influência do clero entre as multidões de homens. As camadas inferiores do povo vinculavam-se ao clero por laços de interesse; as multidões dependiam de uma caridade que era irrestritamente concedida porque, mais uma vez, o clero não tinha outros meios de descartar a enorme produção de suas terras. Quando surgiram tais meios, a constituição da Igreja Católica sofreu uma profunda alteração:

> Não tivesse essa constituição sido atacada por inimigo algum além dos débeis esforços da razão humana, teria durado para sempre. Porém esta imensa e bem construída tessitura,

38 *Ibid.*, II.II., p. 325-326.

39 *Ibid.*, II. IV., p. 391-392.

> que toda a sabedoria e virtude do homem jamais poderiam ter abalado, muito menos derrubado, foi, pelo curso natural das coisas, primeiro enfraquecida, e, depois, em parte, destruída. ...
> Os graduais aperfeiçoamentos das artes, das manufaturas e do comércio, as mesmas causas que destruíram o poder dos grandes barões, destruíram, da mesma maneira, na maior parte da Europa, todo o poder temporal do clero.[40]

Por meio desses mesmos instrumentos, toda a humanidade é unida, provavelmente em um movimento que a impulsiona para o alto, bem como para a frente. Smith considera as descobertas geográficas como de importância ímpar para a espécie: "A descoberta da América e de uma passagem para as Índias Orientais pelo Cabo da Boa Esperança são os dois maiores e mais importantes eventos registrados na história da humanidade." Assim, a comunicação e o comércio da espécie como um todo foram, em princípio, alcançados pela primeira vez na memória do homem e, com esse notável evento, surgiu a ocasião suprema para permitir que toda a humanidade reciprocamente "mitigasse as necessidades uns dos outros, aumentasse os prazeres uns dos outros e encorajasse a indústria uns dos outros".[41]

Smith acreditava que, em grande medida, a natureza fala para a história na linguagem da economia, e que o amplo curso da história assim traçado vai, provavelmente, em direção a uma vida mais fácil, mais culta, mais racional e segura para a humanidade em geral. Ao mesmo tempo, Smith imaginou que o avanço da civilização era sincronizado com a geração de uma enorme multidão industrial, privada de quase todas as admiráveis qualidades humanas. A civilização não é um bem sem ressalvas ou, em termos mais precisos, é obtida a certo preço. Este famoso tema, do qual Rousseau tratou com virtuosismo, foi desenvolvido por Smith com preocupação, mas sem agitação. Propôs um paliativo para o mal por meio de um amplo sistema de ensino básico praticamente gratuito para as massas fortalecido por uma quantidade inédita de seitas religiosas (chegando a três mil), cada uma necessariamente tão pequena que cada um de seus membros seria visível para a vigilância de seus companheiros de culto. Todos manteriam vigília sobre a moral uns dos outros que, longe de estar em perigo de esmorecer por falta de interesse, demandaria ela própria a moderação por febrífugos: cursos educativos em ciências e filosofia e espetáculos artísticos como o teatro.[42] Smith recomenda, repetidas vezes, a mais enérgica atenção do governo para com o estado intelectual e moral de grande parte da humanidade industrial não só por filantropia, mas por óbvias razões de Estado.

Nossa tese, com um resumo da qual encerramos agora, é esta: pouco tempo após a conclusão da obra de Locke, homens inteligentes começaram a refletir sobre o que

---

40 *Ibid.*, V. I. iii. 3., p. 755.
41 *Ibid.*, III. VII. iii., p. 590; também IV. I., p. 416.
42 *Ibid.*, V. I. iii. 2., p. 736-738; V. I. iii. 3., p. 747-748.

seria hoje chamado de as "implicações morais" de sua doutrina e a expandi-las.[43] Foi mostrado anteriormente, no capítulo sobre Locke, o ponto até onde teria ele atenuado os ensinamentos de Hobbes acerca da ferocidade natural do homem e, assim, apontado a filosofia política na direção da economia. Porém, os principais ensinamentos da moderna escola do direito natural não foram prejudicados por isso: de modo unívoco, a natureza continuou a significar preservação, com direitos que apoiam tudo que é relativo a isso. Ora, isto passou a ser considerado insuficiente e se acreditava que a redução do homem a suas afeições sugeria que este é afetado não somente em si mesmo, mas em sua espécie. Talvez não se tenha dado crédito suficiente a Locke pela relevante atenuação mencionada antes, que vai nessa direção, mas, seja como for, o tema foi enfatizado por Smith (mais ou menos na época do *Segundo discurso* de Rousseau). A redução da vida humana a seus alicerces emocionais foi ampliada até se tornar a base dos deveres, bem como dos direitos. Não se pode negar que foi de modo consciente que se fizeram esses direitos revolverem em torno da preservação da espécie; tampouco se pode negar que deveres são diferentes de direitos e, de alguma forma, os dois exigem uma reconciliação entre si. Durante esta conciliação dos deveres da virtude moral com os direitos da natureza, quer dizer, preservação, Smith recorreu à tensão entre a natureza e a ordem moral dela derivada, deixando a reconciliação inevitavelmente imperfeita. A partir desta semente, germinaram os ensinamentos quanto à imperfeição moral da ordem natural ou a melhor ordem da sociedade – a sociedade civil livre, próspera e tolerante. Assim, em sua autocompreensão, o capitalismo antecipou a principal crítica pós-capitalista ao capitalismo: a sociedade civil é uma solução falha para problema humano.

Nosso segundo ponto, inseparável do primeiro, é que a autocompreensão do capitalismo também antecipou uma proporção surpreendente de que viria a ser proposto no século XIX como a alternativa para o capitalismo. Tentamos mostrar como o capitalismo direcionava-se para a construção de uma humanidade universal, tanto como o fundamento do dever (o espectador universal) e como o beneficiário final do progresso econômico – desta forma, como a melhor sociedade possível. O motor desse progresso foram os ignóbeis desejos e esforços do homem, canalizados através das instituições econômicas de produção e distribuição que, vez por outra, se abrem para ele. Uma expectativa de bem através do mal, de razão através da insensatez, progresso, uma crença na tendência dos interesses da humanidade em suplantarem os da sociedade política particular, na preponderância da influência econômica sobre os assuntos humanos, no primado do trabalho no processo de produção, na preocupação da sociedade civil com a defesa da propriedade, isto e muito mais que o marxismo iria proclamar estava

43 Deve-se chamar a atenção do leitor para a obra de Bernard Mandeville (*c.* 1670-1733), cuja *The Fable of the Bees* (1714) [A fábula das abelhas] tinha como subtítulo "Private Vices, Public Benefits" [Vicios privados, benefícios públicos]. Campeavam as polêmicas em torno dele, e Smith acrescentou sua reprimenda ao lidar com ele no capítulo "Of Licentious Systems" [Sobre os sistemas licenciosos] (*Theory of Moral Sentiments*, VII. II iv), ao mesmo tempo que admitia que Mandeville não estava incorreto em todos os aspectos.

presente nas doutrinas do capitalismo em certa medida e de um modo ou de outro, tal como foi nosso objetivo demonstrar. Elucida-se, de maneira curiosa, a teoria de Marx de que o capitalismo contém a semente de sua própria negação. Pode-se dizer, talvez, que, de acordo com sua própria autocompreensão, os fundamentos do capitalismo coincidem, em um grau extraordinário, com o canteiro semeado para sua própria negação; porém a própria semente é algo alheio, ou seja, a filosofia da história, algo que foi gerado não pelo funcionamento de quaisquer instituições econômicas, mas por um ato de especulação humana.

Talvez Smith deva ser culpado por não ter extraído uma metafísica dessa "sabedoria da natureza" que acreditava orientar o processo humano e à qual tantas vezes recorre, uma metafísica que daria historicidade ao processo de encerramento de toda a carreira humana. Talvez devesse ter percebido a força de uma metáfora como a "sabedoria" da natureza e passar a postular sabedorias ainda mais elevadas pelas quais as próprias leis da natureza podem ser controladas. Entretanto, nunca chegou a esse ponto, pois não questionou a crença de que existe um horizonte imutável dentro do qual ocorrem todas as mudanças, esse horizonte ou estrutura sendo a Natureza.

A filosofia da história será tema de capítulos posteriores. Pelo presente, podemos observar que, quando os ensinamentos de Rousseau acerca da maleabilidade da natureza humana receberam o seu devido cultivo e ampliação, demonstraram ser o pouco fermento que faz crescer toda a massa. Os paradoxos e as irregularidades que o capitalismo liberal estava disposto a tolerar devido à sua origem na natureza do homem não poderiam ser tolerados pelo século XIX, uma vez que este já não via a necessidade de tolerá-las. A natureza que dá origem a inconveniências deve afastar-se, e se submeter a ser suplantada pela lei da mudança de natureza, isto é, a História. É essa fissura, estreita, mas abismal, que divide o capitalismo do comunismo.

Leituras

A. Smith, Adam. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Book I, chaps i-x; xi, intro. e conc.; book V, chap. i.

B. Smith, Adam. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Book III; book IV, chaps i, ii, vii.

THE FEDERALIST [*O Federalista*][1]

1787-1788

Imediatamente após a convenção federal de 1787, Alexander Hamilton dedicou-se à difícil tarefa de assegurar que Nova York ratificasse a Constituição proposta. Como parte de sua estratégia, planejou uma série de ensaios curtos para expor as virtudes do documento. Hamilton obteve a colaboração de John Jay e, ironicamente, só após vários outros declinarem seu convite, de James Madison também. *The Federalist* [O Federalista] foi publicado em série, em grupos de dois e quatro ensaios, na imprensa da cidade de Nova York. Os ensaios pretendiam influenciar a eleição de delegados para a convenção estadual de ratificação e, uma vez que, para esta eleição, foi adotado o sufrágio masculino universal, os ensaios eram, portanto, endereçados "ao Povo do Estado de Nova York". Porém, *O Federalista* era destinado ainda a instruir e inspirar os delegados favoráveis e a persuadir ou acalmar os delegados desfavoráveis à convenção. Para tanto, mesmo antes da conclusão da publicação seriada na imprensa, os ensaios foram publicados como livro, que foi distribuído aos principais defensores da Constituição em todo o país. Assim, *O Federalista* dirigia-se, ao mesmo tempo, ao mais amplo eleitorado e aos homens capazes e educados que de fato iriam determinar o destino da Constituição. Parece evidente que seus autores também miravam além da presente batalha e escreveram com vistas a influenciar as gerações futuras ao fazer de sua obra o comentário mais abalizado sobre o significado da Constituição. Apesar de *O Federalista* ser uma obra política de alcance mais imediato, ou seja, um trabalho de propaganda política, cala fundo também com os homens pensantes da época e de agora, pois tem como meta a solidez de seus argumentos.

Complica-se ainda mais a leitura de *O Federalista* pelo fato de ter sido escrito por dois homens (pode-se descartar aqui a pequena contribuição de Jay) cujas opiniões individuais e carreiras subsequentes divergiram de forma radical.[2] Este fato encorajou muitos leitores a identificar na obra inconsistências fundamentais onde estas não

---

1 Alexander Hamilton (1757[5?]-1804); James Madison (1751-1836); John Jay (1745-1829).

2 Há muito é controversa a autoria dos 85 artigos. De acordo com a convincente atribuição de Douglass Adair, Hamilton escreveu 51 artigos (1, 6-9, 11-13, 15-17, 21-36, 59-61, 65-85), Madison, 29 (10, 14, 18-20, 37-58, 62-63), e Jay, 5 (2-5, 64).

existem, na suposição de que uma obra escrita em conjunto por Hamilton e Madison seria necessariamente contraditória. Tal como a crença de que *O Federalista* seria apenas uma obra propagandística, a crença de ser uma obra inconsistente de autores incompatíveis desvalorizou *O Federalista* como um trabalho teórico. *O Federalista*, no entanto, apresenta-se como a obra de um certo Públio, o qual afirma fornecer uma descrição consistente, abrangente e verdadeira da Constituição e do regime que foi concebida para produzir. Como será visto, Públio cumpre o que promete.

Além do fato de que Hamilton e Madison possuíam a motivação e a capacidade para produzir um Públio de impressionante consistência, *O Federalista* conta com um personagem literário que lhes possibilitou concordarem com bastante facilidade a respeito de grande parte do que precisava ser dito. *O Federalista* trata sobretudo de questões de fato. Apesar de suas diferenças, Hamilton e Madison estavam de acordo quanto ao que fizera a convenção e que tipo de país disso resultaria. Da mesma forma, era-lhes fácil concordar a respeito de como fazer a Constituição parecer mais atraente ou menos nociva para aqueles que pretendiam convencer. *O Federalista* é um comentário e uma súplica em prol da Constituição. Desta forma, seus autores não estavam, em princípio, obrigados a lidar com o assunto mais controverso, ou seja, o padrão pelo qual eles próprios avaliavam a Constituição como boa. Naturalmente, isto não significa que Públio seja superficial ou que diga somente o que seus leitores desejam ler. Na verdade, Hamilton e Madison vão muito longe, como Públio, ao sugerir a fundamentação teórica sobre a qual deve erguer-se uma sábia aceitação da Constituição. É isto o que faz de *O Federalista* uma obra esclarecedora. Porém, o caráter literário de *O Federalista* não os obrigava a avançar tanto na discussão que os forçasse a desnudar suas diferenças mais relevantes. Infelizmente, o que ajuda a explicar a consistência de Públio também explica por que *O Federalista* não atinge o nível das grandes obras em que as questões teóricas são levadas a suas devidas conclusões, ou seja, seu alcance mais profundo.

Uma última observação sobre Públio logo conduz aos ensinamentos de *O Federalista*. Sabemos que Hamilton levava a sério seus pseudônimos, pois tinham a finalidade de revelar a natureza de seus argumentos.[3] Pouco antes do aparecimento de Públio, fora iniciada uma série de ensaios em apoio à Constituição escritos sob o pseudônimo de "César". É frequente pensar-se que Hamilton era também César, mas as atuais pesquisas demonstram ser isso pouco provável. Seja como for, os dois primeiros ensaios de César foram muito mal recebidos e a série foi abandonada por seu autor. A escolha de "Públio" é especialmente reveladora quando comparada aos malfadados ensaios de César, quer estes últimos tenham sido escritos por Hamilton ou não. Públio, como sabia o leitor instruído, era o Públio Valério Publícola descrito em Plutarco. Públio, tal como César, era um "homem forte", mas havia entre eles uma enorme diferença: César destruiu uma república, enquanto Públio salvou uma república. Ao contrário

---

3 Ver o excelente ensaio de Douglass Adair, "A Note on Certain of Hamilton's Pseudonyms" [Nota sobre alguns dos pseudônimos de Hamilton], *William and Mary Quarterly*, third series, XII (abril, 1955).

de César, Públio deu sua contribuição para a república de um modo compatível com a sobrevivência desta. Trouxe em seu socorro qualidades que a própria república não é capaz de fornecer, mas a deixa essencialmente intacta após sua contribuição. Não importa quem tenha sido seu autor, os ensaios de César estavam destinados ao fracasso. Na verdade, a Constituição não era cesarista, e o público a ser persuadido era, naquele momento, profundamente hostil a um apelo cesarista. O caráter de Públio, pelo contrário, era perfeitamente adequado à situação e caracterizava com exatidão os argumentos de *O Federalista*. Públio, possuidor de uma capacidade e conhecimentos que o próprio povo não é capaz de fornecer, traz ao povo a constituição que preservará, ou melhor, instituirá com segurança a república.

No primeiro ensaio, Públio apresenta a organização da obra.

> [1] *A utilidade da UNIÃO para a vossa prosperidade política* – [2] - *A insuficiência da atual Confederação para preservar esta União* – [3] *A necessidade de um governo pelo menos com vigor similar ao do proposto para atingir tal objetivo* – [4] *A conformidade da Constituição proposta com os verdadeiros princípios do governo republicano* – [5] *Sua analogia com a Constituição de vosso próprio Estado* – e finalmente – [6] *A segurança adicional que sua adoção propiciará à preservação desta forma de governo, à liberdade e à propriedade.*[4]

Públio acha, então, necessário explicar a ordem de sua obra. "Talvez se acredite supérfluo oferecer argumentos para provar a utilidade da UNIÃO", afirma, já que se acredita que "não possui adversários". Públio justifica o seu tema de abertura com base no fato de que, na verdade, existem adversários secretos. Entretanto, além desta justificação peculiar, é possível enxergar outros motivos de Públio para a organização de sua obra. Em particular, está claro o motivo por que principia com a utilidade da união. Por um lado, começa com o pé direito por iniciá-la com um assunto que goza da concordância de quase todos os seus leitores. Além disso, uma declaração adequada e integral acerca dos fins, como é sempre o caso de uma declaração completa dos fins, termina por conter as mais claras implicações do que deve ser feito para atingir esse fim. Portanto, no momento em que Públio termina de descrever o valor da união, terminou, também, de apresentar todos os seus argumentos principais acerca de questões debatidas no amistoso contexto dos fins indiscutíveis. Quando explanados de forma correta, é palpável a inconsistência dos fins da união com a "imbecilidade" (isto é, a fraqueza) da Confederação, os quais exigem um governo "vigoroso". Públio quer extrair uma "concordância geral para a proposição abstrata"[5] de que a união é boa e a Confederação, inadequada, aquiescência esta que é necessária para sustentar a União. Públio é capaz de converter a "concordância geral" em consentimento inteligente e detalhado ao instruir seus leitores sobre o que está logicamente implícito em seu vago compromisso para com a União. Desta forma, os três primeiros ramos da obra de Públio argumentam assim:

4 *The Federalist*, ed. Henry Cabot Lodge, introduction by Edward Mead Earle (New York: Modern Library, 1941) 1, p. 6 (itálicos no original).

5 *Federalist* 15, p. 89.

desejar a união é, necessariamente, desprezar a presente Confederação e dar boas-vindas ao vigoroso governo de que a união necessita. Resta apenas demonstrar que a união, sob este vigoroso governo, a Constituição proposta, é satisfatoriamente republicana. Por conseguinte, Públio precisa ensinar uma maneira republicana mais completa do que até então se pensou ser possível para que se desfrute a "utilidade da união".

Como se verá, esta constitui, ao mesmo tempo, a tarefa política mais difícil de Públio, bem como seus ensinamentos teóricos mais importantes. Um exame mais atento da organização da obra revela sua importância. Na verdade, a obra se divide entre os seis "ramos em investigação", da seguinte forma: (1) "a utilidade da União" – 14 ensaios; (2) "a insuficiência do Confederação" – 8 ensaios; (3) a necessidade de governo vigoroso – 14 ensaios; (4) o republicanismo da Constituição – 48 ensaios; (5) e (6) – 1 ensaio. Ao chegar ao último ensaio, Públio afirma ter "tão plenamente antecipado e esgotado" os dois últimos ramos que apenas reúne os argumentos apropriados e conclui a obra. Portanto, na verdade, o livro é dividido em quatro "subtítulos". Mas a organização pode ser explicada de forma ainda mais simples. Como foi visto, os três primeiros subtítulos tratam de um tema, a questão política imediata do que deve ser feito a respeito da união – mostrando por que é boa, o que é inadequado nos Artigos da Confederação e que tipo de governo será adequado para a meta da união. A Constituição proposta sendo adequada para esses fins, tudo o que resta é mostrar que esta Constituição está em conformidade com os verdadeiros princípios do governo republicano. E esta é a tarefa do quarto e, de longe, o maior ramo da investigação. Assim, a organização dos ensaios, exposta em sua forma mais simples, é: união e republicanismo. A organização dos ensaios transmite perfeitamente os ensinamentos de *O Federalista*: um novo e verdadeiro republicanismo que envolve de modo crucial uma nova visão do problema da união.[6]

Os americanos já viviam sob governos republicanos e sob uma união confederada destas repúblicas; mas, na opinião de *O Federalista*, o princípio dessas repúblicas e sua união confederada eram velhos e falsos. A Confederação, portanto, estava necessariamente naufragando e as repúblicas individuais tendiam para "doenças mortais que, por toda parte, fizeram perecer governos populares".[7] A Constituição contém o novo e verdadeiro princípio da união republicana que resgatará o governo republicano na América. A orgulhosa conclusão do famoso décimo ensaio resume esse ensinamento: "Assim, dispomos, no âmbito e na estrutura adequada da União, de um remédio republicano para as doenças mais incidentes sobre um governo republicano." (grifo nosso)

O Federalista é notável pela conjunção que obtém entre uma discussão das questões mais urgentes da política e de questões teóricas. Isso é mais evidente no tratamento da união republicana. A correta organização da união era o principal problema político do

---

6 A organização dos ensaios é revelada com perfeição no *Federalist* 39, que defende a Constituição com dois princípios fundamentais, de que é suficientemente republicana e suficientemente federal. É isso que, neste ensaio, associa as duas principais divisões do livro e, em certo sentido, constitui seu ensaio central, a questão é aparada até chegar à sua essência: a união e o republicanismo.

7 *Federalist* 10, p. 53-54.

dia; no entanto, o que *O Federalista* tem a dizer a respeito desta questão prática baseia-se em seus mais novos e relevantes ensinamentos teóricos. A oposição à Constituição também repousava sobre uma visão teórica. De fato, uma das mais marcantes características do debate sobre a Constituição era a extraordinária intrusão de considerações teóricas na resolução da questão prática. O grande ataque sobre a Constituição era a acusação de ser antirrepublicana a nova união. Determinadas características da Constituição eram consideradas especificamente antirrepublicanas, mas a principal investida da oposição resultava do argumento mais geral de que só os governos estaduais, não um enorme governo central, poderia ser efetivamente livre e republicano. Esta opinião decorria de uma crença amplamente difundida, popularizada por meio da forma como se entendida por Montesquieu, de que somente países pequenos podem desfrutar do governo republicano. O raciocínio que *O Federalista* empregava em contrapartida era o que se segue.

Necessariamente, os países grandes caem no despotismo. Por um lado, precisam do governo despótico como mera consequência de suas grandes dimensões; em suas subdivisões, a autoridade política entra em colapso sem um governo mais forte do que permite a forma republicana. Além disso, países grandes, geralmente ricos e populosos, são belicosos ou vêm a sê-lo por conta de vizinhos invejosos; a realização das guerras inexoravelmente alimenta o governo despótico. E mesmo se os países grandes tentassem ser republicanos, não teriam sucesso. Para preservar seu governo, o povo deve ser patriota, vigilante e informado. Isso exige que o povo dê cuidadosa atenção às questões públicas, e que os assuntos do país estejam em uma escala compatível com a compreensão popular. Porém, nos países grandes, o povo fica confuso e se torna apático devido à complexidade dos assuntos públicos, e, enfim, absorvem-se em seus interesses pessoais. Finalmente, mesmo os cidadãos alertas de uma grande república precisam permitir que, de fato, alguns poucos homens conduzam os negócios públicos; afastados das localidades e dotados de instrumentos de coerção, seria inevitável que os representantes de confiança subjugassem o governo republicano às suas próprias paixões e interesses. Tal era a visão tradicional e inabalável da necessidade de que as repúblicas fossem pequenas. Decorria daí que essas pequenas repúblicas só poderiam combinar-se para objetivos limitados em confederações que respeitassem o primado dos estados membros. No entanto, seus oponentes entendiam a Constituição não como uma confederação propriamente, mas como algo "calculado, em última análise, para fazer dos estados um governo consolidado", ou seja, uma grande república; por conseguinte, a Constituição era necessariamente antirrepublicana. Ou seja, a Constituição era denunciada como algo fundamentado em uma visão nova e falsa da união republicana.

Assim, é compreensível que *O Federalista* peça a seus leitores que "não deem ouvidos à voz que, com *petulância*, lhes diz que a forma de governo recomendada para a sua adoção é uma novidade no mundo político; que nunca teve ainda lugar nas teorias dos mais impetuosos especuladores; que precipitadamente ousa fazer o que é impossível realizar".[8]

8 *Federalist* 14, p. 84.

Enquanto os leitores *são* convidados a não dar ouvidos, *O Federalista* não nega a acusação de novidade; pelo contrário, exalta a novidade como "a glória dos povos da América".

> Felizmente para a América, cremos que para toda a raça humana, [os líderes da revolução não temeram afastar-se de velhas formas, mas, ao contrário] seguiram um novo e mais nobre curso. Realizaram uma revolução sem paralelo nos anais da sociedade humana. Criaram tecidos de governo que não têm modelo na face do globo. Elaboraram o projeto de uma grande Confederação que cabe aos seus sucessores aperfeiçoar e perpetuar.[9]

Contudo, somos informados de imediato, devem-se esperar algumas falhas nessas realizações. Ocorre que "mais erraram na estrutura da União". Contudo, isso era esperado, porque "foi este o trabalho mais difícil de realizar" (grifo nosso). A correta união republicana, portanto, é tarefa mais difícil de realizar do que uma revolução sem paralelo e que a criação de governos estaduais sem modelo prévio. Porém, a Constituição realizará esta tarefa tão árdua. Cumprirá e, portanto, salvará "o novo e mais nobre" modo de vida que a América inaugurou para o mundo. Esta "União mais perfeita" repousa sobre um republicanismo novo e verdadeiro, que é tarefa de Públio explanar.

Públio coloca sua reivindicação mais importante na conclusão do famoso décimo ensaio: apresenta "um remédio republicano para as doenças mais incidentes sobre um governo republicano". Mais uma vez, Públio elogia Thomas Jefferson por exibir igualmente "um fervoroso apego ao governo republicano e uma visão esclarecida das perigosas propensões contra as quais deveria guardar-se".[10] Assim, Públio declara ser um partidário incondicional, porém sereno, do republicanismo. Contudo, a palavra "republicano" não nos diz o suficiente sobre o tipo de regime que Públio advoga. Isto é, suscita imediatamente a pergunta: que tipo de república? Como pode a república de Públio encaixar-se na tradicional distinção dos três tipos de governo, por um, poucos ou muitos? A resposta é óbvia: Públio defende uma república democrática. Na verdade, o que é digno de nota é a intensidade que Públio atribui à palavra "república", nos trechos chave, um conteúdo exclusivamente democrático. Por exemplo, "o princípio republicano... habilita o partido majoritário a derrotar, através de votação regular, os projetos inconvenientes [de uma facção minoritária]". E esta deve ser uma maioria "derivada do grande corpo da sociedade, não de uma proporção insignificante, ou uma classe favorecida da mesma".[11] Embora seja verdade que a palavra "república"

9 *Ibid.*, p. 85.

10 *Federalist* 49, p. 327.

11 *Federalist* 10, p. 57. *Federalist* 39, p. 244. Ver também *Federalist* 52, p. 341-342: "A definição do direito ao sufrágio é reputada, com toda justiça, como um artigo fundamental do governo republicano." Deverá "ser a mesma em relação aos eleitores do ramo mais numeroso das legislaturas estaduais". "Não se pode temer que o povo dos Estados alterarão esta parte de suas constituições de tal modo que venham a restringir os direitos assegurados a eles pela Constituição federal." O sufrágio nacional é feito tão democrático quanto o tão democrático sufrágio nos Estados, e não há possibilidade de que o sufrágio se torne menos popular.

sempre significou a ausência da monarquia e implicou a relevância de todo o corpo dos cidadãos, não implicava o sufrágio masculino universal ou quase universal: o uso anterior da palavra sempre distinguiu entre repúblicas aristocráticas ou oligárquicas e repúblicas democráticas. Porém, a ideia exclusivamente democrática de Públio acerca do republicanismo obriga-o a negar a aplicação explícita da denominação "república" a todos os regimes aristocráticos e oligárquicos outrora assim chamados.[12] Em suma, na medida em que aceita a antiga tríplice distinção entre os regimes, *O Federalista* trata seu regime republicano como pertencente ao modo irretorquivelmente democrático de governar. Por mais que o regime que propõe se afaste da natureza de uma "democracia pura", *O Federalista* enfática e corretamente nega que esse afastamento retire a constituição da classe dos governos democráticos e a coloque na classe dos governos monárquicos ou aristocráticos.

O novo e verdadeiro republicanismo de Públio constitui, portanto, um ensinamento novo e verdadeiramente democrático. Por muitos motivos, que não podem ser discutidos aqui, tem sido obscurecido o caráter democrático de *O Federalista* e da Constituição que divulgou. Desta forma, perde-se o que há de mais importante em *O Federalista*. É necessário e conveniente, no entanto, examinar um argumento muitas vezes utilizado em apoio à visão de que a Constituição de Públio não estabeleceu um regime democrático. Em um famoso trecho do décimo ensaio, acredita-se ter sido o próprio Públio radical ao distinguir entre as repúblicas e as democracias e, por conseguinte, ter ele mesmo retirado a Constituição da classe democrática. Não é muito exata esta conclusão. Públio distingue uma república de "uma democracia *pura*",[13] o que é algo muito diverso. Ao dizer uma "democracia pura", afirma Públio referir-se a "uma sociedade que congrega um pequeno número de cidadãos que se reúnem e administram o governo pessoalmente". Da forma como Públio compara as duas, uma república "diverge de uma democracia pura" apenas na medida em que é "um governo no qual tem vigência o esquema de representação". Esta e somente esta é a única distinção que faz Públio. O sinônimo perfeito para o uso de Públio da palavra "república" é, portanto, a democracia representativa. O princípio da representação, no entanto, introduz uma impureza na forma republicana, do ponto de vista da democracia pura. Contudo, isso não significa que as repúblicas se oponham às democracias quanto a sua espécie; ao contrário, por assim dizer, as repúblicas são democracias "impuras".

Sobre a questão crucial sobre onde se aloja a soberania, ou seja, com os muitos, tanto as repúblicas como as democracias puras pertencem a uma classe mais abrangente. A aparente dificuldade levantada pela distinção entre repúblicas e democracias puras feitas por *O Federalista* é resolvida quando percebemos que esta classe maior ou gênero é o que Públio denomina governo popular. E, com governo popular, Públio refere-se ao que se entende hoje pelo termo "democracia". Ou seja, Públio entende que o governo popular inclui todas as formas de governo por muitos, distintas das várias

---

12 *Federalist* 39, p. 243.

13 *Federalist* 10, p. 58 (grifo nosso).

formas de governo por poucos ou por um. Podemos procurar ajuda para compreender Públio em Madison e Hamilton individualmente. A respeito da questão crucial do lócus da autoridade política, tanto Públio como Madison e Hamilton referem-se a república, democracia e governo popular alternadamente. No décimo ensaio, Públio fala, de forma idêntica, sobre um remédio republicano para a doença da facção, e um remédio que "preservará o espírito e a forma de governo popular". Em 6 de junho, na convenção federal, Madison discutiu esse mesmo remédio como "a única defesa contra os inconvenientes da democracia consistente com a forma democrática de governo". Hamilton chamou a república criada pela Constituição de uma "democracia representativa".[14] Assim sendo, deve-se entender que Públio pretendia, na frase bem torneada de G. L. Pierson aplicada a Tocqueville, "fazer a democracia segura para o mundo". É desta forma que deve ser entendida a maior reivindicação de Públio. Salvar o governo popular de suas "doenças mortais" e, ao mesmo tempo, preservar tanto "o espírito quanto a forma de governo popular é... o grande objetivo... [de] nossas investigações". Públio alega resgatar "esta forma de governo... do opróbrio em que há tanto tempo labuta" e, portanto, recomendá-la "à estima e à adoção da humanidade".[15]

O precedente não se destina, no entanto, a desvalorizar a importância da distinção de Públio entre república e democracia pura. Pelo contrário, a propriedade peculiar de uma república, que é uma democracia representativa, é o fundamento dos ensinamentos de *O Federalista*; "promete a cura pela qual estamos procurando".[16] Mas o caráter democrático do republicanismo de *O Federalista* deve ser enfatizado a fim de se apreender sua tese central. Públio alega curar os males até então incuráveis do governo popular, enquanto se mantém perfeitamente coerente com o princípio do governo popular, isto é, alojando a soberania com os muitos.

Públio auxilia-nos a identificar o que há de novo em seus ensinamentos. No décimo quarto ensaio, que dá seguimento a seu ataque ao "equívoco que limita governo republicano a um pequeno distrito,"[17] Públio explica por que os homens, por tanto tempo, cometeram tal erro. O que Públio agora sabe acerca do republicanismo estava, até então, vedado aos homens tanto pelos exemplos antigos como pelos modernos. As possibilidades latentes na forma republicana popular encontravam-se veladas porque "a maioria dos governos populares da Antiguidade eram da espécie democrática". Enquanto,

> na Europa moderna, à qual devemos o grande princípio da representação, não se encontra qualquer exemplo de um governo totalmente popular, e baseado, ao mesmo tempo, totalmente nesse princípio. Se a Europa tem o mérito de ter descoberto esse grande poder mecânico no governo, pela simples ação do qual pode-se congregar a vontade do maior corpo político, e sua força dirigida a qualquer objeto que o bem público exige, a América

---

14 Alexander Hamilton, *Writings*, ed. Henry Cabot Lodge (12 v.; New York: Putnam, 1904), II, 92 (itálicos no original).

15 *Federalist* 10, p. 58.

16 *Ibid*, p. 59.

17 *Federalist* 14, p. 80.

> pode reivindicar o mérito de fazer da descoberta a base de repúblicas não mistas e extensas. Deve-se apenas lamentar que nenhum de seus cidadãos deveria desejar privá-la do mérito adicional de exibir sua plena eficácia no estabelecimento do sistema abrangente ora sob sua avaliação.[18]

Muitos foram os governos totalmente populares que tiveram os antigos, contudo, na maior parte, eram estes da espécie democrática pura, isto é, do tipo direto, não do tipo representativo. Os europeus possuem governos em parte ou totalmente representativos, mas nenhum ao mesmo tempo totalmente representativo e totalmente do tipo popular. Coube à América inovar na combinação: governos totalmente populares e totalmente baseados no princípio da representação. A palavra "não mista" deve ser lida com toda a força de sua expressão. Os estados americanos não eram regimes mistos; como estados totalmente populares, não contavam com uma significativa mistura de elementos aristocráticos ou monárquicos. E não eram pequenas repúblicas no sentido tradicional do termo; pois já eram repúblicas abrangentes. Tudo que é necessário, conclui Públio, é demonstrar a "eficácia plena" do princípio representativo na república não mista e na república ainda mais abrangente proposta pela Constituição. No entanto, é enganoso o brando discurso de Públio; como vimos, o que ainda resta a ser feito é "a tarefa mais difícil de realizar".

Compreende-se que Públio trate com delicadeza o orgulho e o carinho de seus leitores para com seus governos estaduais. Os governos estaduais são bons, parece afirmar, e a Constituição será ainda melhor. Assegura-nos de que "os valiosos aperfeiçoamentos introduzidos pelas constituições americanas nos modelos populares, tanto antigos como modernos, não poderão certamente ser apreciados em demasia".[19] Esta frase pode ser lida de duas maneiras, é incerta a quantidade de elogios que propõe. Como, de fato, avalia Públio os "valiosos aperfeiçoamentos" no governo estadual? Os governos estaduais, apesar de todo o seu aperfeiçoamento, fracassam inteiramente na resolução do problema das facções que é o problema do governo popular. Os governos estaduais naufragarão contra esta rocha tal como naufragaram todas as democracias anteriores. Soçobrarão porque não possuem um "número de cidadãos e extensão territorial" suficientes. São "repúblicas abrangentes", mas não são suficientemente grandes.

Os governos populares da Antiguidade obscureceram as possibilidades latentes no republicanismo, informam-nos, porque faltava à "maioria" deles o princípio representativo. Entretanto, faltava algo mais na Antiguidade. Assim sendo, Públio volta a esta mesma pergunta muitos ensaios adiante. Agora, avisa "que a posição acerca da ignorância dos governos da Antiguidade sobre o tema da representação não é, de forma alguma, verdadeira exatamente na amplitude que em geral lhe é conferida".[20] Públio fornece agora uma lista considerável de instituições representativas da Antiguidade. De fato, nenhuma das antigas repúblicas baseava-se inteiramente no princípio representativo tal como o

18 *Ibid.*, p. 81 (itálicos nossos).

19 *Federalist* 10, p. 54.

20 *Federalist* 63, p. 412.

fazem os estados americanos. O que era um defeito. Era, porém, um defeito trivial; sofriam eles de um mal muito pior. "Não se pode crer que qualquer forma de governo representativo poderia ter tido sucesso dentro dos estreitos limites ocupados pelas democracias da Grécia."[21] A utilidade do princípio representativo, portanto, que oferece "a cura pela qual buscamos", depende inteiramente do tamanho do país. Mesmo os estados americanos, relativamente grandes, não serão suficientes; só uma união da magnitude e natureza previstas pela Constituição resolverão o problema do governo popular.

"Os amigos iluminados da liberdade" teriam de abandonar a causa do governo republicano como "indefensável" se não tivesse sido encontrada esta nova solução. A solução reside na "ciência da política", que, "como a maioria das outras ciências, tem tido grande melhora. É agora bem compreendida a eficácia de vários princípios que eram de todo desconhecidos, ou imperfeitamente conhecidos pelos antigos".

> A distribuição regular do poder em departamentos distintos; a introdução de freios e contrapesos legislativos; a instituição de tribunais compostos de juízes que mantêm seus cargos em bom comportamento; a representação do povo na legislatura pelos deputados eleitos pelo próprio povo; trata-se de descobertas totalmente novas, ou fizeram seu principal progresso em direção à perfeição nos tempos modernos. São os meios, e meios poderosos, pelos quais podem ser mantidas as excelências do governo republicano e as suas imperfeições diminuídas ou evitadas. A este catálogo de circunstâncias que tendem à melhoria dos sistemas populares de governo civil, arrisco, por mais novo que possa parecer a alguns, acrescentar mais um, com um princípio que foi feito a base de uma objeção para a nova Constituição, quero dizer o ALARGAMENTO da ÓRBITA dentro da qual tais sistemas devem revolver, quer no que respeita às dimensões de um único Estado, ou à consolidação de vários pequenos Estados em uma grande Confederação.[22]

Públio é, assim, o porta-voz da nova "ciência da política", cujos mestres anteriores não menciona, tendo feito, ele mesmo, um importante acréscimo para a ciência, ou seja, a possibilidade de uma república muito grande. Além disso, tudo nessa moderna ciência da política é visto agora sob uma ótica democrática; se os antigos mestres da nova ciência só tendiam em uma direção democrática, ou sugeriram regimes só em parte democráticos, Públio toma a nova ciência da política e a amplia e a usa para o aperfeiçoamento de um sistema de governo civil "totalmente popular". Por fim, através de Públio, chegou o momento para a nova ciência deixar de ser apenas um ensinamento e se tornar uma grande realidade política.

Públio concebe o problema do governo popular representativo como sendo tríplice. Primeiro, existe a possibilidade de que o povo perca o controle de seu governo, de que os governantes representativos subvertam o regime. Segundo, há a possibilidade de que as maiorias populares, por intermédio de representantes submissos, governem de modo opressivo. Terceiro, existe a possibilidade de que as maiorias, por intermédio de representantes submissos, não governe de modo opressivo, mas de modo insensato, deixando de fazer o necessário para manter a força e a estabilidade do governo.

21 *Ibid.*, p. 413.
22 *Federalist* 9, p. 48-49.

Proteger o povo é a tarefa mais simples. "Todo o poder do governo proposto estará nas mãos dos representantes do povo."[23] Os governantes de fato não terão autoridade, em última análise, exceto por serem "os objetos da escolha popular".[24] Esta ressalva garante contra a subversão pelos governantes representativos; deixar os representantes totalmente dependentes do povo "é a segurança essencial, e, afinal, a única eficaz para os direitos e privilégios do povo que é possível na sociedade civil".[25] Embora o regime seja, agora, totalmente popular e totalmente representativo, não há nada de novo até aqui; a mais antiga reivindicação da democracia é que o direito de sufrágio resguarda a sociedade contra a opressão dos seus governantes. A nova ciência da política, porém, oferece uma garantia adicional para os direitos do povo. A separação de poderes, "a distribuição regular do poder em setores distintos", diminui a ameaça de que os governantes sejam capazes de tramar e por em prática esquemas de opressão. A liberdade do povo em geral e os direitos dos indivíduos são garantidos pela "improbabilidade de... uma combinação mercenária e pérfida dos diversos membros do governo, pois se ergue sobre fundações diferentes, como bem admitirão os princípios republicanos, e, ao mesmo tempo, presta contas à sociedade sobre a qual estão colocados".[26] Era isso o que buscava Jefferson com a separação de poderes, pois temia, acima de tudo, a opressão do povo por seus governantes. Entenderemos melhor como a separação de poderes fornecerá esta proteção quando virmos como a separação de poderes atenua os outros males que temia Públio.

Não basta, argumenta Públio, resguardar a sociedade contra a opressão dos governantes representativos, é necessário, também, "resguardar uma parte da sociedade contra a injustiça da outra parte".[27] Em palavras simples, o problema é a proteção contra maiorias populares "arrogantes". Este é um problema muito maior do que a traição inconstitucional de representantes porque "a forma de governo popular" permite que uma maioria popular "execute e mascare sua violência sob as formas da Constituição".[28] Nesta sentença, Públio exibe com ousadia a natureza democrática do regime que propõe: os muitos governam e, portanto, podem fazer coisas opressivas dentro da legalidade. Ao contrário do "despotismo eletivo" de Jefferson, esse mal ocorre, não quando os representantes são infiéis aos seus constituintes, mas quando atendem os desejos opressivos das maiorias populares com excesso de fidelidade. O grande perigo que percebe Públio é que as maiorias populares exigirão medidas opressivas e que seus representantes eleitos as atenderão com excesso de préstimo. Públio procura resolver o problema em ambos os níveis, entre o povo e entre os seus representantes. A "multiplicidade" de facções é a sua famosa resposta para o problema da maioria opressora em si. Contudo, temos de considerar primeiro como a separação de poderes resolve o problema ao nível dos representantes.

---

23 *Federalist* 28, p. 173 (itálicos nossos).
24 *Federalist* 57, p. 371.
25 *Federalist* 28, p. 173.
26 *Federalist* 55, p. 364.
27 *Federalist* 51, p. 339.
28 *Federalist* 10, p. 57.

Públio está ciente de duas outras maneiras respeitáveis de impedir as maiorias de oprimirem as minorias. Uma delas é criar "na comunidade uma vontade independente da maioria – isto é, da própria sociedade".[29] No entanto, trata-se esta da solução monárquica que Públio rejeita. A outra tem seu exemplo na república romana, onde a autoridade legislativa era dividida em duas "legislaturas distintas e independentes",[30] permitindo que a minoria patrícia resistisse constitucionalmente à maioria plebeia Pode-se tomar este exemplo como ilustrativo da ideia tradicional da república mista, que é excluída na república "não mista" de Públio, onde "toda a autoridade... será derivada e dependente da sociedade".[31] Não se pode resolver o problema das maiorias opressoras em um regime totalmente popular por meios pertencentes aos regimes monárquicos ou mistos. Públio encontra, na nova ciência da política, que não é necessariamente democrática, uma solução que pode ser enxertada na democracia: a separação de poderes. Talvez haja mesmo um parentesco mais profundo entre a separação de poderes e a democracia. Seja como for, Públio emprega a separação de poderes, como faz com todos os demais elementos da nova ciência, de maneira a "preservar o espírito e a forma do governo popular".

A separação de poderes atenua o mal das maiorias opressoras no nível governamental. Em uma república sem separação de poderes, onde um único corpo de representantes executa todas as funções de governo, nada haveria na máquina do governo que pudesse deter a vontade de uma maioria opressiva popular. Contudo, é exatamente isso que a separação de poderes tem como meta realizar: criar uma distância entre o desejo e o ato da maioria. A separação de poderes toma a antiga distinção entre as funções legislativas, executivas e judiciais do governo e faz uma distinção entre os funcionários do legislativo, do executivo e do judiciário. Isto significa, portanto, criar alguns representantes que resistirão a desejos equivocados do povo a que outros representantes cedem passivamente, ou que chegam mesmo a incitar com demagogia. Quando o poder de governar é distribuído a departamentos distintos, é claro que são os representantes que podem resistir e que são aqueles que irão ceder às demandas populares. "No governo republicano, a autoridade legislativa necessariamente predomina."[32] "O departamento legislativo", como demonstrou a triste experiência dos governos estaduais, "tem em toda parte alargado o âmbito da sua atividade, e arrebanhado todo o poder para seu frenético vórtice".[33] Por assim dizer, é contra o legislativo que a força da separação precisa ser dirigida em particular. "A grande segurança contra uma concentração gradual dos vários poderes no mesmo departamento consiste em dar àqueles que administram cada departamento os meios constitucionais e os motivos pessoais necessários para resistir à invasão dos outros."[34]

---

29 *Federalist* 51, p. 339.
30 *Federalist* 34, p. 203-204.
31 *Federalist* 51, p. 339.
32 *Ibid.*, p. 338.
33 *Federalist* 48, p. 322.
34 *Federalist* 51, p. 337.

Públio tinha motivos para expressar-se de modo brando, mas é claro o que quer dizer. O executivo e o judiciário devem possuir os meios e os motivos pessoais para resistir ao legislativo. Por exemplo, "quando se apresentam as ocasiões em que os interesses do povo estão em desacordo com suas inclinações"; ou quando os legisladores, que "normalmente têm o povo de seu lado", estão empenhados na opressão; então, "o executivo deve estar em condições de ousar agir com vigor e decisão de acordo com sua própria opinião".[35] A separação de poderes cria autoridades que, apesar de sua dependência do povo e sua falta de qualquer mandato independente para governar, têm, todavia, a probabilidade de resistir e deter o legislativo quando este parece ceder às exigências equivocadas da população, os mestres constitucionais de todos os três ramos do governo.

É fácil para Públio mostrar como o executivo e o judiciário terão os "meios" para rechaçar uma legislação opressiva; o veto, a iniciativa legislativa do presidente, seu critério na aplicação das leis, a revisão judicial e o discernimento dos juízes no julgamento de casos individuais, todos esses artifícios dão aos outros dois ramos os meios constitucionais para temporariamente anular ou moderar uma legislação opressiva. No entanto, é mais difícil perceber por que o executivo e o judiciário terão "motivos pessoais" para resistir ao legislativo. Por que colaborarão com o legislativo nas boas ações, colaboração sem a qual o governo seria reduzido à imbecilidade que Públio tanto desprezava, e colidiria com o legislativo em suas más ações? Públio nos fornece duas razões. Primeiro, "deve-se fazer com que a ambição neutralize a ambição. O interesse do homem deve ser ligado aos direitos constitucionais do lugar".[36] Se o governo foi devidamente organizado, os moradores e os juízes defenderão seus cargos contra o legislativo porque o seu orgulho, seu amor pelo poder ou fama, ou até mesmo sua avareza, vai levá-los a identificar seus próprios interesses com a integridade de seus cargos. Entretanto, há aqui uma hipótese crucial. Públio assume que a legislação opressiva necessariamente, ou, pelo menos, em geral, subtrai a dignidade dos cargos executivos e judiciais. Públio parece pressupor que a legislação opressiva exige execução servil e adjudicação servil; e que os executivos e os juízes servis não usufruem da dignidade, de nenhum poder, de nenhuma fama, e, finalmente, nem mesmo de recompensas pecuniárias. Por conseguinte, Públio espera que o executivo e o judiciário, por razões de interesse privado e paixão, resistam ao legislador quando este for opressivo. A separação de poderes fornece à democracia governantes que, sem os motivos tradicionais de distinção familiar ou riqueza, simplesmente por causa dos empregos que têm e seu apego a eles por autorrespeito, tenderão a governar pelo maior bem da democracia.

O segundo motivo de Públio para crer que os outros ramos resistirão à legislação opressiva desejada por uma maioria popular é também baseado em sua suposição de que a legislação opressiva ordinariamente solapa a integridade dos cargos executivos e judiciais. No entanto, Públio parece assumir também que presidentes e juízes resistirão à legislação opressiva, não apenas por causa do apego interessado a seus cargos, mas

---

35 *Federalist* 71, p. 465-466.
36 *Federalist* 51, p. 337.

também por um respeito decente para com o cumprimento de seus deveres. Como homens razoavelmente decentes realizando uma tarefa, terão motivos, por se dizer, motivos profissionais, para resistir à legislação opressiva porque tende esta a violar as artes que servem, e a subordinar os cargos executivos e judiciais.

Esta última reflexão permite compreender como Públio esperava que a separação dos poderes ajudasse a resolver o terceiro problema do governo popular, não a opressão, mas a inépcia do governo popular. Mais uma vez, Públio confronta a crítica tradicional ao governo popular, por este entregar o governo nas mãos dos muitos, o que quer dizer nas mãos dos ignorantes. O próprio princípio da representação em si pode ser um passo na direção certa. O efeito da representação pode ser

> aperfeiçoar e ampliar os pontos de vista público, submetendo-os a um corpo escolhido de cidadãos, cuja sabedoria pode melhor discernir o verdadeiro interesse do seu país, e cujo patriotismo e amor à justiça menos probabilidade terá de sacrificá-la a considerações temporárias ou parciais. ... Pode muito bem acontecer que a voz pública, pronunciada pelos representantes do povo, será mais consonante com o bem público do que se pronunciada pelo próprio povo, convocada para tal fim.[37]

Mas sabemos que Públio não conta muito com a sabedoria e a coragem do legislador apenas. São esses outros representantes do povo, o executivo e o judiciário, que são cruciais para elevar toda a representação do povo. (Observe-se que muito do que é dito aqui acerca da separação dos poderes aplica-se também a "freios e contrapesos legislativos", ou seja, os controles impostos pela existência do Senado.) O executivo e judiciário são eleitos e nomeados a alguma distância da opinião imediata do povo, mas de modo democrático, isto é, não com base em qualquer autoridade externa à soberania do povo. Cumprem mandatos mais longos e atendem a distritos eleitorais maiores; a natureza das suas funções inculca com mais força sobre eles a consciência do que é necessário no interesse do todo. Passam a querer desempenhar bem suas tarefas. A separação de poderes cria cargos que, por si mesmos, tendem a tornar os homens que os ocupam dignos dos cargos.

Além disso, a separação de poderes ajuda a obter, para o executivo e judiciário, os homens mais propensos a desincumbirem-se bem, isto é, influencia de modo benéfico a escolha da maioria. A separação de poderes, percebe-se, fornece um excelente modo retórico para aqueles que se preocupam com a inépcia do governo popular. Públio tem a coragem – e o fato de que acreditou poder ousá-lo muito revela sobre sua audiência – de pedir aos muitos que selecionassem como seus governantes homens que são superiores a eles em sabedoria e virtude. Todo povo deveria "arregimentar como governantes homens que possuem a maior sabedoria para discernir, e mais virtude para procurar, o bem comum".[38] A separação de poderes fornece a Públio um quadro dentro do qual pressionar o povo na busca da sabedoria e da virtude em seus governantes. Públio

37 *Federalist* 10, p. 59.
38 *Federalist* 57, p. 370.

pode apresentar o executivo e o judiciário (e o Senado) como portadores, por assim dizer, de uma lista de especificações do cargo, qualidades que são necessárias para o desempenho das funções e que se aproximam da sabedoria e da virtude. É politicamente mais fácil e mais eficaz pedir ao povo que selecione o homem certo para a tarefa designada, em particular um povo com o "caráter comercial da América".[39] Mais dispostos a votar em homens superiores quando a superioridade é apresentada sob a forma de especificações do cargo, o povo também é instruído sobre como escolher os melhores homens; as especificações do cargo fornecem-lhes uma espécie de lista de verificação simples para guiar a escolha para homens melhores ao invés de homens piores.

Públio mostra como a separação de poderes, os freios e contrapesos legislativos e inúmeros refinamentos práticos destes possibilitam, pela primeira vez, um sólido regime popular, um sistema de governo popular que será menos opressor e mais sábio na arte de governar do que qualquer outro antes. Porém é necessário admitir, agora, que essa conquista depende totalmente do último item na ciência de Públio, a ampliação da órbita republicana.

A separação de poderes é um aprimoramento do princípio representativo. Não teria lugar em uma democracia pura. A separação garante contra esse "acúmulo de todos os poderes, legislativo, executivo e judiciário, nas mesmas mãos, seja de um, alguns, ou muitos, e seja hereditário, autonomeado ou eleito [os quais] poderiam com justiça ser declarados a exata definição da tirania".[40] Contudo, uma democracia pura, pela definição de Públio, é exatamente o acúmulo de todos os poderes nas mãos de muitos. Por conseguinte, é só em uma democracia representativa que os governantes podem ser separados em departamentos distintos. Porém, assim como não basta ter uma democracia representativa, da mesma maneira não basta sequer ter representantes devidamente separados. Deve ser lembrado que Públio afirmou que as pequenas e antigas democracias não poderiam ter sido auxiliadas por "nenhuma forma de governo representativo"; era letal a ausência das vantagens de um extenso território e uma população numerosa. O princípio representativo destina-se a produzir governantes capazes de governar o povo melhor do que o povo pode governar a si mesmo diretamente. Entretanto, nas pequenas repúblicas, os governantes representativos encontram-se tão de perto sob o escrutínio e a influência de uma maioria popular compacta que os representantes não constituem presença independente no regime, mas apenas as ferramentas da maioria. Por conseguinte, o princípio representativo é inútil em uma pequena república.[41] Tampouco é a separação de poderes capaz de salvar a pequena república. Ali, a influência imediata de maiorias populares, suficiente para intimidar um corpo representativo único, também é suficiente para fazer de departamentos separados meros agentes da vontade popular. Somente quando há uma distância entre o povo e seu governo haverá essa diferença entre a autoridade suprema do povo e a

39 *Federalist* 11, p. 62.
40 *Federalist* 47, p. 313.
41 Ver também o *Federalist* 10, p. 59, onde Públio observa que o "efeito" da representação "pode ser invertido".

autoridade imediata de seus representantes que é a condição decisiva para as vantagens fornecidas tanto pelo princípio da representação como pela separação de poderes. Nem mesmo nas grandes repúblicas, os estados, mas apenas em uma república muito grande, a união, funcionará o princípio representativo e seu corolário, a separação de poderes, "para o aperfeiçoamento dos sistemas populares de governo civil".

O princípio representativo, reforçado pela separação de poderes, se destina a negar a autoridade do governo às maiorias populares opressoras após estas se terem formado. No entanto, Públio tinha consciência de que isso não era suficiente, nem mesmo nas grandes repúblicas. Se a maioria passa a ter a mesma paixão ou interesse opressores e os mantém por um período de apenas quatro a seis anos, encontrará os meios para triunfar sobre a separação de poderes, sobre os freios e contrapesos, sobre o procedimento não tão difícil das emendas e sobre todos os mecanismos da Constituição. Estes dispositivos foram projetados, e poderiam ter sido concebidos, apenas para resistir à vontade da maioria. Não se trata de minimizar a importância das barreiras legais; enorme é sua eficácia em moderar a força que Públio temia. No entanto, essa eficácia depende de um prévio enfraquecimento da força aplicada contra eles, após a maioria ter sido desviada de seu "esquema de opressão". É por isso que Públio chama o problema da maioria popular em si de o problema do governo popular.

Desta forma, Públio procura resolver o problema do regime opressor e insensato dos sistemas populares por meio da tentativa de lidar com a maioria popular em si. Mais uma vez, tudo depende da nova concepção de uma república muito grande e, como veremos, de um certo tipo de república muito grande. O problema é debatido no famoso décimo ensaio sobre o problema da "violência da facção".

Públio não está preocupado com o problema da facção em geral; dedica apenas duas frases em todo o ensaio para os perigos de facções minoritárias. O verdadeiro problema no governo popular é a facção majoritária, ou, mais exatamente, a facção majoritária, ou seja, a grande massa dos pequenos proprietários e dos sem propriedades. Se o povo é o soberano, os muitos são o soberano, e os muitos podem desejar oprimir os poucos; é dos muitos, portanto, de quem pode vir o maior dano. Públio enfatiza um dano em particular, aquele que resulta da luta entre ricos e pobres e que fez das democracias da antiguidade "espetáculos de turbulência e contenção" de curta duração. O problema para o amigo do governo popular é como evitar a "convulsão interna" que ocorre quando os ricos e os pobres, os poucos e os muitos, como é seu costume, atiram-se às gargantas uns dos outros. Sempre, nos antigos governos populares, os muitos, armados com o poder político, precipitaram tais convulsões. Os muitos podem ser desviados desse curso natural, afirma Públio, por um de dois únicos meios.

> Ou se evita a ocorrência simultânea das mesmas paixões ou interesses na maioria, ou esta maioria, possuindo tais paixões e interesses concomitantes, tem de ser tornada incapaz, por seu número e situação local, de tramar e executar esquemas de opressão.[42]

---

42 *Federalist* 10, p. 58.

Contudo, "bem sabemos que não podemos confiar nem nos motivos morais nem nos religiosos", como meio de controle se tal maioria se formar e conjugar sua ação. A "circunstância, principalmente", que irá proporcionar ambas as defesas contra as maiorias opressoras é o "maior número de cidadãos e a extensão de território que pode ser compreendido dentro do âmbito" de grandes governos republicanos.

> Quanto menor a sociedade, menor será o número de partidos e interesses distintos que a compõem; quanto menos partidos e interesses distintos, mais frequentemente se constituirá uma maioria do mesmo partido; e quanto menor o número de indivíduos que compõem a maioria e menor o âmbito dentro do qual estão colocados, mais facilmente entrarão em acordo e executarão seus planos de opressão. Amplie-se essa área e teremos uma variedade maior de partidos e interesses; torna-se menos provável que uma maioria do todo possua um motivo comum para usurpar os direitos de outros cidadãos; ou, se tal motivo comum existe, será mais difícil para todos que o sentirem, descobrir suas próprias forças e agir em uníssono.[43]

Em uma pequena república, os pobres, muitos percebem-se como um único interesse organizado contra o interesse único dos poucos ricos e, consequentemente, a política da pequena república é a política fatal da luta de classes. Isso é o que importa, aqui, em relação à pequenez. Na pequena república, os muitos são distribuídos em apenas alguns negócios e profissões; ainda mais, pode-se sugerir, a pequenez do país; torna instantaneamente visível para qualquer pessoa que estas poucas diferenças entre os muitos são triviais em comparação com a enorme diferença entre todos os pobres e todos os ricos. Em uma pequena república, as divisões entre os muitos são insuficientes para impedi-los de conceber a sua condição em comum e unir-se na luta fatal contra o inimigo comum. Em uma grande república, no entanto, surgem distinções entre os muitos, numerosas o bastante para causar cisões que impedem a formação e organização de tais maiorias. No entanto, está claro, o tamanho em si não é tão decisivo; pode haver grandes países em que os pobres são indiferenciados, pobres só de certas maneiras. Apenas um certo tipo de grande república afasta a perspectiva do tipo certo de cisão. Públio informa-nos onde isso ocorre. O elenco de interesses corretamente divisivo emerge "de necessidade nas nações civilizadas, e divide-as em diferentes classes, movidas por diferentes sentimentos e pontos de vista". Surpreendentemente, tal como em Adam Smith, "nações civilizadas" significa grandes nações dedicadas à vida comercial. As dimensões da grande república oferecem um remédio para a doença republicana apenas se a grande república for também uma moderna república comercial.

O remédio republicano de Públio depende inteiramente de conseguir o tipo certo de cisões políticas. Ora, Públio percebe mais de uma fonte de divisão; por exemplo, conta claramente com a presença de uma "multiplicidade de seitas [religiosas]".[44] Entretanto, sabe-se bem que costuma enfatizar principalmente o aspecto econômico. "A

---

43 *Ibid.*, p. 60-61.

44 *Federalist* 51, p. 339-340.

posse de diferentes *graus* e *tipos* de propriedade... [influencia] os sentimentos e pontos de vista dos respectivos proprietários... [e produz a] divisão da sociedade em diferentes interesses e partidos." Embora outras causas de divisão não devam ser negligenciadas, "a fonte mais comum e durável das facções tem sido a diversa e desigual distribuição da propriedade" (grifo nosso). É importante observar que, em ambas as declarações, Públio distingue dois tipos de divisões que resultam da propriedade: os homens diferem de acordo com a quantidade de bens que possuem, mas também de acordo com o tipo de propriedade que possuem. A diferença entre ricos e pobres de acordo com a quantidade de bens é a base da fatal luta de classes nas pequenas repúblicas. No entanto, Públio enxerga na república comercial de grande porte a possibilidade de, pela primeira vez, subordinar a diferença quanto à quantidade de propriedades à diferença quanto ao tipo de propriedades. Em tal república, a luta de classes até agora fatal é substituída pela luta, segura, até mesmo salutar, entre os diferentes tipos de interesses de proprietários. Em tal república, um homem julgará como mais importante para si mesmo aumentar as vantagens imediatas de seu negócio especializado, ou de sua profissão especializada dentro de um negócio, do que favorecer a causa geral dos pobres ou dos ricos. A luta entre os vários interesses obscurece a diferença entre os poucos e os muitos. Em particular, o interesse dos muitos, em si, pode ser fragmentado em diversos interesses mais estreitos, mais limitados, cada um buscando uma vantagem imediata. Em tal república e com tais cidadãos, "torna-se menos provável que a maioria do todo terá um motivo comum para invadir os direitos dos outros cidadãos". Em tal república, as maiorias populares ainda governarão, mas, agora, "entre a grande variedade de interesses, partidos e seitas que abrange, uma coalizão da maioria de toda a sociedade raramente poderá ocorrer com bases em princípios que não sejam os da justiça e do bem geral".[45]

Públio está ciente do que está por trás de seus novos ensinamentos sobre a grande república comercial. Sua doutrina se move em direções que a transportam para longe dessas preocupações manifestamente políticas das quais tratamos aqui. Públio vê, assim como Adam Smith, a conexão entre uma área de comércio muito grande e a possibilidade da divisão do trabalho, a qual, por sua vez, é tão intimamente ligada à multiplicidade salvadora da facção. É por isso que Públio tão desesperadamente procura preservar, tornar muitíssimo mais íntima e fortalecer a união. Públio também sabe que a sua solução para o problema das maiorias populares exige que o país seja profundamente democrático, isto é, que todos os homens sejam igualmente livres e igualmente incentivados a procurar seu ganho imediato e se associar com outros durante esse processo. Não deve haver barreiras rígidas que proíbam os homens de buscar seus interesses imediatos. Na verdade, são em particular os humildes, de quem tanto se deve temer, que devem sentir-se menos barrados das oportunidades e mais otimistas sobre suas chances. Além disso, sua solução exige um país que alcança o sucesso comercial, um país rico. Ou seja, os ganhos limitados e imediatos devem ser reais; os interesses fragmentados devem esporadicamente obter ganhos reais, ou o esquema

45 *Ibid.*, p. 341.

deixa de seduzir ou serenar. Além disso, as leis, e especialmente a lei fundamental, deve ter em vista a proteção das propriedades de todos, dos pequenos proprietários para que possam apegar-se a seu pouco como sua preocupação fundamental, e dos grandes proprietários de forma que sua propriedade pareça estar fora do alcance da inveja. A lei fundamental deve também dificultar em particular aqueles atos opressores mais prováveis, tal como os estados interferirem com o valor do dinheiro ou prejudicar a obrigação de contratos.

E Públio está ciente de que seu esquema envolve uma enorme confiança na incessante luta por ganhos privados imediatos; a vida comercial deve tornar-se honrosa e ser praticada universalmente. Públio conta com uma porção de patriotismo e sabedoria nas pessoas e, em particular, em seus governantes representativos. No entanto, é exatamente em sua discussão da separação de poderes, esse dispositivo para garantir governantes esclarecidos, que retorna à sua ênfase primordial. Embora possam ser esclarecidos, é primordialmente suas paixões e interesses privados que os tornam úteis para o público. Naquela que seria talvez a sentença mais notável e reveladora do livro, Públio fala dessa "política de sanar, com interesses opostos e rivais, a ausência de motivos melhores, [que] pode ser identificada ao longo de todo o sistema das relações humanas, tanto públicas como privadas".[46] Compreender bem o modo como Públio entende "a ausência de motivos melhores", e como procura compensar este defeito pela fundação de um regime em que a arte de governar é feita comensurável com a capacidade dos homens quando suas paixões e interesses estão corretamente organizados, é entender a contribuição de Públio para a nova "ciência da política" e compreender a república americana em cuja estruturação participou de modo tão relevante.

Leituras

A. *The Federalist*. 1, 6, 9, 10, 14, 15, 23, 37-39, 47, 51, 63, 68, 70, 72, 78.
B. *The Federalist*. Todos os demais números.

---

46 *Ibid.*, p. 337.

Thomas Paine

~ ⁂ ~

1737-1809

Thomas Paine foi um panfleteiro brilhante em uma época que dava livre curso a seus talentos. Nascido e criado na Inglaterra, passou a maior parte de sua vida nos Estados Unidos e na França, onde tomou parte ativa, através de suas publicações, nas grandes revoluções que varreram esses países no final do século XVIII.

Foi por sua força como propagandista, a despeito de sua fraqueza como pensador, que Paine percebeu o homem e a sociedade inteiramente em preto e branco, sem tons de cinza. As revoluções de sua época constituíam, para ele, batalhas entre o bem e o mal absolutos. Produto típico do Iluminismo, concebia o passado como um reinado de quase ininterrupta ignorância, superstição e tirania. No entanto, considerava um privilégio viver em um momento de "despertar da razão", quando a vontade e o bom senso inatos do homem médio começavam a firmar-se e logo viriam a transformar todas as coisas.

Havia fundamento para a confiança de Paine: "todas as grandes leis da sociedade são leis da natureza".[1] A razão humana, acreditava, uma vez livre das imposturas da tradição política e dos absurdos da religião revelada, teria facilidade em apreender as leis naturais da sociedade e do governo. À medida que se difundisse o conhecimento racional, os governos inevitavelmente se reconstituiriam com base em princípios naturais. Então, todos os grandes problemas sociais poderiam ser resolvidos sem grandes dificuldades. Havia, no pensamento Paine, mais que vestígios do que fora chamado de "futurismo redentor" ou "messianismo político", uma fé semelhante à das cruzadas de que uma revolução na ordem social e política arrancaria as sementes do mal no homem e criaria uma nova humanidade sem pecado. "A época atual", afirmou, "merecerá doravante ser denominada a Idade da Razão, e a atual geração semelhará, para o futuro, o Adão de um novo mundo".[2]

Na concepção de Paine, o problema da vida social era, em essência, o de fundamentar o governo em princípios corretos. Felizmente, tratava-se de um problema

---

1 *The Complete Writings of Thomas Paine*, ed. Philip S. Foner (2 v.; New York: Citadel Press, 1945), I, 359.

2 *Ibid.*, I, 449.

simples. "Não obstante o mistério no qual se envolveu a ciência do governo com o objetivo de escravizar, saquear e impor-se sobre a humanidade, é esta de todas as coisas a menos misteriosa e mais fácil de ser compreendida."[3] Em relação ao governo, "basta que os homens pensem, e jamais agirão errado nem se deixarão enganar".[4]

A filosofia política subjacente a Paine era a doutrina da harmonia natural dos interesses individuais. "A sociedade", afirmava, "é produzida por nossos desejos e o governo por nossa maldade".[5] O homem é equipado pela Natureza para a sociedade, porque nenhum homem é capaz de suprir suas próprias necessidades sem a ajuda da sociedade. Essas necessidades, e suas emoções sociais naturais, impulsionam o homem à sociedade. De fato, "o homem é tão naturalmente uma criatura da sociedade, que é quase impossível retirá-lo dela".[6] Portanto, o princípio que constitui e mantém a sociedade é o interesse comum.

Em grande parte, o interesse comum é suficiente para os fins da vida social. Em contrapartida, o governo tem um papel mínimo a desempenhar, porque "a sociedade realiza para si mesma quase tudo o que é atribuído ao governo". Tudo o que o governo precisa fazer é "suprir os poucos casos em que a sociedade e a civilização não são convenientemente competentes". O progresso social, portanto, vai na direção de cada vez menos governo. "Quanto mais perfeita a civilização, menos oportunidade tem para o governo, porque mais regula seus próprios assuntos e governa a si própria."[7]

O governo, tal como constituído até agora, tem sido "a causa geradora" ao contrário do remédio para a desordem social, a pobreza e a guerra. A solução para o problema do governo, no entanto, não é a sua abolição (uma ideia que, aparentemente, Paine jamais contemplou), mas a sua reconstituição dentro dos princípios corretos: "pela simples operação de construção do governo sobre os princípios da sociedade e dos direitos do homem, toda dificuldade se vai. ...". A soma e substância da filosofia política, e a única coisa que traz benefícios saber, é esta: *"O governo nada mais é que uma associação nacional que atua dentro dos princípios da sociedade."*[8]

Quais são, então, os princípios da sociedade? Como já foi dito, "Todas as grandes leis da sociedade são leis da natureza. ... São seguidas e obedecidas porque é do interesse das partes fazê-lo. ..."[9] A função do governo é permitir que os homens sigam seus próprios interesses. "Todo homem pretende exercer sua profissão, e gozar os frutos de seu trabalho e os produtos de suas propriedades em paz e segurança, e com a menor despesa possível. Quando essas coisas são realizadas, são atendidos todos os objetivos

3 *Ibid.*, II, 571.
4 *Ibid.*, I, 353.
5 *Ibid.*, p. 4.
6 *Ibid.*, p. 358.
7 *Ibid.*, p. 357-358.
8 *Ibid.*, p. 359-361 (itálicos no original).
9 *Ibid.*, p. 359.

pelos quais o governo deveria ser estabelecido."[10] Em suma, a segurança do homem na busca de seus próprios interesses é "o verdadeiro projeto e fim do governo".

Essa segurança é também um direito do homem. A teoria da sociedade e do governo de Paine é elaborada inteiramente em termos de direitos. Paine fala de deveres, também, mas estes consistem em garantir aos outros os mesmos direitos que se reivindica para si mesmo. Todos os homens merecem igual proteção, porque vêm ao mundo igualmente dotados de direitos. Estes direitos são os únicos princípios sobre os quais pode ser construída uma ordem política justa e legítima. Esta teoria, de que Paine foi um insigne defensor, embora, de modo algum, seu autor, forneceu munição intelectual para o grande movimento revolucionário do século XVIII.

Os direitos do homem incluem tanto direitos naturais como civis. Em *The Rights of Man* [Os direitos do homem], Paine explica a distinção entre eles nestes termos:

> Os direitos naturais são aqueles que pertencem ao homem no direito de sua existência. Deste tipo são todos os direitos de propriedade intelectual ou direitos da mente, e também todos os direitos de agir como um indivíduo, para seu próprio conforto e felicidade, que não são prejudiciais aos direitos naturais dos outros. Direitos civis são aqueles que pertencem ao homem em virtude de ser ele um membro da sociedade. Todos os direitos civis têm como base um direito natural preexistente do indivíduo, mas para o gozo do qual seu poder individual não é, em todos os casos, suficientemente competente. Deste tipo são todos aqueles que se relacionam com a segurança e a proteção.[11]

Ou seja, existem direitos naturais "nos quais o *poder* de executar é tão perfeito no indivíduo quanto o próprio direito". Por exemplo, "a religião é um desses direitos". No exercício destes direitos, o indivíduo é autossuficiente e não precisa do governo. Mas há outros direitos, igualmente naturais, "em que, embora o direito seja perfeito no indivíduo, é defeituoso o poder de executá-los". Esses direitos o homem "deposita nas reservas comuns da sociedade".[12] Ou seja, abre mão da execução pessoal de alguns de seus direitos naturais e os troca por direitos civis, de modo que sociedade pode protegê-lo mais efetivamente no exercício de seus direitos.

O poder civil é, portanto, uma espécie de capital conjunto "consistindo do agregado daquela classe de direitos naturais do homem que se torna defeituosa no indivíduo em posição de poder".[13] Os homens agregam seu direito de serem juízes em causa própria e estabelecem um governo para exercer um julgamento entre suas reivindicações conflitantes. No entanto, o poder de governo é apenas o poder conjunto dos indivíduos e não pode ser utilizado para violar os direitos naturais que guardam para si mesmos. Pois os direitos naturais são os direitos com que Deus dotou o homem, como homem, na criação; são, consequentemente, invioláveis e imprescritíveis.

---

10 *Ibid.*, p. 388.
11 *Ibid.*, p. 275.
12 *Ibid.*, p. 276.
13 *Ibid.*

Como é óbvio, Paine pertencia à escola do pacto social no pensamento político. Entretanto, não aceitava um pacto entre o povo e seus governantes. Admitia apenas um ato contratual, pelo qual "os próprios indivíduos, cada um em seu próprio direito pessoal e soberano, entraram em um pacto um com o outro para produzir um governo: e esta é a única modalidade em que os governos têm o direito de surgir, e o único princípio de acordo com o qual têm o direito de existir".[14] Esse pacto não cria um governo soberano, mas uma comunidade ou nação soberana. O título de rei não basta para fazer de um homem o soberano. "A soberania, como uma questão de direito, pertence à nação somente, e não a qualquer indivíduo: e, em todos os momentos, uma nação tem o direito inerente irrevogável de abolir qualquer forma de governo que julgue inconveniente e estabelecer aquele que esteja de acordo com seus interesses, temperamento e felicidade."[15]

O governo nunca é mais do que um agente do povo que constitui a nação, e a única soberania que Paine reconhece é a soberania popular. Assim como são imprescritíveis os direitos naturais do indivíduo, assim, também, é imprescritível a soberania inerente da nação. Nenhuma pretensão de autoridade por parte dos detentores do poder faz frente ao direito do povo de privá-los do poder e alterar a forma de governo. Paine não demonstrou uma genuína compreensão da doutrina da prescrição no governo tal como explanada por Edmund Burke, mas não deixou qualquer dúvida acerca da veemência com que a rejeitava.

Todas as formas de governo, pelo menos em grandes Estados onde seria impossível a democracia direta, poderiam ser classificadas em duas categorias: "governo por eleição e representação" e "governo por sucessão hereditária". O governo hereditário inclui a monarquia e a aristocracia, ou a combinação dos dois que prevaleceu em quase toda a Europa durante o século XVIII. A opinião de Paine pode ser expressa de forma sucinta: "Todo governo hereditário é, por natureza, tirania."[16]

Era impossível, afirmou Paine, que os governos hereditários, tais como o que existiram até então, "pudessem ter principiado por qualquer outro a não ser uma violação total de todos os princípios, sagrados e morais".[17] Não só a origem, mas toda a história desses governos era um monstruoso registro de crimes. Sua finalidade principal era o saque, chamado pelo nome mais brando de tributação, e um de seus principais meios de aumentar os impostos era travarem contínuas guerras. Uma vez que eram sistemas de exploração, para se manterem precisavam depender da fraude, da trapaça e da ignorância induzida. "A monarquia", advertiu Paine, "é o papado do governo; uma coisa mantida para divertir os ignorantes e amansá-los para pagarem impostos".[18]

---

14 *Ibid.*, p. 278 (itálicos no original).
15 *Ibid.*, p. 341.
16 *Ibid.*, p. 364.
17 *Ibid.*, p. 361.
18 *Ibid.*, p. 375.

Porém, os crimes de governos monárquicos e aristocráticos não constituíam sua falha radical. Ao contrário, era esta ser o governo hereditário, por definição, escravidão, uma vez que privava a nação de seu direito inerente e imprescritível de se governar por meio de seus representantes escolhidos. A conclusão de Paine é de que "não há problema mais verdadeiro matematicamente em Euclides a não ser que o governo hereditário não tem direito de existir".[19]

O governo representativo, por outro lado, é a única forma legítima de governo, porque só ele se fundamenta no direito inerente da nação de se governar. Contudo, uma vez que a nação é uma coleção de indivíduos originalmente independentes que entraram em contrato entre si para formar um governo, o direito supremo sobre qual o governo se fundamenta é o direito natural de cada homem governar a si mesmo. Paine tirou a conclusão lógica deste princípio e se opôs ao estabelecimento das qualificações de propriedade para o direito de votar nos representantes. "Eliminar esse direito", afirmou, "é reduzir o homem à escravidão, pois a escravidão consiste em estar sujeito à vontade de outro, e aquele que não tem direito a voto na eleição de representantes pertence a esse caso."[20] Deve ser atribuída representação a todos com base no princípio de um homem, um voto. Dessa forma, os direitos de todos estariam igualmente protegidos e essa, afinal, é a finalidade maior do governo.

Desde que fossem respeitados os iguais direitos de todos os cidadãos à representação, Paine pronunciava-se indiferente quanto à forma específica que assumiria a Constituição. O governo funcionaria com base no princípio do governo da maioria, é claro. O legislativo, como órgão representativo eleito, seria supremo. O executivo – termo este que Paine não apreciava – não teria nenhuma função além de administrar as leis feitas pelo povo por meio de seus representantes; decerto não agiria como uma força independente no Estado. Porém, a melhor maneira de construir e combinar os diversos órgãos do governo era uma questão de opinião e, de qualquer modo, estaria sujeita a revisão, à luz da experiência.

O essencial seria um governo republicano com base em uma representação grande e igual. Sob tal governo, os homens se governariam em seu próprio interesse. Assim, não haveria queixas sobre os altos impostos, pois somente seriam cobrados os impostos que satisfizessem à razão da nação. Tampouco uma república desperdiçaria seu tesouro em guerras, porque seu governo não teria interesses diversos dos interesses da nação. O próprio povo da nação não estaria disposto a guerrear. "O homem não é o inimigo do homem, a não ser por meio de um falso sistema de governo."[21] Desta forma, o verdadeiro sistema de governo agiria de modo a reduzir ou abolir os dois principais males sociais, a guerra e a pobreza causada por tributação e exploração excessivas.

A esperança de Paine era de que as guerras pudessem ser abolidas ou, pelo menos, drasticamente reduzidas como um aparato das relações internacionais. Se a Inglaterra

19 *Ibid.*, II, 572.
20 *Ibid.*, p. 579.
21 *Ibid.*, I, 343.

aceitasse os princípios da Revolução Francesa, as duas nações juntas poderiam reformar o resto da Europa. Seria, então, razoável ter esperança de um fim para as causas das guerras. "Quando todos os governos da Europa estiverem firmes no sistema representativo, as nações se reconhecerão, e cessarão as animosidades e preconceitos fomentados pelas intrigas e artifícios das cortes."[22] As frotas inglesa, francesa e holandesa, combinadas, seriam capazes de impor um desarmamento naval geral e de reduzir as marinhas para talvez um décimo de sua força atual. Uma aliança desses três poderes, à qual os Estados Unidos de bom grado se juntariam, também poderia forçar o fim do domínio espanhol na América do Sul e dar fim à pirataria algeriana.

O outro grande mal social contra o qual vociferou Paine era a pobreza, pela qual culpava a alta tributação e outras políticas injustas da monarquia e da aristocracia. Filho da classe pobre ele mesmo, Paine nutria um ódio sincero e apaixonado pela pobreza que via em torno de si na Europa. Esse ódio levou-o a propor um programa de governo forte e positivo para a abolição da pobreza.

Paine tinha como premissa que, se o governo fosse conduzido sem extravagâncias civis ou militares (como seria em uma república representativa), haveria um grande excedente decorrente da tributação às taxas vigentes, ou mesmo reduzidas. Parte deste excedente poderia ser eliminada por meio da abolição das taxas para os pobres, ou seja, o imposto sobre as famílias para auxílio aos pobres. O resto do excedente poderia ser usado para impedir a pobreza que necessitava de auxílio. Isso seria realizado pela concessão aos pobres do que hoje seriam chamados de subsídios para o casamento, a maternidade e os funerais, abonos família, pensões para idosos e uma forma rudimentar de auxílio desemprego. Acompanharia este plano de previdência um imposto progressivo sobre os rendimentos das propriedades, projetados para induzir as famílias a subdividirem as propriedades territoriais em lugar de mantê-las intactas por meio da lei de primogenitura. Seria também criado um fundo nacional através de um imposto sobre as heranças, com o qual todos os jovens, ao chegarem à idade de 21 anos, receberiam um modesto capital para iniciá-los na vida.

Não é necessário acusar Paine de ser incoerente com seus princípios fundamentais ao formular essas propostas. O governo, de acordo com seus princípios, existe apenas para proteger os direitos individuais. No entanto, se for enfatizada a igualdade de direitos a serem protegidos, então se segue que o governo tem uma função positiva a exercer. Ainda assim, é extraordinário que Paine, que proclamou que o governo não era "necessário além de suprir os poucos casos em que a sociedade e a civilização não são convenientemente competentes", quase que no mesmo fôlego, se revelasse como um profeta do moderno Estado do bem-estar.

É claro, Paine não foi o primeiro ou o último a simultaneamente minimizar e maximizar a função do governo. Por trás dessas teorias está em geral a doutrina da harmonia natural de interesses e de uma vontade soberana popular única, que encarna e

22 *Ibid.*, p. 449.

manifesta essa harmonia. Muito terá a fazer o governo até que seja executada a vontade popular, por sobre a oposição dos ímpios e dos ignorantes; depois disso, porém, a sociedade em grande parte se autogovernará. Como disse Paine, as revoluções americana e francesa mostraram "que as maiores forças que podem ser trazidas para o campo das revoluções são a razão e o interesse comum. Onde estas têm oportunidade de atuar, a oposição morre de medo, ou desmoronam por convicção".[23] Em outras palavras, o governo democrático, quando é verdadeiramente democrático e completamente sensível à vontade do povo, de fato não é governo.

Leituras

A. Paine, Thomas. *Rights of Man.* [Direitos do homem]
B. Paine, Thomas. *Common Sense.* [Senso comum]
Paine, Thomas. *Agrarian justice.* [Justiça agrária]
Paine, Thomas. *Dissertation on First Principles of Government.* [Dissertação sobre os primeiros princípios do governo]

23 *Ibid.*, p. 446.

Edmund Burke[1]

1729-1797

Durante quase toda a sua vida adulta, Burke atuou como político; por quase 30 anos, foi membro da Câmara dos Comuns, ocupando-se dos assuntos cotidianos de seu partido na gestão de homens e demais questões. Seus discursos, panfletos e livros exploram os grandes temas da filosofia política, mas não por esses temas em si. Burke não se dirigia primordialmente a outros filósofos políticos e não construiu um sistema ou teoria na filosofia política. Visava os governantes e os mais instruídos de seu tempo, apoiando "a causa dos Cavalheiros", como lhe disse certa vez o rei George III.[2] Essa proximidade com a política atraiu para Burke a atenção dos historiadores e conservadores de nossos dias, os primeiros, em geral, com reprovação e os últimos, com aprovação.

Devido a seu engajamento, Burke examinava as questões públicas com agudeza quase incomparável. Entre os observadores da política moderna, só Tocqueville e, talvez, Churchill sejam seus rivais na percepção dos acontecimentos. Como Tocqueville, e ao contrário de Churchill, Burke não desfrutava da visão de governante que proporciona um cargo de comando. Seu cargo mais elevado foi *Paymaster General* (Tesoureiro Geral), um secretariado sem brilho. Embora o mais hábil em seu partido, destacado nos debates e influente a ponto de ser indispensável na gestão de seus assuntos, nunca procurou e nunca lhe foi confiada uma liderança. Na verdade, não gozava da confiança dos principais estadistas de seu tempo devido à própria energia, que usou em seu favor, à ânsia de entrar em ação contra perigos dos quais só ele percebia a total amplitude, e à paixão exibida na maravilhosa retórica que tanto admiravam. "Muito a admirar, e nada com o que concordar",[3] foi o famoso julgamento sumário de Pitt acerca das mais longas invectivas de Burke em favor da contrarrevolução contrária à Revolução Francesa. E, quando, em 1788, parecia que o partido de Burke poderia recuperar

---

1 Este capítulo foi publicado, em forma ligeiramente diversa, como introdução a *Selected Letters of Edmund Burke*, ed. Harvey C. Mansfield, Jr. (Chicago: University of Chicago Press, 1984), © 1984 by The University of Chicago.

2 *The Correspondence of Edmund Burke*, ed. Thomas W. Copeland, 10 v. (Chicago: University of Chicago Press, 1958-78), VI 239.

3 *Ibid.*, VIII; 335n.

seus assentos durante a regência de George III, que enlouquecera, Charles Fox e seus confidentes omitiram dele uma lista de titulares de cargos de liderança: Burke era por demais inflamado no conselho, por demais veemente em sua perseguição de Warren Hastings, para que lhes parecesse responsável.

Em nossos dias, os historiadores, em particular os influenciados por Sir Lewis Namier, um mestre da investigação minuciosa, assumiram essa desconfiança e atribuíram a Burke, e não a seus contemporâneos, a responsabilidade por ela. Julgam-no pretensioso, seu comportamento extremo, e suas palavras, exageradas. Se, por um lado, Burke falou da tolice no indivíduo e da sabedoria na espécie, consideram Burke tolo em sua própria época, sábio apenas para a posteridade. Pois enxergar em profundidade as raízes dos acontecimentos, intuir a "causa dos descontentamentos do presente", não pode deixar de parecer um tipo de inflação na medida em que as ocorrências diárias são vistas como uma tendência e percebidas como efeitos. As tentativas de Burke para dar sentido ao trivial parecem fazer com que perca seu caráter trivial e, ao passo que os historiadores podem julgar emocionante sua eloquência, também a avaliam perigosa e desconfiam dele. Até mesmo o seu entendimento premonitório da natureza, importância e futuro da Revolução Francesa é obscurecido pelo extremo partidarismo a que esta compreensão o obrigou. Perdeu o crédito por sua presciência porque agiu inspirado nela.

Todavia, Burke era um homem notável, porque era um pensador notável. Não se pode limitar seu mérito à sua retórica e resumir suas realizações como literárias, enquanto se afasta a maior parte de seu pensamento como controverso ou constrangedor. Suas palavras não soam ocas; os voos de sua imaginação não são abstrações vazias. Sua maravilhosa habilidade literária não nos isenta de levá-lo a sério, ou de levar a sério seu pensamento como filosofia política. Embora nunca tenha escrito um tratado de filosofia política, há razões mais que suficientes em sua própria filosofia política para que não o tenha feito. Em um tratado, o pensamento de Burke teria perdido a essência de seu raciocínio, e seu estilo era adequado à sua essência. Não conheceríamos Burke se não fosse por seus discursos e escritos, e não os conheceríamos se fosse bombástica a essência de seu pensamento.

Se os leitores estão dispostos a dar uma oportunidade à filosofia política de Burke, ou à possibilidade dela, como enfrentar a tarefa? Hoje, Burke é conhecido como o filósofo do "conservadorismo". No entanto, ainda não é grande sua participação no recente ressurgimento do conservadorismo americano. Das duas escolas de pensamento que têm sido identificadas com esse ressurgimento, o tradicionalismo e o libertarianismo, Burke alia-se mais com a primeira. Apesar de ter apoiado a liberação do comércio sempre que possível, ter oferecido sua obra *Thoughts and Details on Scarcity* [Pensamentos e detalhes sobre a escassez] (1795) como contribuição para a nova escola de economia política, e ser amigo e admirador de Adam Smith, de tal forma se opunha à liberdade individual sem entraves, aos sistemas teóricos de autointeresse e à influência da nova propriedade que cercou e envolveu a economia abstrata livre dos economistas políticos com as tradições da constituição britânica. Porém, é claro que essas tradições – "estabelecimentos", como as chamava Burke – estão longe de serem

as disposições da Constituição americana, e, como veremos, estão ainda mais distantes do caráter previsto para a Constituição americana. Tais são os obstáculos à influência de Burke na política americana hoje. No final da década de 1940, no entanto, Burke foi descoberto pelo conservadorismo norte-americano como o proponente de uma teoria da lei natural. Foi resgatado para se opor à irreligião ao do relativismo dos liberais e para fornecer aos conservadores uma teoria que admite a vantagem política ou necessidade da religião e a influência das circunstâncias sobre a moralidade, mas que, todavia, ratificava a lei natural, a vontade de Deus, como autoridade para os homens. As frequentes referências de Burke à lei natural, anteriormente ignoradas ou dispensadas como retórica, foram reunidas em um sistema que poderia ser descrito como um tomismo conservador modernizado.

O que quer que se pense do sucesso deste sistema, é surpreendente ter sido Burke transformado no provedor de uma teoria necessária para uma política saudável. Se há um tema recorrente nas cartas, discursos e escritos de Burke, trata-se de sua ênfase sobre os males morais e políticos que decorrem da intrusão da teoria na prática política. É a teoria, como tal, que Burke rejeita; sua ênfase nos males da teoria intrusiva não é equilibrada por uma compensatória confiança na sólida teoria de que os homens necessitariam como um guia para sua política. Uma teoria sólida, para ele, parece ser uma teoria autocontraditória. Embora Burke possa, em algumas ocasiões, referir-se aos "simulados filósofos da hora",[4] assim implicando a existência de um outro tipo, em geral, contenta-se em denunciar filósofos, metafísicos e especuladores, em si, sem especificar aquela que poderia ser a vital distinção entre eles. Em uma passagem famosa de *A Letter to a Member of the National Assembly* [Carta a um membro da Assembleia Nacional] (1791), ataca Rousseau – "o filósofo da vaidade", "um amante de sua espécie, mas um inimigo de seus semelhantes" (II 535-541) – em termos que nenhum filósofo jamais usara contra outro, até que um declínio do decoro neste aspecto ocorreu no século XIX. Na carta, Burke distingue "filósofos modernos", que expressam "tudo o que é ignóbil, selvagem e desumano", dos "escritores de sólida antiguidade", a quem os ingleses continuam a ler de modo mais geral, acredita, do que se faz agora "no continente". No entanto, Burke não propõe, nem remotamente, que sejam adotados os autores antigos como guias para apontar o caminho para sair da crise que os filósofos modernos trouxeram para toda a humanidade. Sua leitura não é tanto a causa como o efeito do bom gosto inglês, algo que, lamentavelmente, falta "no continente".[5] Se considerarmos a hostilidade de Burke à intrusão da filosofia na política, mas, todavia, nos lembrarmos também que este não apenas se desespera com a crescente influência da filosofia, o problema de sua filosofia política parece ser a concepção de uma teoria que nunca se intrometa na prática. Nossa pergunta, ao avaliá-la, é: pode a teoria servir apenas como um cão de guarda contra a teoria, mas nunca ser necessária como guia?

---

4 *The Works of Edmund Burke*, 8 v. Bohn's British Classics (London: Bohn, 1854-89), II 430. Todas as citações são desta edição.

5 Ver também *Works*, I 50 1, e *Correspondence*, V 337.

Desde o início, estiveram sob a mira de Burke os danos causados à prática pela sólida teoria. Sua primeira publicação, *A Vindication of Natural Society* [Uma defesa da sociedade natural] (1756), é uma sátira que mostra as absurdas consequências políticas da teoria de Bolingbroke; e, nos panfletos iniciais sobre o partido, *Observations on a Late Publication Intituled 'The Present State of the Nation'* [Observações sobre uma publicação tardia intitulada "O presente estado da nação"] (1769) e *Thoughts on the Cause of the Present Discontents* [Reflexões sobre a causa dos presentes descontentamentos] (1770), argumentou contra os efeitos deletérios de uma preferência teórica por "homens de capacidade e virtude" ao contrário de partidos compostos por senhores agindo juntos publicamente em confiança mútua. Em seus discursos contrários à política britânica na América, atacou a insistência do governo sobre os direitos de tributação e soberania sem levar em conta consequências ou circunstâncias como uma dependência especulativa e legalista da "virtude do governo de papel". Pois os advogados, com a sua inquietação acerca de direitos e formas, não se preocupam com o efetivo exercício das formalidades, substituem a política prudente pela correção legal, e procuram a generalização na forma da lei – que é também a da teoria (I 431, 453, 476; II 7). Em um discurso proferido em 1785, Burke já denunciava "os especuladores de nossa era especulativa" (III 139). Entretanto, foi na Revolução Francesa que os males da especulação na política tornaram-se visíveis em toda sua extensão e como um todo. Burke foi surpreendido pela eclosão da revolução, mas fora preparado pelas grandes preocupações de sua carreira política anterior para identificá-la como uma revolução filosófica, a primeira "revolução completa", uma revolução "em sentimentos, modos e opiniões morais" que atingiu "até mesmo a constituição da mente humana" (II 352; III 350; V 76, III). A Revolução Francesa exibia e resumia todos os males da política especulativa.

Esses males, tal como Burke os entende, podem ser brevemente resumidos. Primeiro, os revolucionários franceses chegaram ao extremo de destruir o antigo regime e de derrotar qualquer reforma moderada que não incluísse a destruição, porque, como os teóricos (ou inspirados pelos teóricos), baseavam seu raciocínio no caso extremo. A universalidade de sua teoria da revolução foi alcançada pela generalização a partir do caso extremo onde a revolução pode ser inevitável. No decorrer da generalização, ações limitadas realizadas com grande circunspecção e compunção no caso extremo são, no caso universal, transformadas em destruição desenfreada e irresponsável. A alardeada humanidade dos revolucionários é afetada de igual modo. Sendo uma especial preocupação em melhorar os seres humanos, dilui-se em uma profissão humanitária, em prol do povo francês e da humanidade, que exige um sacrifício cruel das emoções naturais. Uma vez que, no caso extremo, pode-se ou deve-se ser egoísta, nenhum argumento universal pode ser sustentado, quer seja em favor da autocontenção ou em favor de ajudar os outros; assim, a moral defeituosa caminha junto com os corações insensíveis. Este humanitarismo empurra os homens para o nível de bestialidade, ao mesmo tempo em que perversamente alega libertá-los e até mesmo enobrecê-los.

Em segundo lugar, os teóricos erroneamente supõem que a política é previsível. Tendo exposto as finalidades do governo em termos universais, acreditam que os

meios para esses fins podem ser expressos em regras igualmente universais, a não ser que afastem totalmente a questão dos meios. Entretanto, os meios são determinados pelas circunstâncias, que são "infinitas e infinitamente combinadas... variáveis e passageiras". Quem não as tomar em consideração será "metafisicamente louco" (V 114). As circunstâncias, por sua vez, são determinadas pelo acaso, e o acaso sempre traz novas situações (I 312, 365, 153-154 V, 257). Uma vez que os fins universais são sempre refratados por novas e imprevisíveis circunstâncias, conclui Burke: "Nada universal se pode afirmar de modo racional sobre qualquer assunto moral ou político" (III 16).

Em terceiro, a teoria é simples, uma vez que o caso extremo e universal com o qual se preocupa é também o caso simples, não complicado por acidentes e confusões. A prática, no entanto, em particular a prática política, é complexa. Defronta-se com reivindicações rivais de simples justiça, para com as quais deve fazer concessões, e com reivindicações a exceções, para com as quais deve transigir. E, se, por um lado, a teoria é simples, por outro, é refinada. Vai além da experiência comum na sua tentativa de excluir tudo o que for acidental. No entanto, as pessoas comuns não conseguem ver além da experiência comum e desconfiarão daqueles que exploram "os labirintos da teoria política" (III 106); políticas refinadas que dependem da colaboração de pessoas comuns fracassarão como resultado de sua perplexidade. Além disso, os homens teóricos, em si, não se apegam ao que quer que seja seu; quando se voltam para si mesmos, veem somente seu próprio "caso", que é apenas um caso entre tantos outros. É por isso que a especulação no sentido teórico está ligada à especulação no sentido de jogos de azar; a especulação teórica é o jogo inconsciente com os próprios riscos (II 463). Contudo, os homens práticos, em si, são ligados a tudo o que é seu; sua lealdade é pressuposta por sua responsabilidade. Não podem agir sem favorecerem um grupo que não escolheram e não podem escolher; todas as suas escolhas são feitas em um contexto que lhes é imposto pelas circunstâncias ou providência. "Nenhum homem examina os defeitos de seus direitos à fazenda paterna, ou a seu governo estabelecido" (II 26, 428). Porém, a neutralidade dos especuladores é, em seu efeito político, um desejo de que tudo transcorra à sua maneira. Não admitem sua própria parcialidade, de maneira que não admitem a de qualquer outra pessoa.

Em seguida, as questões teóricas são atemporais e reversíveis; as questões práticas devem ser decididas aqui e agora e não podem ser revertidas. Homens políticos são vinculados por perigos iminentes, que não permitem "um discurso longo, pertencente ao lazer de um homem contemplativo" (I 323; II 552). Finalmente, a atividade dos especuladores é, em essência, privada; não se preocupa com a opinião comum, nem sequer a critica; porém, a política se apoia na opinião e deve respeitá-la. Muito embora a opinião seja denominada preconceito ou superstição, Burke não hesita em defendê-la. O preconceito contém "sabedoria latente" que tem "pronta aplicação em situação de emergência"; deve ser tolerada a superstição "caso contrário as mentes fracas serão privadas de um recurso considerado necessário para os mais fortes" (II 359, 429-430).

Ao desenvolver os males da política especulativa ou metafísica, Burke não se preocupa em discriminar a boa especulação da má, ou em explicitar tal diferença de

modo inconfundível para seus leitores. Parece misturar as falhas da teoria em que se baseou a Revolução Francesa – a teoria dos direitos do homem enunciada por Hobbes, Locke e Rousseau – com os defeitos necessários a toda teoria, dos quais os teóricos anteriores podem ter tido conhecimento. Burke menciona as objeções de Aristóteles à moralidade geométrica, e várias vezes pede o auxílio de Aristóteles;[6] mas não utiliza as investigações fundamentais do filósofo acerca da natureza da teoria e da prática. Exceto quanto ao ataque a Rousseau que mencionamos, Burke não considera as fontes teóricas da doutrina dos direitos do homem; até mesmo seu ataque a Rousseau não constituía uma reflexão teórica, mas se restringiu especificamente ao emprego de teorias de Rousseau pelos revolucionários franceses (II 541). Em suma, Burke não oferece esclarecimentos teóricos ou uma reconstrução que fosse ao encontro dos revolucionários em seu próprio terreno. Em vez disso, na medida do possível, tenta manter-se firme e confinar-se à esfera da prática política. Seus escritos que propõem ações são muito mais ricos em sabedoria política – assim aparentando serem mais "teóricos" – do que os de estadistas comuns, mesmo em retrospecto; todavia, são também muito mais circunscritos e circunstanciais do que os tratados que se destinam aos interesses dos teóricos: desta forma, são excessivos para historiadores, insuficientes para filósofos. Burke afirmou certa vez: "A execução de perigosos e ilusórios princípios fundamentais obriga-nos a recorrer aos verdadeiros" (V 213) – com o que admitia a necessidade de tal recurso, em contraste com os estadistas comuns, e assumia sua relutância, contrariando os hábitos dos teóricos.

Todavia, os "verdadeiros" princípios fundamentais a que recorre Burke não aparentam ser princípios fundamentais. Ao contrário de fornecer esclarecimentos teóricos, Burke afirma que a condução dos assuntos humanos pertence à prudência; e, em lugar de determinar qual poderia ser o melhor estado ou o estado legítimo, celebra o espírito da constituição britânica. A filosofia política de Burke emerge da elaboração desses dois aspectos, a prudência e a constituição britânica. Podem não ser os princípios primeiros, os princípios fundamentais, mas são certamente os princípios que Burke propõe para chamar nossa atenção antes de todos os outros.

A prudência, afirma Burke, é "o deus deste mundo inferior", já que tem "completo domínio sobre todo o exercício de poder entregue em suas mãos" (II 28). A prudência é "a primeira de todas as virtudes, bem como o guia supremo de todas elas".[7] Isso significa, em particular, que a "sabedoria prática" com justiça substitui a "ciência teórica" sempre que há disputa entre as duas (II 306). A razão para a soberania da prudência está no poder das circunstâncias de alterar todas as regularidades e princípios. "As circunstâncias (que, para alguns cavalheiros, de nada valem) concedem, na realidade, a todos os princípios políticos sua cor única e seu efeito discriminatório".[8] Burke enfatiza que a prudência de que fala é uma "prudência moral" ou uma "prudência pública e ampliada", em oposição à prudência egoísta, sem mencionar a esperteza

6 *Works*, I 501; ver também II 396, 454-455; V 342; VI 251; *Correspondence*, IV 36.
7 *Works*, VII 161; ver III 16.
8 *Works*, II 282; ver I 497.

ou astúcia.[9] No entanto, Burke não vai além, omitindo uma explicação de como ter certeza da moralidade da prudência. Se a prudência é suprema, que deve reinar sobre a moralidade; mas, se a prudência pode ser moral ou egoísta, pareceria exigir a tutela da moralidade Aristóteles, ao enfrentar este problema, foi levado a compreender a prudência como uma arte legislativa abrangente, e, em seguida, a subordiná-la à teoria. Burke propõe uma solução diversa. Ao invés de dar seguimento a um inquérito sobre os primeiros princípios ou finalidades da prudência, o que necessariamente iria além da prudência, distingue, dentro da prudência, entre "regras de prudência" disponíveis para os estadistas comuns e a "prudência de uma de ordem superior" (II 284, III 16; V 236). As regras da prudência não são matemáticas, universais, ou ideais; todavia não deixam de ser regras, como diz Burke com grandiosidade, "formada a partir da marcha conhecida da providência ordinária de Deus", isto é, visível na experiência humana. Porém, como essas regras são soberanas sobre todos os direitos teóricos ou primeiros princípios metafísicos, assim a prudência superior, a prudência da prudência, pode sustar as regras da prudência, quando necessário (III 81).

Essa distinção, no âmbito da prudência, por meio da qual Burke tenta assegurar a moralidade da prudência sem subverter a sua soberania, corresponde a uma distinção que faz entre a virtude e a virtude presuntiva real: "Não há qualificação para o governo além da virtude e da sabedoria, real ou presuntiva" (II 323). A virtude e a sabedoria presuntivas são a virtude menor, a virtude provável que pode ser presumida em cavalheiros de boa educação e de famílias proeminentes, nascidos em situações de eminência onde estão habituados ao autorrespeito; à "inspeção censória dos olhos do público"; a assumir uma "visão ampla das infinitamente extensas e difundidas combinações de homens e seus assuntos em uma grande sociedade", a ter lazer para refletir; a encontrar os sábios e instruídos, bem como os comerciantes ricos; ao comando militar; às precauções de um instrutor de seus concidadãos e, assim, a agir como um "reconciliador entre Deus e o homem"; e a ser utilizado como um agente da lei e da justiça (III 85-86). A virtude real, talvez como a do próprio Burke, é mais elevada, porém mais duvidosa; deve intervir quando falham as regras da prudência, mas não deve governar normalmente para que a sociedade são seja vítima da instabilidade dos homens hábeis. A ideia de virtude presuntiva pressupõe habilidade, não a mais elevada, mas a suficiente em condições normais, nos homens de posses; ao mesmo tempo, pressupõe, ao menos, a instabilidade e, às vezes a imoralidade, daqueles que nada têm a não ser habilidade e, ao invés de terem nascido e sido criados em uma situação elevada, devem alçar-se à eminência por meios que podem não ser morais e não devem ser exemplares. Nenhum país pode rejeitar os serviços daqueles que possuem a virtude real, mas "o caminho para a eminência e o poder, a partir da situação obscura, não deve ser por demais facilitado" (II 323). Quando se faz a estrada fácil demais, são demais os que a percorrem, e os homens de virtude real são incentivados a mostrar sua habilidade, ao contrário de sua virtude, e são expulsos por homens novos que têm apenas astúcia e nenhuma propriedade, como

---

9 *Works*, II 29, 56; V 218. Cf. Aristóteles, *Ética a Nicômaco* 6.1 144ª 6-37.

aconteceu na Revolução Francesa. A virtude real, portanto, deve ser normalmente mantida em subordinação à virtude presuntiva, sendo-lhe permitido, após a devida comprovação, o direito de intervenção em caso de emergência, tal como a Revolução Francesa, quando os homens de virtude presuntiva são confrontados por um acontecimento tão surpreendente que não sabem como reagir.

Assim resolve Burke o problema da prudência dentro da prudência: mantém a prudência moral distinta da mera astúcia, todavia mantém sua soberania sobre os teóricos astutos, exceto quanto a intervenções pontuais pela maior prudência. No entanto, para que sustentem esta solução, devem ser verdadeiras, é claro, as presunções da virtude presuntiva. São "presunções legítimas, que, tomadas como generalidades, devem ser admitidas como verdades reais" (III 86). Contudo, isso não é suficiente: a verdade real deve estar por trás do que é admitido como verdade real. Em sua análise apreciativa, para não dizer reverente, da constituição britânica, Burke demonstra serem palpáveis esses pressupostos. A constituição britânica assegura tanto a soberania como a moralidade da prudência ao sustentar os pressupostos necessários para repelir as reivindicações subordinadas de maior virtude. A teoria dessa constituição, ou nessa constituição, é a teoria que permite que a prudência permaneça soberana sobre a teoria.

Burke não foi o primeiro a rir dos filósofos modernos. Ele mesmo se refere aos "eruditos acadêmicos de Laputa e Balnibarbi" encontrado nas páginas de *Gulliver's Travels* [As Viagens de Gulliver] de Swift (II 404). Mas quando Swift ridicularizou os idealizadores políticos cujas invenções tinham laivos da mesma extensão inadequada da teoria para a prática descrita por Burke, Swift não principiou, em seguida, a alardear as belezas da constituição britânica. Pelo contrário, transpunha sua sátira para este solo sagrado. Dentre os filósofos políticos modernos, Montesquieu é a mais óbvia inspiração de Burke no louvor da constituição britânica como modelo de liberdade (a admiração de Montesquieu por essa constituição é citada por Burke em uma passagem de fechamento de *An Appeal from the New to the Old Whigs* [Um apelo dos novos para o antigos *Whigs*] (1791) (III 113). Contudo, Montesquieu não era tão hostil à teoria quanto Burke e acreditava que a prudência precisaria da orientação da teoria para fugir da simplicidade equivocada da moderna soberania, da ambição desumana da religião e do fascínio da antiga virtude.

Tocqueville compartilhava da opinião de Burke sobre a influência dos teóricos na Revolução Francesa, mas os dois divergiam de um modo que irá ajudar a introduzir os pensamentos de Burke a respeito da constituição britânica. O tema de Tocqueville, em relação à Revolução Francesa, era a democracia; e demonstrou como a influência de homens de letras e *philosophes* alimentou a paixão pela igualdade que caracterizou a Revolução. O tema de Burke era a intrusão dos metafísicos, uma de cujas consequências foi um nivelamento democrático que "perverte a ordem natural das coisas" (II 322). Todavia, enquanto Burke não acreditava que a democracia estivesse de acordo com a natureza e, por conseguinte, devesse ser atribuída a uma deturpação pelos teóricos, Tocqueville acreditava que as reivindicações democráticas eram pelo menos em parte naturais para os homens, por conseguinte, sempre disponíveis para serem endossadas pelos teóricos. Essa diferença transparece em julgamentos totalmente con-

trários aos constituintes franceses em 1789: Burke os descreve como esses "fazedores de constituição", "os mais cruéis e mais tolos dos homens" e os condena por tentar, em vão, criar uma constituição completamente nova; Tocqueville elogia-os por esta mesma tentativa, apesar de seu fracasso.[10]

Elaborar uma constituição ou fundar uma sociedade era, para a ciência política clássica, e ainda mais para pensadores modernos como Maquiavel, Bacon, Hobbes e Locke o cerne da questão política, o local onde se encontravam a teoria e a prática. Nesse ponto, a prudência, soberana sobre a prática, não pode ficar satisfeita com trocas e arranjos temporários, mas deve estender-se a uma legislação que incorpore escolhas fundamentais e abrangentes. Tal legislação, por sua vez, deve ser guiada por uma arte, em última instância por uma teoria, que elabora o modelo para a escolha, que é o melhor regime, o regime mais digno de escolha. Quando a prudência se torna abrangente e faz as suas determinações para o bem – e um bem que seja permanente – então deve cooperar com a teoria e, talvez, até mesmo subordinar-se a ela. É a característica dominante da filosofia política de Burke, assim como o tema norteador de sua política, evitar o terreno em que convergem a teoria e a prática. A fundação, que antes de Burke, fora considerada por todos os pensadores políticos como o ato político essencial, é, para ele, um não evento. A elaboração de uma constituição nunca pode ser "o efeito de uma regulação instantânea única" (II 554). Não pode acontecer, e é errado tentar fazê-lo acontecer.

Em completo desacordo com Tocqueville, Burke não considera a democracia um regime possível. O povo não pode governar, pois é o elemento passivo em contraste com os "homens ativos no Estado". Embora o povo possa ser dirigido por uma oligarquia cruel de algum tipo, deve ser conduzido por uma "verdadeira aristocracia natural", por ministros que "não são apenas os nossos governantes naturais, mas os nossos guias naturais" (III 85; V 227). Assim, para Burke, não se pode escolher entre democracia e aristocracia, nem pode haver uma era democrática ou aristocrática, tal como para Tocqueville; a natureza fez com que os muitos fossem incapazes de governar a si mesmos. "Uma democracia perfeita é... a coisa mais vergonhosa do mundo" (II 365) porque a parcela de responsabilidade de cada um é tão ínfima que a pessoa não a percebe, e porque a opinião pública, que deveria conter o governo, é, no caso da democracia, nada além da autoaprovação do povo. O governo responsável é capaz de vergonha, talvez mais do que qualquer outra coisa; trata-se mais de defender o que se teve de fazer do que aceitar crédito pelo que se decidiu fazer. Nenhuma aristocracia, nem sequer uma democracia, pode governar bem ou por longo tempo sem a percepção de um poder superior; a falta dessa percepção é o que torna impossível a democracia, bem como lhe retira a vergonha. Apenas em um sentido atenuado, portanto, é natural qualquer governo humano, até mesmo uma verdadeira aristocracia, uma espécie de autogoverno. O governo está tão distante de ser uma questão de escolha, de escolher uma forma de governo, que é um "poder fora de nós mesmos" (II 333).

---

10 *Works*, V 3 17. Alexis de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, 2 v., ed. J. P. Mayer (Paris: Gallimard, 1952), I 72, 88, 193-201, 247.

Fundamentalmente, o governo não é governar; é mudar, reformar, equilibrar ou ajustar. O governo não se alimenta, como pensava Aristóteles, por reivindicações para governar estabelecidas por democratas e oligarcas na defesa (e exagero) de sua igualdade e desigualdade para com os demais. O povo não tem a pretensão de governar por conta própria; somente quando inflamado por alguns é que acredita que deseja governar. E os aristocratas, não importa se naturais, nascem e são criados para sua eminência, que aceitam, em lugar de demandar.

Na medida em que Burke é favorável ao sentido aristotélico de governo – o governo pela escolha, arte e ciência política humanas – não se lança na teocracia e agarra o direito divino a fim de manter os governos sob controle pela vergonha. Para certificar-se de que o governo tem uma origem humana, Burke adota a linguagem do contrato dos teóricos modernos. Porém, uma vez que o governo por contrato pode parecer calculado, se não escolhido, por conveniência – de fato, uma questão de vontade ou prazer arbitrários, não de julgamento – Burke salienta as grandes diferenças entre os contratos comuns "retomados por um pequeno interesse temporário" e o contrato social que estabelece o estado. O último contrato é uma "parceria de toda a ciência; uma parceria de toda a arte, uma parceria de todas as virtudes, e de toda a perfeição" (II 368). E é um contrato celebrado entre os vivos, os mortos e aqueles ainda por nascer – isto é, não se trata de um contrato que esteja nas mãos da presente geração, mas que é depositado em confiança para o passado e o futuro. O passado e o futuro, pode-se dizer, substituem a lei divina para garantir que os presentes governos governem com um sentimento de vergonha. Isso não significa, mais uma vez, que os governos presentes assumam a responsabilidade pelo governo a partir de princípios estabelecidos por seus fundadores. Os mortos não são fundadores, os quais são sócios passivos que deram sua opinião e agora apresentam sua perspectiva por tácita reprovação (II 177-178; VI 21). Assim, para Burke, os direitos do homem não incluem o direito de governar (II 332). O direito de governar seria o direito de alterar o governo, quer dizer, a seu bel-prazer; mas o direito de alterar o governo a seu bel-prazer destrói o governo. Os governantes devem aceitar as limitações a seu governo, mas sem submeter-se a um governo sobre-humano. Para isso, devem, para o bem das gerações futuras, aceitar a autoridade do passado sem se submeter ao governo dos fundadores. A única maneira de fazer isso, entendia Burke, seria atenuar o significado de governo e fazer a geração presente igual à passada, como é necessário a um contrato. Burke elogia ao máximo a constituição britânica, mas nunca seus fundadores. Os antigos *whigs*, a quem apela contra os novos *whigs* favoráveis à Revolução Francesa, deram um bom exemplo, mas não definiram os princípios que os novos *whigs* devem seguir.[11] Fizeram uma revolução em 1688 apenas em extrema necessidade decorrente de circunstâncias únicas (II 292, 299); por isso sua conduta (Burke ignora a teoria de John Locke, que poderia interpretar essa conduta) não implica, muito menos expressa, um princípio da revolução disponível para uso um século depois. Para Burke, a essência da moral é a moderação, não a escolha: "Grande

---

11 *Works*, III 54-66; ver I 375; II 293; VI 153.

parte das mais fortes obrigações morais são tais que nunca foram os resultados da nossa opção".[12] É por esse motivo que a moral deve ser entendida tal como em um contrato que não pode ser infringido sem o consentimento de todas as partes, ao contrário de uma fundação ou revolução, onde vêm à luz os princípios de escolha.

A fundação de uma constituição depende de sua forma. A forma de uma constituição deve ser capaz de prevalecer sobre seu material e suas circunstâncias, que decerto mudarão ao longo do tempo, incorporando os fins peculiares àquela constituição e deixando esses fins visíveis para seus cidadãos ou súditos. Por conseguinte, certas vezes se observa, na ciência política clássica, governos existentes classificados por sua forma, e governos imaginários moldados pelo aperfeiçoamento das formas de governos existentes, até um ponto onde a ciência política quase se esquece do material variado da política. Para Burke, no entanto, "as circunstâncias e os hábitos de cada país... decidem a forma de seu governo"[13] Quando mudam as circunstâncias, mudam as formas. "Um Estado sem meios para alguma mudança não tem os meios para sua conservação" (II 295). Não é uma forma fixa, mas exatamente o contrário, "um princípio de crescimento", que preserva os estados. Formas constitucionais são suplantadas por reformas oportunas, feitas de cabeça fria depois que o povo percebe uma injustiça, mas antes que se agitem; e se tais reformas devem ser sóbrias, devem ser deixadas incompletas. "Sempre que melhoramos, é correto deixar espaço para melhorar ainda mais" (II 65). Assim, até mesmo a melhor constituição tem um princípio de crescimento; este é o seu único "princípio governante..., um poder tal como o que alguns filósofos denominaram natureza plástica".[14] Embora Burke teça elogios à antiga constituição da Grã-Bretanha, acredita "visionário" supor que a sua antiga forma possa ter sido a mesma que possui hoje (VI 294); a constituição é antiga hoje na medida em que perdurou por constantes ajustes, não porque as suas formas permaneçam como eram nos tempos antigos.

Assim sendo, Burke afirma que os "costumes são mais importantes do que as leis" (V 208). As leis, que são decisões formais por parte dos governos, porque foram feitas de acordo com as suas formas, dependem de costumes informais e não o contrário. "Em todas as formas de governo", portanto, "o povo é o verdadeiro legislador", já que o povo estabelece seus costumes. "O povo é o mestre"; "nós, os estadistas", afirma Burke, "damos forma perfeita a seus desejos" (II 12 1-122; VI 20). Uma vez que o povo é o verdadeiro legislador, não alguma parte do povo que promove e impõe seus próprios fins, a melhor constituição não tem nem um fim único, nem uma hierarquia de fins, mas a "maior variedade de fins" (V 254). Garantir nossos direitos naturais é o "grande propósito e fim último da sociedade civil"; portanto, "toda e qualquer forma de governo é boa somente enquanto for subserviente a esse propósito ao qual estão inteiramente subordinados" (VI 29). A finalidade da sociedade civil é garantir os direitos naturais que exercemos diversamente na "maior variedade de fins". Como a melhor

12 *Works*, III 76-78. Cf. Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, 2.1 1106^b 36-1107^{a}1.

13 *Works*, III 36; ver II 313.

14 *Works*, II 440; ver George Berkeley, *Alciphron*, III 14.

constituição é definida por direitos exercidos diversamente, não pode ser encontrada no "rico tesouro dos férteis elaboradores de comunidades imaginárias" (I 489); a constituição britânica é aqui e agora. A constituição britânica não é perfeita (por exemplo, não é feita para a guerra ofensiva tal como é necessária contra o estado revolucionário francês [V 423425]), mas, se fosse perfeita, não admitiria um princípio de crescimento e, então, não seria melhor.

Posto que a constituição britânica não tem uma forma duradoura, a ordem que estabelece não é visível em sua forma, como era visível a ordem do regime clássico de acordo com Aristóteles.[15] Portanto, a constituição britânica não possui um tipo de ordem (democrática ou oligárquica) correspondente a uma das várias formas das constituições; ao contrário, a ordem que possui não é de tipo particular porque suas partes têm variedade e diversidade. As partes representam interesses que se combinam ou se opõem uns aos outros naquela "ação e reação, que, no mundo natural e no mundo político, da luta recíproca entre poderes discordantes, extrai a harmonia do universo".[16] A discórdia não gera contradição social, naquela estranha expressão marxista tão familiar a nós hoje que eleva a sociedade aos padrões da lógica, mas produz uma harmonia que deve muito mais à experiência de conviver em liberdade do que a pensar da mesma forma ou possuir alguns princípios comuns (II 554). Essa ordem é complexa; na verdade, pode-se dizer que consiste em complicação, em nunca diretamente afirmar ou negar qualquer reivindicação de justiça que exigiria um determinado ordenamento da sociedade. Estas alegações devem encontrar um meio-termo, mas não por encontrar um princípio que preserve o que é verdadeiro em cada afirmação, como no regime clássico misto. Um termo comum mais seguro, mais verdadeiro, resultará de transformar reivindicações de direito em questões de conveniência, de modo que "toda a organização do governo torne-se uma questão de conveniência".[17] Uma declaração como esta certamente rescende a utilitarismo e, na medida em que Burke dá prioridade ao que é conveniente, no sentido do real, útil e eficaz acima do que é formalmente correto, pode-se dizer que inspirou o "utilitarismo", uma doutrina do século XIX que limitou noção de conveniência de Burke e a explorou para atacar a constituição britânica que este tanto amava, bem como o governo de cavalheiros que acreditava necessário. Em conformidade com o crescimento das constituições, a "conveniência", para Burke, não se refere ao que é realmente ou naturalmente adequado, mas sim, com típico eufemismo britânico, ao que "não é inconveniente". Deste modo, assim como a organização total do governo deve ser descrita como "uma questão de conveniência", pode-se dizer também que "equilibra inconveniências" (I 500).

Burke adota essa noção maquiavélica de que todo o bem humano tem a inconveniência que o acompanha, e que, portanto, todas as coisas humanas estão em movimento,[18] mas não concorda que este movimento precise ser violento nem aceita

---

15 Aristóteles, *Política*, 3. 1274ᵇ38-39, 1276ᵇ5-6.

16 *Works*, II 308-309; ver III 25.

17 *Works*, II 333; ver III 109; VI 22.

18 Maquiavel, *Discursos sobre os primeiros dez livros de Tito Lívio*, I 6.

o cálculo de conveniência que Maquiavel e os utilitaristas recomendam. Embora as constituições devam evoluir, são afastadas, por seus estabelecimentos, da mera fluidez e das mudanças violentas. Os "estabelecimentos" da constituição britânica, no pensamento de Burke, desempenham o papel das formas e formalidades constitucionais que tanto despreza. Fornecem estabilidade e segurança, diminuindo e direcionando o fluxo de paixões e ideias à medida que, gradativamente, se estabelecem nessa tarefa; tal como a nossa "instituição", "estabelecimento" é um substantivo verbal cuja substância é apreendida a partir de seu processo. Tal como o familiar uso da expressão "o Estabelecimento" ("*the Establishment*") de hoje, os estabelecimentos de Burke referem-se a classes sociais informais, mas diferem por serem plurais e visíveis aos olhos do público. Os estabelecimentos de Burke não são uma conspiração unida para diminuir e reduzir a nada os direitos formais de um povo; ao contrário, são as proeminências sociais que resultam do exercício real e necessariamente desigual desses direitos: a Igreja, o interesse dos endinheirados, a nobreza latifundiária, os militares, até mesmo a monarquia (II 106, 363, 434). Essas instituições estão tão longe de subverter a liberdade que são os únicos meios para garanti-la. Burke contrasta o crescimento dos estabelecimentos na Grã-Bretanha ao longo dos séculos – uma obra não de ajuste irracional, mas que "requer o auxílio de mais mentes do que uma geração pode fornecer", em que "mente deve [benignamente] conspirar com mente" – com os produtos dos legisladores apressados da Revolução Francesa, que começam sua tarefa com a ciência, demolindo os antigos estabelecimentos e reduzindo o povo francês a "uma massa homogênea" (II 439-440, 455), e terminam com a força bruta, substituindo os antigos estabelecimentos por novas repúblicas, matematicamente delineadas, que prometem anarquia, mas são sustentadas, na verdade, pela especulação sobre a riqueza confiscada, pelo poder de Paris e pelo exército. Considerando que os estabelecimentos mantêm a constituição britânica estável e equilibrada, com uma "excelência na composição" que faz um "todo coerente" dos variados interesses de uma sociedade livre, pois não impõe um plano (II 440), os princípios que cimentam a República Francesa são instrumentos e evidência de tirania porque não podem se unir sem revelar um viés. Burke cita os elogios de Montesquieu aos "grandes legisladores da Antiguidade", cuja sabedoria os impedia de lidar com os homens como se fossem entidades abstratas, metafísicas (II 454-45 5), mas não infere da necessidade que tem o legislador de consultar o material humano real, como fizeram Platão e Aristóteles, que nenhuma constituição real pode ser um "todo coerente", que todas devem ser partidárias.

A constituição equilibrada pelos estabelecimentos é mantida pelo princípio da propriedade, isto é, da propriedade herdada. Cada um dos estabelecimentos é uma propriedade, e Burke deixa claro, mesmo no exemplo da Igreja, cuja elevada finalidade é consagrar a comunidade e para alçar as vontades dos homens acima de egoísmo, que o ataque dos revolucionários franceses era uma usurpação da propriedade (II 132). Tais bens em eminência social sobrevivem e crescem não pelo motivo que justificou sua aquisição original, mas pelos benefícios que podem ser discernidos em seu funcionamento presente, benefícios muitas vezes perceptíveis apenas pelo olho da sabedoria

e da experiência, já que as aparências enganam e as formas de livre governo são compatíveis com os fins do governo arbitrário e vice-versa (I 313; II 397, 399). Portanto, devemos "venerar onde não somos capazes de compreender agora" (III, 114), devemos considerar a constituição como uma herança, o que significa (para repetir) não herdada dos fundadores, mas como se viesse a nós sem início algum.

Burke ilustra "a ideia de herança" com uma "analogia filosófica". Nosso sistema político, explica, "funcionando segundo o padrão da natureza", está "em uma justa correspondência e simetria com a ordem do mundo". Denomina a isso "um órgão permanente composto de partes transitórias", e o compara com a totalidade da raça humana que, em qualquer momento dado, nunca é velha, ou de meia-idade, ou jovem, mas é sempre a mesma, enquanto atravessa a decadência, a queda, a ascensão e o progresso (II 307). Nesta analogia, a constituição é comparada a um corpo – a raça humana – que é um todo e não tem forma. Não é assemelhada a um corpo humano individual com uma forma, como a concebiam determinados pensadores medievais. A analogia de Burke é genérica e não orgânica, de tal forma que podemos conceber que herdamos nossa constituição tal como herdamos a nossa natureza humana, sem possibilidade de rejeição. Podemos e devemos aceitar as nossas oportunidades e limitações sem tentar encontrar a origem ou a finalidade do todo. Burke assenta sua política em uma noção de propriedade, e não o contrário; mas consegue manter sua política livre do espírito de aquisição; de fato, consegue mantê-lo direcionado contra esse espírito.

O que significa dizer que a ideia de herança funciona pelo "método da natureza"? Burke afirmou que é complexa a natureza do homem (II 307, 334), e sua maneira de compreender a relação entre a natureza e as instituições humanas é especialmente difícil para nós hoje, que expulsamos a "natureza" do discurso teórico digno de respeito. Todavia, atacou os revolucionários franceses por nada além de sua conduta "não natural" e, se precisamos apreender o pensamento de Burke, não podemos permanecer na ignorância do significado de seu ataque à Revolução Francesa. A herança pelo "método da natureza" não significa que herdamos da natureza nossa política e constituições. Embora tenhamos um "senso natural de certo e errado",[19] Burke não diz, à maneira tomista, que temos tendências naturais em nossas almas que são cumpridas na política; a alma não é um de seus temas.[20] Tampouco afirma, como Aristóteles, que o homem é um animal político por natureza, de tal forma que os nossos artifícios políticos seriam a realização de uma potencialidade natural. Afirma, ao contrário, que "o homem é, por sua constituição {natural}, um animal religioso" (II 363), uma vez que o ateísmo é contra nossos instintos e nossa razão. Somos impulsionados, ao que parece, ao reconhecimento de uma vontade superior a fim de evitar a dependência de nossa própria vontade arbitrária, um reconhecimento que é um instinto humano para o bem humano. Não é que busquemos conhecer a Deus, como declarou Tomás de Aquino. Quando Burke atacou a Revolução Francesa por violentar nossa natureza, quis dizer que esta, para

19 *Works*, II 354; ver II 155; III 92.

20 Ver *Works*, II 484: III 86.

nosso próprio bem, ignora ou se opõe aos instintos que possuímos: o afeto natural para com nossas famílias e bairros, pelo "pequeno pelotão", juntamente com o freio sobre tais afeições que são nosso senso de justiça e nossa religião (II 320, 347, 4 10; V 255).

Não herdamos *da* natureza, mas herdamos os produtos do fazer humano de acordo com as leis da natureza. Os direitos naturais, aos quais Burke depreciativamente chama de "direitos metafísicos", não vêm a nós diretamente, mas "como os raios de luz que penetram em um meio denso, são, pelas leis da natureza, refratados de sua linha reta" (II, 334). Seguindo a pista dada por esta observação famosa, poderíamos dizer que, para Burke, as leis da natureza são leis da refração. São leis que descrevem as maneiras pelas quais os homens, criando suas próprias convenções, constituições ou propriedades, imitam ou seguem a natureza tal como a natureza conduz a si mesma sem referência aos seres humanos. Por exemplo, como vimos, os homens, ao elaborar constituições, imitam a natureza na busca de harmonia por meio do embate entre seus poderes discordantes, e pela permanência através da ascensão e queda de suas partes transitórias. "A arte é a natureza do homem", diz Burke (III 86), repreendendo os filósofos modernos que colocam o "estado de natureza" fora da sociedade civil. A arte (não a escolha) é a dádiva especial da natureza para os seres humanos, mas a dádiva não é empregada de forma a preservar a excepcionalidade humana. Toda a sociedade é artificial, porém todos os artifícios estão de acordo com a lei natural; o dom da arte deve ser devolvido à natureza. Pergunta-se se a prudência não é, afinal, soberana para Burke, se deve agir "sob a disciplina da natureza".[21]

O governo soberano da prudência é também um governo *para* a prudência. É a prescrição, "esta grande parte fundamental do direito natural" (II 422), que descreve o crescimento da propriedade e das constituições e estabelece o método de herança. Curiosamente, antes de Burke, a prescrição nunca foi considerada parte inequívoca do direito natural, pois não se pensava que fosse aplicável ao direito público.[22] Burke tomou este conceito emprestado do direito romano, em que a prescrição dá direito à propriedade sem escritura devido ao longo uso contínuo ou a retira, apesar da escritura, após um longo e continuado desuso. Esta regra do direito privado foi transformada por Burke em uma regra do direito público aplicável às constituições (não apenas às leis das nações). Assim, uma regra de propriedade privada se torna *a* regra para o governo, "o mais sólido de todos os direitos, não só à propriedade, mas, que significa garantir esta propriedade, o direito ao governo", "um direito que não é a criatura, mas o mestre, do direito positivo", "as regras sagradas da prescrição".[23] Se o problema da

21 *Works*, III 87; ver I 345; II 369; VI 21.

22 O apelo de Burke à autoridade de Jean Domat (*Works*, II 422) ignora a recusa de Domat em aplicar a prescrição à propriedade pública; Jean Domat, *Les lois civiles dans leur ordre naturel*, III, vii, 5. Uma antecipação mais próxima de Burke pode ser encontrada em David Hume, *A Treatise of Human Nature*, III, ii, 3, 10; ver também William Paley, *Principles of Moral and Political Philosophy* (1785), VI 2.

23 *Works*, V 137; VI 80, 146; ver II 493 para a declaração de Burke acerca do argumento dos revolucionários contra a prescrição.

intrusão da teoria na prática é o tema da filosofia política de Burke, a prescrição é sua descoberta especial – e, é preciso dizer, já que não aceitava a palavra "inovação", sua grande reforma (V 120). Tratava-se apenas de uma descrição do funcionamento da constituição britânica, alegava; mas, como teoria, era certamente nova. De fato, Burke teve, como dizia, "uma participação muito plena" na aprovação do *Nullum Tempus Act* de 1769, por meio do qual tentou estabelecer a prescrição como direito público na Grã-Bretanha. Foi com orgulho que Burke fez tal alegação em sua magnífica autodefesa contra o Duque de Bedford, *A Letter to a Noble Lord* [Carta a um nobre lorde], mas não alardeou da mesma forma a reforma teórica que justificava a novidade jurídica (que ia contra a autoridade do Blackstone).[24] Tampouco comentou que a prescrição se tornou direito público, em 1769, não por meio da prescrição, mas por estatuto. O fato de que não apenas o direito, mas o direito mais concreto, à propriedade deriva do uso prolongado ao invés de uma escritura, implica que o governo, que emite escrituras, é compelido por práticas que vêm de longa data e não por princípios. A propriedade por prescrição implica um governo sem uma teoria fundamental: a melhor reivindicação para o governo não decorre de se estabelecer a própria reivindicação como a melhor, mas por garantir o abandono de reivindicações rivais. Todavia, era necessária uma teoria para demonstrar isso e, mesmo tendo Burke de usar de toda cautela para apresentá-la, muito embora sua teoria se encaixasse perfeitamente aos fatos, não se pode negar que sua teoria interfere na prudência de estadistas.

A prescrição segue a natureza, mas a aperfeiçoa. A mudança, pondera Burke, é "a lei mais poderosa da natureza. ... Tudo o que podemos fazer, e que a sabedoria humana pode fazer, é precaver-se para que a mudança ocorra por etapas imperceptíveis". A natureza , por si mesma, pode produzir grandes e rápidas mudanças, mas tais mudanças, se imitadas em processos humanos, provocariam um "tenebroso e taciturno descontentamento" naqueles repentinamente despojados de influência e, por outro lado, insuflaria, "com uma grande rajada de novo poder" (III 340), aqueles que, por longo tempo, sofreram no desalento. Deve haver mudanças, mas os homens devem tomar cuidado para que ocorram em etapas imperceptíveis. A mudança imperceptível pode ser uma mudança jurídica, porque não questiona as leis ou a constituição estabelecidas. Ou pode legalizar a mudança; "abranda, tornando legais, governos que eram violentos em seu início" (II 435). Concordando com Maquiavel, como foi dito anteriormente, que todas as coisas humanas estão em movimento, Burke nega que o movimento precise ser violento ou revolucionário. Por este motivo, o direito prescritivo não é o mesmo que direito histórico ou tradicional. A prescrição avalia seu posicionamento a partir do uso corrente, a menos que as propriedades ou o governo tenham sido há pouco usurpados. Opõe-se às reivindicações históricas que derrubariam o poder estabelecido, e é cética em relação à pesquisa histórica que a confirmaria (VI 414).

Assim, para Burke, a prescrição é uma "importante parte fundamental do direito natural". Não chega a afirmar que é a parte fundamental, e não especifica o conteúdo

---

24 *Works*, V 137; Blackstone, *Commentaries on the Laws of England*, II 263-264.

completo da lei natural da mesma forma que teóricos mais afeitos à teoria, tal como Tomás de Aquino ou Hobbes. Burke contenta-se com a lei natural ser entendida como uma lei superior à legislação humana; não exige que a lei humana seja vista como uma aplicação do direito natural. No debate entre Cícero e Hobbes acerca da questão se "os homens têm o direito de elaborar as leis que desejarem", Burke fica ao lado de Cícero em negar que o façam. Acrescenta, portanto, que "todas as leis humanas, propriamente ditas, são apenas declaratórias; podem alterar a modalidade e a aplicação, mas não têm poder sobre a substância da justiça original" (VI, 21-22). No entanto, uma vez que Burke levou a prescrição para dentro da própria lei natural, e pouco acrescentou que estabelecesse a substância da justiça original, parece, com efeito, que a modalidade e a aplicação e, mais do que a substância, a lei natural é que deve orientar a prática. Trata-se, a lei natural, mais de um meio do que de um fim, porque a prescrição, para excluir a mudança violenta e abrangente, impede que os fins da política apareçam na política sem refração pelos materiais e circunstâncias. A prescrição é a prudência cristalizada na teoria. Como tal, é um censor para o restante da lei natural, de modo que a lei natural pode enunciar, com sua própria voz, apenas "o princípio de uma lei superior" (VI 21; VII 99-100, 504). A liberdade humana está tão longe de se opor ao princípio de uma vontade superior que não pode sobreviver sem ela. Embora a sociedade seja o produto de um contrato entre os homens, os homens não podem viver livres se têm liberdade de celebrar um novo contrato a cada geração. Cada geração deve considerar suas liberdades como uma "herança inalienável" (II 306), como sua propriedade, exatamente porque essas liberdades não foram criadas por ela. Pode-se aventurar a concluir que, no centro da filosofia política de Burke, está a constituição britânica, não a lei natural. A lei natural é a base, mas apenas porque uma constituição, criada por acidentes, precisa de um fundamento. Por mais extraordinária que seja, a constituição britânica não constitui, para Burke, o estado racional. Porém, o fundamento para a constituição deve ser invisível e imperceptível sob pena de transtornar a constituição que nele se sustenta.

Seria possível objetar, aqui, que estamos esquecendo as "leis do comércio", que Burke, em uma passagem de *Thoughts and Details on Scarcity* [Pensamentos e detalhes sobre a escassez] (1795), certa vez igualou, para o desgosto de Karl Marx, com as leis "da natureza, e consequentemente, com as leis de Deus".[25] As leis do comércio, ao que parece, promovem demasiados novos empreendimentos para que possam ser explicadas pelo princípio da prescrição (207 V, 217, 256). É este o caso, exceto na medida em que a prescrição acolhe e justifica a iniciativa privada sem concessão ou alvará do governo. Contudo, os bens móveis dos comerciantes, juntamente com as habilidades ativas que os criam, poderiam ser mantidos sob controle e mantidos em equilíbrio,

25 *Works*, V 100; Marx, *Capital*, capítulo 24, seção 6. Marx aparentemente desconsiderou a seguinte passagem em Burke, que é mais conforme seu temperamento: "Até mesmo o comércio, as profissões e as manufaturas, os deuses de nossos economistas políticos, são eles mesmos apenas criaturas; e eles mesmos apenas resultados, os quais, como causas primeiras, escolhemos cultuar." *Works*, II 351.

acreditava Burke, pelo estabelecimento das propriedades territoriais pelo governo dos cavalheiros. Com alguma base na experiência inglesa e alguma esperança, uniu a supremacia dos interesses latifundiários, o que, corretamente, afiançava ser recomendado pela "prática política da Antiguidade" (em particular de Aristóteles e Cícero), com uma declaração de que não poderia ser encontrado, exceto como sátira ou desaprovação, em escritores antigos: "O amor pelo lucro, embora muitas vezes levado a um excesso ridículo, por vezes, maléfico, é a grande causa da prosperidade de todos os estados" (V 3 13, 342). Se, por um lado, os interesses latifundiários deveriam ser supremos, não devem formar um corpo separado na nação, como em países diferentes da Grã-Bretanha; e, apesar de Burke endossar os preconceitos que orientam as vidas dos cavalheiros, não aceitava ou compartilhava o desprezo do cavalheiro por aqueles que ganham dinheiro. O próprio Burke representou um eleitorado de comerciantes, a cidade de Bristol, no Parlamento de 1774-1780 (embora seus eleitores não ficassem satisfeitos); e, em suas próprias propriedades em Beaconsfield, mantinha-se atuante, como atestam suas cartas, na busca de novos métodos (e maiores lucros) na agricultura.[26]

Não importa como se procure ligar a doutrina da lei natural de Burke à tradição do direito natural, encontrar uma proximidade maior a Cícero ou a Locke, deve-se admitir que dá maior visibilidade não a esta conexão ou a sua própria lealdade dentro da tradição, mas às características peculiares da lei natural, segundo ele. Sua lei natural lega a soberania à prudência e dá destaque às circunstâncias; não exige a transcendência das emoções autointeressadas (incluindo o amor pelo lucro), que Burke enfaticamente rótula como "naturais"; e é mais do que tolerante em relação aos preconceitos; é deveras hospitaleiro para com eles. Com vistas a proteger os preconceitos dos cavalheiros, Burke não desejava revelar as dívidas da constituição britânica para com a tradição filosófica, embora não hesitasse em bradar que Montesquieu, que divulgou essa constituição para a admiração da humanidade, fosse um homem "sem as tintas de um preconceito nacional" (III 113).

"Somos em geral homens de sentimentos incultos", afirma Burke dos britânicos em uma passagem do *Reflections on the Revolution in France* [Reflexões sobre a revolução na França], felicitando o seu povo por sua impermeabilidade à filosofia do Iluminismo. "Prezamos nossos preconceitos", continua ele, "e assumindo mais vergonha de nós mesmos, estimamo-los porque são preconceitos". "Nossos homens de especulação" (uma de suas poucas referências aprobatórias a essa estirpe), em vez de explodir os preconceitos em geral, usam sua sagacidade para descobrir a sabedoria latente neles (II 359). O preconceito não se opõe à razão, mas se alia a ela. O preconceito fornece os sentimentos naturais incultos que dão permanência à razão, pois é volúvel a "razão desassistida"; e, ao mesmo tempo, "o preconceito é de rápida aplicação em situações de emergência", enquanto a razão, por si só, é hesitante. O franco reconhecimento de Burke de que a política é inseparável do preconceito, de que a sociedade não pode

26 *Correspondence*, II 165-167, por exemplo.

nunca ser racional e iluminada, faz lembrar Aristóteles; mas sua confiança de que o preconceito contém suficiente sabedoria latente, não. Para Aristóteles, a sabedoria latente de fato existe na opinião política, mas não no isolamento incontestável que Burke parece supor. Pelo contrário: de acordo com Aristóteles, tipicamente, a opinião política afirma-se contra um adversário, presente ou imaginário; tem o caráter de um debate. Qualquer observação, para não mencionar qualquer estudo especulativo, de opinião política revela diferenças que tomam a forma de contradições, em particular a diferença típica na política entre os muitos e os poucos. Burke deixa de fora o óbvio partidarismo do preconceito. Embora fale muitas vezes dos poucos e dos muitos, não salienta a sua diferença de opinião, o preconceito do cavalheiro contra o vulgo *versus* o ressentimento do povo contra o privilégio. Como se pode lembrar, Burke não pensa que todo homem possui um direito natural, nem o povo, um desejo natural de governar (II 177, 332, III 497). O povo está contente em deixar latente a sua sabedoria ao invés de afirmá-la e, assim, a aristocracia pode ser educada para governar sem insistir em sua própria especificidade.

Aristóteles acreditava que a opinião política torna-se sabedoria somente se as afirmações partidárias forem expostas para exame, corrigidas em sua parcialidade e combinadas com a verdade de seus adversários. Escreveu sua *Política* como se estivesse conduzindo um debate, e sugeriu que o estadista poderia melhorar a política, a despeito da inerradicabilidade dos preconceitos, por retirar as implicações latentes em um preconceito, o que poderia torná-lo mais saudável. Burke, no entanto, deixa implícito que a sabedoria no preconceito permanece sabedoria somente enquanto estiver latente; os preconceitos não devem ser perturbados, ou serão inflamados os sentimentos naturais. Parece pressupor uma cooperação fundamental entre cavalheiros e povo, passível de perturbação pelo que está de fora, mas essencialmente incontroversa. A "aristocracia natural" governa sem se afirmar, por conseguinte, sem se impor. Contudo, mesmo se isso fosse possível, Burke assumiu um risco ao recomendar que se deixassem os preconceitos sem iluminação, como se pudesse ter certeza de que o preconceito jamais aferroaria. Sabia que "a vontade dos muitos, e seus interesses, muitas vezes difeririam" (II 325). No entanto, supõe que está "fora das possibilidades do homem... criar um preconceito... Um rei pode criar um nobre, mas não pode criar um Cavalheiro".[27] O lento e natural crescimento dos preconceitos nos costumes e sentimentos iria torná-los inofensivos ao habituar tanto cavalheiros e o povo à satisfação de suas necessidades dentro dos limites de suas emoções naturais. Filósofos e estadistas devem deixar que os preconceitos exerçam seus bons efeitos sem interferência.

Todavia, o próprio Burke não deixou o preconceito cavalheiresco tal como o encontrou. Afirmou, certa vez, que sua utilidade principal era de ressoar como "uma lamentável matraca" para despertar os cavalheiros em seu partido.[28] A própria con-

---

27 *Correspondence*, VIII 130.
28 *Correspondence*, III 388-389.

cepção de partido que Burke elaborou em *Reflexões sobre a causa dos presentes descontentamentos* era uma implicação do preconceito cavalheiresco utilizado para corrigir o preconceito cavalheiresco. "Assim, ser patriotas, de forma a não esquecer que somos cavalheiros" foi como Burke resumiu seus conselhos (I 379). Anteriormente, na Grã-Bretanha e em outros países livres, fora tomado como pressuposto que um político não poderia ser ao mesmo tempo partidário e patriota, que o partidarismo, como prática regular, não podia basear-se em princípios. Burke foi o primeiro a argumentar o contrário, que o comportamento dos políticos com base em princípios deve inevitavelmente ser partidário, e que o partidarismo não é apenas ocasionalmente necessário em casos de emergência, mas é útil e respeitável no funcionamento ordinário da constituição. Essas crenças são agora consideradas universais e sem reservas tal como eram seus contrários antes da contribuição de Burke, e, na medida em que Burke foi o responsável pela mudança, sua teoria teve um efeito poderoso. No entanto, para fazer essa alteração, Burke apelou para o preconceito cavalheiresco: "... não esquecer que somos cavalheiros". Os políticos (Burke tinha em mente Lorde Chatham) esquecem que são cavalheiros que fingem colocar a devoção patriótica ao público à frente de todas as amizades particulares e desfilam sua "virtude sobrenatural" como uma qualificação necessária para um alto cargo. "Quando vejo, em qualquer um desses destacados cavalheiros de nosso tempo a pureza angelical, o poder e a beneficência, devo admitir que são anjos. Nesse meio-tempo, nascemos apenas para sermos homens" (I 378). Isso traz à lembrança um trecho de *O Federalista 51*, que diz: "Se os homens fossem anjos, nenhum governo seria necessário." Enquanto, em *O Federalista*, a natureza do homem não angélico justifica a tolerância da ambição, para Burke, confirma a necessidade de que a virtude cavalheiresca se oponha à ambição hipócrita. O partido é informal; todavia, quando tornado respeitável, não é mais oculto ou conspiratório. Com a sua fonte na amizade privada e relações honrosas, a fidelidade partidária, em princípio, fornece certa consistência visível; a não deserção dos amigos se torna a distinção de um patriota. Na política partidária cavalheiresca, a flexibilidade maquiavélica não é necessária e não é recompensada.

A virtude cavalheiresca, para Burke, é hombridade. Não seria ir longe demais dizer que hombridade é virtude, de acordo com Burke. Foi a virtude que reivindicou para si mesmo: em seu progresso na vida, afirmou em *Carta a um nobre lorde*, "Eu não possuía artes, apenas hombridade."[29] E foi esta a virtude que antepôs à liberdade propagada pelos revolucionários franceses: "Adoro uma liberdade, com hombridade, regulamentação moral."[30] Para Burke, a hombridade parece ser coragem e prudência combinadas de tal forma que as ações viris são abertas à inspeção pública, sem ser subservientes à opinião pública. Possuindo um componente de humildade cristã, a hombridade não chega até o orgulho da magnanimidade (I, 509; II 536; III 438); entretanto, por esse motivo, talvez seja mais eficaz em oposição à vaidade, e, também,

29 *Works*, V 125; ver II 128.

30 *Works*, II 282; ver I 323, 370, 376, 451,490; II 287, 308, 339, 352; III 438; V 212.

porque tem a força de uma virtude que aproxima os homens em lugar de elevar apenas alguns. A vaidade e a pretensa piedade eram os vícios que Burke percebia na doutrina francesa dos direitos do homem; tentou substituir essa doutrina pelos "*reais* direitos dos homens", os direitos de homens viris que podem sustentar as rígidas virtudes, bem como as liberais (II 331, 418, 536, 537; V 322). Nos nossos dias, a hombridade está perdendo a sua identificação com o masculino, mas, após a reveladora denúncia de fraqueza democrática de autoridades tão diversas como Tocqueville e Nietzsche, não podemos deixar de reexaminar a principal virtude de Burke.

Burke, o paladino da prudência cavalheiresca, passou sua vida política além dos limites da prudência cavalheiresca, olhando para um horizonte que seu partido não conseguia discernir, instando-o a atividade incomum em terreno hostil. É preciso também dizer que se dedicou a proteger e aperfeiçoar os limites da prudência cavalheiresca, a afastar os especuladores subversivos e a reformar as práticas constitucionais, tais como o partido e *impeachment*, o que facilitaria o governo dos cavalheiros. Tendo auxiliado a fundar seu partido – por dar-lhe uma doutrina e uma alma em vez de dirigi-lo – abandonou-o após a Revolução Francesa e, em seguida, atacou-o. Seus colegas não conseguiam perceber a diferença entre a Revolução Americana e a Francesa, pois não compreendiam a singularidade deste último evento, a mais completa revolução já conhecida. A filosofia política de Burke revolve em torno da defesa de uma constituição real, ao contrário da construção de uma constituição imaginária. Seu tema é a suficiência – ou melhor, a perfeição – da prudência cavalheiresca. Porém, sua defesa de seus amados cavalheiros revela suas limitações, talvez melhor que qualquer ataque revolucionário. Pois os revolucionários não encontraram um substituto adequado para os cavalheiros; nem nós mesmos o conseguimos, embora tenhamos procurado entre burocratas, tecnocratas e democratas. Seria quase possível definir "cavalheiros" pela soma de tudo o que falta em burocratas, tecnocratas e democratas. A reverência com que Burke os aprecia é mais clara do que a de seus críticos; os defeitos dos cavalheiros transparecem na necessidade de sua própria contribuição para a sua defesa. Essa contribuição foi muito além de apenas alertá-los para os perigos que eram por demais obtusos para perceber e despertá-los com frases bonitas. Usando o que certa vez denominou "a energia oportuna de um único homem" (V 78), Burke tentou fortalecer o governo dos cavalheiros, de modo a torná-los menos susceptíveis a subversão e ataque. O resultado, no século XIX, foi ao mesmo tempo de fixá-los no lugar, imóveis em seu preconceito recém-filosófico (os conservadores), e afrouxar suas conexões, confiando na promessa de que a reforma seria o meio de sua conservação (os liberais). Um tanto a contragosto, Burke dá testemunho da imperfeição necessária da política no próprio seio de seus inspiradores discursos e nobres ações.

Leituras

A. Burke, Edmund. *Reflections on the Revolution in France.*
Burke, Edmund. *An Appeal from the New to the Old Whigs.*

B. Burke, Edmund. *Tracts on the Poperty Laws in Ireland.*
Burke, Edmund. *Thoughts on the Cause of the Present Discontents.*
Burke, Edmund. *Speech to the Electors of Bristol* (nov. 3, 1774).
Burke, Edmund. *Speech on Conciliation with America.*
Burke, Edmund. *Letter to the Sheriffs of Bristol.*
Burke, Edmund. *Speech on Economical Reform.*
Burke, Edmund. *Speech on the Reform of the Representation of the Commons in Parliament* (mai. 7, 1782).
Burke, Edmund. *Letter to Sir Hercules Langrishe* (1792).
Burke, Edmund. *Letter to a Noble Lord.*
Burke, Edmund. *Four Letters on a Regicide Peace.*

Jeremy Bentham

1748-1832

James Mill

1773-1836

Jeremy Bentham pode ser descrito como filósofo político e jurídico, reformador social, fundador do utilitarismo e *philosophe.* O "utilitarismo" indica a visão de que saber se um ato é certo ou errado depende de se acreditar que suas consequências sejam boas ou ruins. Para Bentham, "bom" e "mau" referem-se aos prazeres ou dores produzidos pelas experiências dos seres humanos individuais. "*Philosophe*" refere-se a uma categoria de intelectuais europeus do século XVIII, entre os quais Bentham conquistou um sucesso muito mais imediato do que na sua Inglaterra natal. Como os *philosophes*, Bentham acreditava que, inevitavelmente, a condição humana será aperfeiçoada através da simples proliferação do conhecimento no sentido de informação enciclopédica, juntamente com princípios abstratos para a classificação das informações e de sua colocação em funcionamento para a reforma da sociedade.[1] Bentham não confiava na experiência herdada nem nas características de ordem política defendidas pelo apelo à aceitação tradicional. A dependência de práticas antigas era, para ele, um sinal de ignorância.

---

1 Em *Article on Utilitarianism: Long Version*, Bentham faz referência à "muitíssimo celebrada obra de Helvétius intitulada *Sur l'esprit* [Do espírito] (1758). Nessa obra, iniciou-se a aplicação do princípio da utilidade a casos práticos. À direção da conduta humana, no curso ordinário da vida, formava-se uma conexão entre a ideia vinculada à palavra 'felicidade' e, mais uma vez, entre a ideia vinculada à palavra 'felicidade' e as ideias respectivamente vinculadas às palavras 'prazer' e 'dor'. ... Vinculada às palavras 'utilidade' e 'princípio de utilidade' encontrava-se agora uma abundância de ideias, ideias que não podiam deixar de ser continuamente presentes e familiares às mentes mais desatentas, pouco observadoras e pouco". Em seguida, Bentham discute a importância para seu pensamento de *Advancement of Learning* [Avanço da aprendizagem] de Francis Bacon, de d'Alembert e da Encyclopedia francesa, da *Cyclopedia* [Enciclopédia] de Chambers e dos ensaios políticos de Hume. Ao mencionar sua própria reputação na França, observa Bentham, "Maior – muito maior – é a honra conferida a ele naquele país estrangeiro do que em seu próprio". *Deontology together with A Table of the Springs of Action and The Article on Utilitarianism*, ed. Amnon Goldwotth (Oxford: Clarendon Press, 1983). p. 290, 311.

Nesta visão, a ignorância, para Bentham, era um problema que tinha uma solução. O antídoto para a ignorância era ser bem informado. Não surpreende, então, que Bentham rejeitasse com desprezo o conceito de ignorância socrática. Esta última aponta a misteriosa dificuldade de atingir qualquer compreensão fixa e final das indagações fundamentais sobre como devemos viver.

Aparentemente, de acordo com o Sócrates de Platão, as questões do certo e do errado, do bom e do mau, do belo e do feio, jamais deveriam entrar em conflito na vida política (*Eutífron*, 7[d]). O início da sabedoria seria ter sempre em mente esta condição preocupante e limitante em nossos argumentos uns com os outros. O seguidor de Sócrates pode questionar as opiniões tradicionais da sociedade, mas não necessariamente para subvertê-las, pois é sempre possível que se descubra serem essas opiniões dignas de apoio. Além disso, um seguidor de Sócrates não deixaria de levar em consideração o argumento do senso comum de que, se alguém está contra a ordem vigente, deve estar disposto a dizer que alternativa tem para oferecer. A tarefa do filósofo é recordar seus parceiros dialéticos da necessidade de contemplar alternativas por meio de um esforço nem sempre bem recebido para localizar os pontos fracos de argumentos apresentados como fortes. A ignorância socrática exacerba a dificuldade de harmonizar a busca pela sabedoria e as exigências da tomada de decisões políticas.

Bentham concluiu ser inapropriada esta tradicional reticência filosófica, bem como uma barreira para o desenvolvimento de uma adequada ciência jurídica e de governo. Desta forma, acirra a diferença entre um filósofo socrático e um *philosophe*. Bentham combina o estado de espírito do *philosophe* ao utilitarismo, chegando ao que concebe como a solução simples que desvendará as complexidades do universo social.

É possível ser bem informado, porque se pode discernir a base universal das ações humanas em tudo o que as pessoas fazem e dizem. Bentham desejava traduzir o significado das ações em cálculos explícitos dos prazeres e dores que acompanham essas ações a fim de aconselhar as pessoas sobre a adequação dos meios que escolheram para a busca da felicidade. Bentham rejeitou a possibilidade de avaliar ações de acordo com sua correção ou incorreção objetiva putativa. Não podemos julgar ações exceto quanto a suas consequências ou, de forma independente, hierarquizar os méritos das experiências que as pessoas julgam prazerosas. Bentham repudiou o empenho dos filósofos socráticos para fazer exatamente isso, reputando-os, como sempre o fizeram os adversários de Sócrates, um incentivo para sua impaciência em dar seguimento à criação de uma ordem social racional.

Este modo de pensar é ainda ilustrado pelo fato de que Bentham estudou Direito na Universidade de Oxford, mas nunca exerceu a profissão. Seus conhecimentos da legislação inglesa levaram-no a desprezar sua imprecisão e "desordem". A tradição jurídica inglesa, em si, era um "mistério" que não se podia explicar de maneira simples. Na medida em que se distanciou dessa tradição, reforçou-se a propensão de Bentham por uma ciência da legislação. Veio a ser um analista e um teórico, procurando transformar e desmistificar a ordem inglesa antes de se estabelecer nela. Ser um teórico, no sentido de Bentham, era buscar suplantar, de uma vez por todas, a filosofia política, no sen-

tido socrático; era transformar todos os mistérios não resolvidos em problemas simples, com soluções jurídicas. Entre a vasta gama de seus escritos sobre uma vasta gama de assuntos, sua obra mais influente ainda é *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* [Uma introdução aos princípios da moral e da legislação] (1789).[2] A essência de sua posição pode ser apreendida nos argumentos aí expostos.

Neste livro, Bentham elucida princípios para orientar a renovação e a transformação da política e da sociedade através de uma legislação cientificamente concebida. Bentham via-se como um cruzado lutando para destruir o "preconceito" de forma a instalar o espírito crítico na sociedade. O costume e a tradição seriam culpados, a não ser que pudessem provar sua inocência, assim emancipando a humanidade dos modos e costumes fortuitos a que pode ter dado início por descuido, mas que são agora os interesses enraizados de uns poucos à custa dos demais. Interpretava a situação contemporânea como um conglomerado de princípios e práticas conflituosos e indefensáveis em que não era possível distinguir o irracional do racional. A legislação inglesa, para empregar uma famosa metáfora de Descartes, era como uma mansão construída ao longo de muitas eras em uma mistura de estilos arquitetônicos, sem elegância e proporção:

> O direito *consuetudinário* [*common law*], como se denomina na Inglaterra, a lei *judiciária*, como poderia ser denominada com mais propriedade em toda parte, essa composição fictícia que não tem pessoa conhecida como seu autor, nenhuma coleção conhecida de palavras como sua substância, constitui em toda parte o corpo principal do tecido legal: como o imaginário éter que, na falta de matéria sensível, preenche a amplidão do universo. Farrapos e migalhas de verdadeiras leis, fincados nessa base imaginária, compõem o mobiliário de cada código nacional. O que decorre daí? Que aquele que... deseja um exemplo de um corpo completo de leis ao qual se referir, deve começar por criá-lo.[3]

Descartes afirmou "que há, muitas vezes, menos perfeição nas obras compostas por várias partes, e realizada pelas mãos de vários mestres. ... Edifícios planejados e executados por um arquiteto são, em geral, mais belos e melhor proporcionados do que aqueles que muitos tentaram colocar em ordem. ..."[4] Uma vez que grande parte da

---

2 Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, [Uma introdução aos princípios da moral e da legislação], ed. J. H. Burns and H. L. A. Hart (London and New York: Methuen University Paperback edition, 1982). (Doravante citada como *PML*.) Ao falar dessa obra em 1829, Bentham descreveu a si mesmo da seguinte forma: "Manter dores e prazeres desde o início em vista do caráter dos principais materiais de que é composta estrutura da mente humana, encarregou-se de elaborar a primeira listagem tentada para ser enquadrada no tipo de artigos chamado... motivos, sendo esses motivos acompanhados e explicados pelos diversos prazeres e dores correspondentes: um motivo nada sendo além do medo de alguma dor ou a esperança de um certo prazer. ..." *Articles on Utilitarianism* [Artigos sobre o utilitarismo], p. 293.

3 *PML*, Prefácio, p. 8.

4 Descartes, "Discourse on the Method of Rightly Conducting the Reason", in *The Philosophical Works of Descartes*, trans. E. S. Haldane and G. R. Ross (Cambridge: Cambridge University Press, 1972), v. I, p. 87. [*Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la verité dans les sciences* – Discurso sobre o método para bem conduzir a razão na busca da verdade dentro da ciência.]

nossa existência é composta de diferentes partes por muitas mãos, não é difícil perceber que, para o proponente de métodos racionalistas de planejamento, essa existência é matéria-prima a ser demolida e reconstruída a partir do zero. Todavia, ao mesmo tempo, Descartes, que, com Francis Bacon, foi o principal defensor da busca moderna pelo método racional, também expressou cautela acerca de qualquer "reivindicação de um indivíduo particular para a reforma de um estado, por sua total alteração, e por sua inteira demolição, a fim de reerguê-lo de novo corretamente. ...."[5]

Descartes reconhecia a violência e a incerteza potenciais que acompanham a reforma social. Admitia também que o costume pode amenizar as falhas de grandes corpos. O costume tem-nos "ajudado a evitar, ou insensivelmente corrigido" imperfeições "que a mera previsão teria encontrado dificuldades em resguardar". Descartes conclui que "as imperfeições são quase sempre mais suportáveis do que seria o processo de removê-las. ... Não posso, de forma alguma, aprovar esses espíritos turbulentos e agitados que, não sendo chamados, nem pelo nascimento, nem pela fortuna, para a gestão dos assuntos públicos, nunca deixam de ter em suas mentes algumas novas reformas. E, se acreditasse que, neste tratado, estivesse contida a menor justificativa para tal loucura, lamentaria permitir que fosse publicado".[6]

Descartes expressa um grau de reticência filosófica que Bentham parecia obrigado a desconsiderar devido à suposição de que não existia necessidade de tal contenção. Se e quando diminuíssem as dificuldades da reforma social, tal como Bentham acreditava ter demonstrado ser possível, uma reforma a seu estilo poderia vir a ser uma consequência legítima do método cartesiano. Não haveria mais motivo para ser reticente, dado o advento de adequados métodos modernos para, finalmente, tornar a filosofia realmente útil; seria possível unir pensamento e ação. Temendo os "espíritos turbulentos e agitados", Descartes poderia decidir andar "sozinho e no crepúsculo", ser prudente e paciente na busca do conhecimento racional, abrindo caminho para um *philosophe*, sem o ser ele mesmo. Desapareceu com Bentham essa cautela.[7]

Eliminado o ambiente da cautela filosófica, é fácil que o estado existente da sociedade comece a parecer intolerável, desagradável para o teórico que a contempla, e pouco adaptado para suscitar um aperfeiçoamento daqueles condenados a nela habitar. Bentham não aprovava a perspectiva alternativa de Blackstone e de Edmund Burke.[8] Burke encontrava beleza onde Bentham enxergava a feiura: a beleza de uma ordem elaborada, convencional, refletindo gerações de tentativa e erro e realizações legitimadas pela antiguidade. Do ponto de vista de Burke, abstratos princípios sociais eram caricaturas extraídas de seu contexto e, em seguida, reaplicadas, como se fossem

5 *Ibid.*, p. 89.
6 *Ibid.*, p. 89-90.
7 *Ibid.*, p. 91.
8 Sobre o ataque geral de Bentham a Blackstone consulte-se *A Fragment on Government* [Um fragmento sobre o governo], in *The Collected Works of Jeremy Bentham*, ed. John Bowring (repr. New York: Russell & Russell, 1962), v. I, p. 221-295.

modelares, à própria cultura que deu a esses princípios qualquer significado que pudessem realmente ter. Do ponto de vista de Bentham, quanto mais dados recolhidos, quanto mais rápido poderia ser construído um modelo simples do mundo.

Essa diferença de perspectiva sobre a tradição jurídica inglesa, e sobre a validade do costume e da tradição em geral, é crucial para entender muitos dos debates da moderna filosofia jurídica e política desde a época de Bentham e Burke. Anteriormente, o domínio da lei significava que as pessoas poderiam ter expectativas razoáveis quanto ao que lhes exigiriam as regras que regiam suas transações. Tais regras evoluíram por meio das decisões individuais de juízes cujas decisões eram baseadas nas práticas costumeiras nos locais onde presidiam. Estava ausente a ideia de uma fonte centralizada de legislação uniforme, informada por uma ciência da natureza humana. Bentham queria fornecê-la.

Ao fornecê-la, Bentham pretendia estabelecer um quadro geral das condições sociais que acreditava iriam inevitavelmente aumentar o bem-estar do público. Mais surpreendente, Bentham acreditava que, se isso fosse feito na Inglaterra, tomaria corpo um padrão pelo qual reformar o mundo inteiro: "Os legisladores que, tendo se libertado das amarras da autoridade, aprenderam a erguer-se acima da névoa do preconceito, sabem como fazer leis tanto para um país como para outro."[9] Bentham não tinha a intenção de dizer às pessoas o que fazer; tencionava, de fato, voltar seus cálculos para direções frutíferas sob leis que promovessem a maior felicidade do maior número. Decerto, não acreditava que se pudesse simplesmente ditar a felicidade de outros. Reconhecia que a ordem projetada pela legislação encorajaria a melhora de atitudes e procedimentos nas relações entre os indivíduos, mas não buscaria apenas ditar atitudes e motivações pessoais. Estas, acreditava, variariam enormemente entre indivíduos e circunstâncias históricas diferentes. No entanto, reformas na legislação do tipo preconizado por Bentham inevitavelmente afetariam crenças e hábitos de conduta pessoais, tornando mais fácil para alguns e mais difícil para outros persistirem em seus hábitos costumeiros. O próprio princípio da maior felicidade para o maior número deixava implícito que algumas felicidades não seriam e, na verdade, não deveriam ser satisfeitas.[10]

Legislar exige um discernimento acerca da forma como os princípios da moral e da legislação são adequados a condições históricas específicas. A capacidade de julgar de modo legítimo, reconhecia Bentham, é uma arte, bem como uma ciência. Acredi-

9 *Of the Influence of Time and Place in Matters of Legislation*, in *ibid.*, p. 180, col. B.

10 No *Article on Utilitarianism*, Bentham reconhecia um problema com a expressão "de maior número". Se, em uma sociedade de 4001, forem transferidos a 2001 todos os meios para a felicidade, deixando 2000 sem nada (escravizados), é óbvio que o maior número tem a maior felicidade e a sociedade será extremamente infeliz. Bentham percebia que o princípio podia ser utilizado equivocadamente para racionalizar a perseguição sistemática de grupos tais como os católicos romanos na Grã-Bretanha ou os protestantes na Irlanda (p. 310). Tal efeito opunha-se completamente a suas intenções: "Um princípio que estabelece, como o único direito e fim justificável do Governo, a felicidade do maior número, como se pode negar que seja perigoso? Perigoso para todo o Governo, que tem como seu fim ou objetivo *real* a maior felicidade de alguém determinado." *A Fragment on Government*, p. 272, nota de rodapé explicativa, col. A

tava, porém, que existem julgamentos melhores e piores – os que são racionais, porque informados pela ciência, e os que são irracionais, porque governados pelo simples preconceito. No âmbito do julgamento, pode sempre haver argumentação em torno de decisões para fazer uma coisa em vez de outra, mas não se pode questionar a superioridade do julgamento informado pela ciência: "deve-se atender ao preconceito e aos costumes mais cegos, mas não precisam estes ser os árbitros e guias exclusivos. Aquele que ataca o preconceito de modo arbitrário e sem necessidade, e aquele que aceita ser conduzido por ele de olhos vendados como um escravo, da mesma maneira se afasta da linha da razão".[11] A ciência do direito "é, para a arte da legislação, o que a ciência da anatomia é para a arte da medicina: com esta diferença, de que seu tema é aquilo *com* que o artista tem que trabalhar, em vez de ser aquilo sobre o que tem de trabalhar. Tampouco o Estado, o corpo político, sofre menor ameaça devido a uma falta de familiaridade com uma ciência, do que o corpo natural devido à ignorância da outra".[12]

É revelado aqui um dos significados centrais do apelo ao princípio da utilidade. A ciência de Bentham é universal, mas deve ser adaptada às condições históricas em que é aplicada. No entanto, ao mesmo tempo, não se pode conceder às condições históricas um poder de veto sobre a aplicação da legislação científica. Caso isso acontecesse, então o preconceito poderia legitimamente prevalecer sobre a ciência, ou poderia reivindicar um discernimento inacessível para a ciência. Esta tensão entre o costume e a tradição, de um lado, e o progresso científico, de outro, está no centro do debate político moderno. A oposição entre conservadores e progressistas será resolvida em favor do progresso por Bentham e seus seguidores utilitaristas: a busca cientificamente informada da felicidade é justificada pelo fato de que não foi ainda demonstrado nenhum limite empiricamente demonstrável sobre a autorrealização ou o aperfeiçoamento humano. Seguindo a tradição de Francis Bacon, Bentham acreditava que a tarefa de remediar a condição do homem mal havia começado, mas era uma grande esperança para o futuro.

Além disso, Bentham não acreditava ser o aperfeiçoamento social uma questão indecifrável. Melhor alimentação, melhores condições sanitárias, melhor educação, maior igualdade de oportunidades – estas são as condições simples e obviamente desejáveis que constituíam, para Bentham, as condições necessárias para a felicidade humana. Acreditava que está perfeitamente dentro do âmbito dos poderes do engenho humano aperfeiçoar as organizações sociais nas quais esses bens desejados estarão mais e mais disponíveis. O poder da filosofia política de Bentham depende do grau em que é convincente sua visão de felicidade, combinada a seu otimismo acerca da construção científica das políticas para alcançá-la.

Para o seguidor de Bentham, por outro lado, o progresso na esfera material contribuirá enormemente para a produção de condições nas quais se dissipará a ansiedade espiritual. Não é óbvio que tal ocorrerá quando se é propenso a acreditar que a distinção

11 *Of the Influence of Time and Place in Matters of Legislation*, p. 180, col. B.
12 *PML*, Preface, p. 9; ver também o Prefácio à primeira edição de *A Fragment on Government* (1776) in *Works*, v. I, p. 226, col. A.

entre a satisfação material e a espiritual é tal que a satisfação de uma não satisfaz a outra, ou que são antagônicas. Bentham, no entanto, adotando uma maneira de pensar que pode ser rastreada até Hobbes, não concebe um método científico para prever a satisfação espiritual. Não é possível fazer as pessoas boas ou felizes. Entretanto, é possível conceber melhorias nas condições materiais que, caso contrário, poderiam afetar negativamente a sensação de bem-estar.

Para Bentham seria impossível determinar a felicidade humana determinada por referência a um bem objetivo ou aos direitos naturais, tal proclamado na Declaração de Independência Americana ou na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão da França.[13] O objetivo de alcançar a maior felicidade do maior número não significa que seja privilegiada a felicidade particular de alguém. Na verdade, é totalmente provável que, na prática, esse princípio resulte em políticas dentro das quais algumas ideias de felicidade serão sistematicamente depreciadas, e, portanto, para Bentham, o princípio em si é uma fonte de tensão em seu pensamento. Dependendo do assunto e do ponto de vista, a negação de qualquer felicidade especial pode parecer boa ou ruim. Pode-se julgar boa a eliminação da escravidão e de condições de trabalho abusivas em geral (embora não pelos donos de escravos e exploradores); podem-se considerar em geral ruins o transporte escolar forçado e a ação afirmativa na contratação (embora não por alguns pais e seus filhos ou pelo trabalhador que suspeita de discriminação); para alguns, a liberdade de religião parecerá essencial à dignidade humana e, para outros, o caminho para o declínio moral. Não importa como os indivíduos avaliam essas questões, porém, uma política social planejada para promover a maior felicidade para o maior número não precisa ser justificada em relação a qualquer indivíduo ou grupo específicos, muito embora, em princípio, tenha como finalidade o bem-estar do maior número possível. Bentham rejeita a noção de bens absolutos ou verdades autoevidentes porque pretende defender a autorrealização individual. Ainda assim, para que melhore o bem-estar geral de modo científico, é razoável que a engenharia social tenha precedência sobre reivindicações individuais de direitos.

Se é possível resolver o conflito entre os direitos sociais e os desejos individuais de forma satisfatória em termos dos princípios de Bentham é uma questão que o estudante atento deve examinar com cuidado. Essa questão adquire um significado maior quando se percebe que a moderna tradição liberal desenvolve grande parte de seu pensamento político em termos de encontrar um equilíbrio adequado entre a interferência e não interferência na vida dos cidadãos pela ação governamental. Assumiram grande importância as questões relativas ao adequado âmbito de aplicação e aos limites da regulamentação governamental. O fato de se terem tornado questões centrais indica a poderosa influência do pensamento de Bentham.

É possível que o impacto desta forma de pensar resida em aceitar como permanente o conflito entre direitos e desejos: assim, nunca se está livre para desistir do

---

13 Ver *Anarchical Fallacies, being An Examination of The Declarations of Rights issued during The French Revolution*, in Works, v. 11, p. 489-534.

esforço de repensar e rever as próprias suposições sobre a ordem social. Uma vez que o costume e o hábito são arautos do preconceito irracional, deve-se buscar o antídoto na aplicação autoconsciente do princípio da utilidade às ações e à legislação. Se é possível afastar os membros da sociedade de sua condição irrefletida e lhes ensinar, sob os auspícios do princípio da utilidade, a empregar cálculos de vantagens e desvantagens, ficará claro que a grande maioria é perfeitamente capaz de autorregulação. A maioria se mostra capaz de alterar sua conduta para permanecer em sintonia com a evolução das condições sociais. Com o tempo, concordaríamos que o princípio geral – que os seres humanos são iguais e devem ser tratados como iguais – é verdadeiro, e adotaríamos a convicção de que cada um deve contar como um e não mais que um. Na maior parte, então, os seres humanos seriam e estariam livres para entrar em relações contratuais voluntárias, de acordo com seu próprio entendimento.

No utilitarismo, não existe limite inerente ao uso do poder governamental para fins de reforma social. No entanto, para Bentham, isso significava principalmente a remoção de restrições arbitrárias e obsoletas à dependência dos indivíduos a suas próprias faculdades na busca prudente de seus interesses. A legislação científica tinha a intenção de libertar na direção do individualismo democrático. Esperava-se que levasse ao que, mais tarde, seria chamado, por John Stuart Mill, afilhado filosófico de Bentham, de sociedade em crescimento e aperfeiçoamento espontâneos.

Essa visão de ordem progressiva trazia consigo a crença otimista de que a estabilidade política não depende de duras restrições, de que a natureza humana não é nem irremediavelmente ingovernável, nem volúvel, que não existe uma classe especial de pessoas naturalmente adequadas para governar. A influência desta visão resultou em significativas revisões do direito penal inglês no século XIX. Por exemplo, foi bastante reduzido o número de crimes puníveis com a morte. Bentham transferiu a ênfase da punição por ter agido errado para um aumento dos incentivos para agir certo. Desempenhou importante papel no desenvolvimento da sensibilidade moderna que abomina causar dor e que, quando compelida a causá-la, toma essa necessidade como um sinal de resquícios de imperfeições no projeto social. Acima de tudo, tal sentimento resultou em significativas reformas eleitorais, incentivando um padrão de crescente ampliação do direito de voto.

Essas ideias se aglutinaram às ideias do liberalismo econômico, da liberdade intelectual e da tolerância religiosa na Inglaterra do século XIX. Deveriam ser removidas as barreiras artificiais ao comércio, deveriam ser eliminadas as restrições à livre crítica ao governo (p. ex., difamação sediciosa) e aqueles anteriormente excluídos na Inglaterra (católicos, ateus, judeus) deveriam receber todos os privilégios da cidadania. Bentham imaginou uma sociedade de individualistas cooperativos. Ninguém deve ser tratado como infalível em opinião ou juízo, pois ninguém pode saber se a própria concepção de realidade corresponde à realidade como tal. Não se justificam nem as pretensões de autoridade absoluta, nem as reclamações de direitos absolutos: "Sob um governo de leis, qual é o lema do bom cidadão? *Obedecer prontamente: censurar livremente.*"[14]

---

14 *A Fragment on Government*, p. 230, col. A.

O entendimento comum da política, desde a época de Hobbes e Locke, toma como questão central o equilíbrio entre liberdade e autoridade. Bentham acreditava que sua ciência política possibilitaria criar uma relação simbiótica permanente entre as duas. Dependendo de quais características do seu pensamento são enfatizadas, Bentham pode aparentar estar de um lado ou de outro. Por um lado, as leis devem ser os comandos cientificamente elaborados de um poder soberano não limitado por uma doutrina dos direitos naturais. Por outro, esses comandos devem ser auxílios desinteressados para que os indivíduos encontrem o caminho para sua própria felicidade. Nos dois extremos, existe gravidade e austeridade na atitude legislativa. As verdades morais e políticas "não florescem no mesmo solo que o sentimento. Crescem entre espinhos; e não devem ser colhidas, como margaridas, por crianças que correm".[15]

Bentham exigia uma transcendência inconteste do instinto, do sentimento e do "senso comum". Ao invés de primeiro adquirir uma intimidade com o funcionamento das relações políticas, sociais e econômicas dominantes, Bentham aconselha a aquisição de um método de investigação científica que poderá então ser aplicado ao estado de coisas existente. Desta forma, se está protegido da sedução pelas práticas atuais. Ao contrário, obtém-se um distanciamento frio para com a sociedade e, de fato, para consigo mesmo. Devem-se examinar todas as coisas com atenção aos mecanismos universais que lhes são subjacentes. Só então seria possível controlar nossos destinos por meio de um programa de reforma racional – reforma esta que é mais do que apenas a imposição de um interesse egoísta sobre os outros em um interminável processo de luta mal-informada e impulsiva.

A paixão de Bentham, do começo ao fim, era fundar "esse sistema, cujo objetivo é criar o tecido da felicidade pelas mãos da razão e da lei".[16] A premissa unificadora de sua obra é o princípio da utilidade: "o princípio que aprova ou desaprova qualquer ação que seja, de acordo com a tendência que parece ter para aumentar ou diminuir a felicidade da parte cujo interesse está em questão..., digo de cada ação que seja; e, portanto, não apenas de cada ação de um indivíduo particular, mas de qualquer medida de governo".[17] O princípio da utilidade é sancionado pela natureza, uma vez que "a natureza colocou a humanidade sob o governo de dois mestres soberanos, a dor e o prazer. Cabe somente a eles indicar o que devemos fazer, bem como determinar o que faremos".[18]

É importante observar que os mestres soberanos, o prazer e a dor, não apenas determinam o que realmente fazemos, mas também nos apontam o que devemos fazer. O primeiro passo para ser científico é tornar-se plenamente consciente das "molas da ação". Ao mesmo tempo, no entanto, cabe perguntar como pode haver uma discrepância entre o que fazemos e o que devemos fazer, dado que é a mesma a base para ambos. Uma resposta é que, em um sistema político não reformado, uma definição partidária do que devemos fazer é generalizada por meio do direito e da política, de modo que é imposto a todos aquilo que alguns interesses egoístas pensam que deveria ser feito.

---

15 *PML*, Prefácio, p. 9-10.
16 *PML*, Cap. I, p. 11.
17 *PML*, Cap. I, p. 12.
18 *PML*, Cap. I, p. 11.

Em outras palavras, a sociedade não reconstruída é um agregado de interesses irracionais e desigualmente relacionados, cada qual vai em busca de seus próprios cálculos do que vai produzir prazer e do que vai causar dor. Poucos se comprometem conscientemente com o objetivo de fazer felizes o maior número possível de outros. A maioria é propensa a generalizar a partir de sua própria opinião a respeito da felicidade ou do bem-estar. Na soberania da natureza, não são suficientemente apreciadas as aspirações comuns da humanidade.

Contudo, se e quando houver suficiente apreciação destas, então o reconhecimento mútuo da natureza, nosso soberano universal, pode induzir a uma maior percepção de nossa situação universal, e pode se tornar mais atraente um plano para aumentar a felicidade do maior número. É racional a mudança de atitude que se afasta de uma busca meramente egocêntrica da felicidade, pois os humanos não podem viver uma vida solitária. Nesta última situação, viver diretamente apenas em relação à natureza, não surgiria o conflito entre o que fazemos e o que devemos fazer. Se parte da felicidade consiste em viver em paz, segurança e tranquilidade de espírito no meio dos outros, então tem de haver um acordo, de modo algum automático, a respeito do que nós todos aceitamos como o que devemos fazer. No entanto, é óbvio que isso não pode ser exclusivamente o que eu ou qualquer outro preferiria de forma independente. Na ausência de um padrão objetivo e acordado para classificar as várias preferências, é necessário descobrir e apoiar os esquemas que aceitam que seja buscada a maior variedade de preferências sem levar ao caos. Tais esquemas fomentariam as condições em que se reconciliariam o que farei e o que deveria fazer. Então, a razão terá sido empregada para reconduzir a humanidade a uma conformidade harmoniosa com sua natureza. Caso contrário, um raciocínio mal informado, não científico, nos levará a conflito e ansiedade constantes. Todos os esforços para resistir a que nos ordenemos desta forma, "todos os esforços que podemos fazer para acabar com a sujeição, servirão apenas para demonstrá-la e confirmá-la".[19]

O princípio da utilidade expressa de forma simples e direta uma cadeia de raciocínio que, em seus detalhes, é complexa e longa. Fornece uma forma abreviada de orientar corretamente o modo de pensar de cada indivíduo. Lembra-nos de que "a comunidade é um corpo fictício, composto de indivíduos que são percebidos como seus membros constituintes. Quais seriam, então, os interesses da comunidade? A soma dos interesses dos diversos membros que a compõem".[20]

Para Bentham, toda a ação racional é ação em conformidade com o princípio da utilidade. Os indivíduos que aceitam isso se submetem livremente à legislação vigente na medida em que são estas estabelecidas com referência à utilidade (que não se limitam a identificar com seus desejos pessoais), e as criticam na medida em que não o são: "Pode-se dizer que um homem é partidário do princípio da utilidade quando

19 *Ibid.*
20 *PML*, Cap. I, p. 12.

a aprovação ou desaprovação que atribui a qualquer ação, ou a qualquer medida, é determinada e proporcional à tendência que concebe ele que tenha para aumentar ou diminuir a felicidade da comunidade."[21]

Pensando bem, o leitor pode ainda perguntar-se, dada a estipulação da força inevitável do princípio da utilidade por Bentham, que escolhas dos indivíduos poderiam ser criticadas por não se conformarem a ela. Ou, onde alegações ou propostas conflitantes apelam igualmente ao princípio da utilidade, como se decidir entre elas? Como distinguir entre aplicações adequadas ou indevidas desse princípio?

Não há resposta abstrata para tais questões. Para Bentham, não existe uma regra de moral, de valor, ou de direito independentemente correta ou verdadeira. O que conta tem de ser determinado por meio do debate daqueles que são totalmente autoconscientes em seu compromisso com a observância do princípio. O método de deliberação autoconsciente, autocrítico, é essencial para a produção de regras úteis que se elevam acima de partidarismos. Nenhum interesse na sociedade pode ser tomado como uma expressão do melhor interesse do todo. Nenhuma regra pode isentar-se de reavaliação e revisão. Para alguns, esses argumentos parecerão basear-se em uma atitude de relativismo moral. Bentham se pergunta se não há "tantos padrões diversos do certo e do errado quanto há homens, e se até no mesmo homem, a mesma coisa, que é correta hoje, não pode (sem a menor mudança na sua natureza) ser errada amanhã?"[22]

Ao fazer essas perguntas, Bentham quer mostrar que a cura para anarquia moral não é o despotismo, mas a deliberação cooperativa. Acreditava que o compromisso consciente para com o princípio da utilidade era a única maneira de, em última análise, alcançar acordos sustentáveis em substância. Em contraste, acreditava que os apelos aos direitos naturais ou à lei natural pressupunham pontos de substância e, em seguida, tentou obter uma submissão a eles. Porque negava a possibilidade do direito natural ou da lei natural, Bentham supunha que, por trás de todos os apelos a estes estavam interesses egoístas bem ou mal disfarçados. Acreditava que o princípio da utilidade continuamente nos lembraria de que as propostas sempre se originam de pessoas interessadas identificáveis e nos encorajaria a simultaneamente avaliá-las com desapego, à luz do princípio da maior felicidade.

O acordo com o princípio implica a busca conjunta de acordo a respeito da substância. No entanto, é paradoxal o próprio uso do princípio. Destina-se a produzir acordos substanciais legítimos e, simultaneamente, a questionar todos os acordos substanciais: a palavra "direito" não tem significado se afastada de "utilidade".[23]

Medir de modo correto em termos de utilidade significa medir corretamente com relação aos próprios interesses, lembrando que os interesses do indivíduo devem ser entendidos como caritativos ou como tendo em conta a maior felicidade do maior número. Cada um de nós deve ter jurisdição na definição de nossa própria felicidade; não podemos

---

21 *PML*, Cap. I, p. 13.

22 *PML*, Cap. I, p. 16.

23 *PML*, Cap. I, parágrafo 4, p. 15-16.

nos submeter a uma coletividade fictícia. No entanto, é obrigatório que as leis nos unam. Por exemplo, pode-se ser tentado a não cumprir promessas, mas pode-se decidir, no entanto, que uma regra de cumprimento das promessas traz melhores consequências para a sociedade. Pode-se avaliar a felicidade que se desfrutará quando o autodomínio for combinado com a paz e a ordem em comparação com a felicidade a ser obtida por meio da busca desenfreada pelo autointeresse em meio a conflitos e desordem. Ao escolher a primeira, uma regra para governar a sociedade, calcula-se que, no seu conjunto, contribui para a maior felicidade geral, e que se estará melhor nesse contexto.

Ao chegar a essa conclusão, poder-se-ia dizer, com efeito, que se deve agir da forma (cumprimento de promessas) que gostaríamos de ver os outros agirem também. Tal afirmação recorda o imperativo categórico de Kant. No entanto, Bentham não afirma que devemos optar por tal regra a não ser que tenhamos interesses pessoais em fazê-lo. A tensão entre autointeresse e respeito para com os demais está no cerne do utilitarismo e não pode ser resolvida pelo apelo a um dever moral transcendente por si mesmo. A partir de uma perspectiva utilitarista, o princípio kantiano não pode, caso deva ser útil na prática, excluir a presunção de consequências. Para os utilitaristas, devem-se ponderar as consequências sempre que surjam argumentos entre possíveis cursos de ação alternativos. Sempre que os indivíduos dão permissão para que sejam expressas opiniões uns para os outros, ou acham que não podem escapar delas, devem discutir os méritos relativos a diferentes cursos de ação quanto a seus possíveis resultados.[24]

Sócrates expressou uma forma diversa de moral transcendente quando afirmou que passara a vida tentando ser bom e não parecendo ser bom (*Górgias*, 527). Com isso, o Sócrates platônico queria dizer que era obrigado a não decidir o que era certo com base em suposições a respeito de que consequências poderiam advir na sequência temporal de eventos. As consequências de suas ações, tal como entendidas ordinariamente – por exemplo, por Críton, que tentou persuadi-lo a fugir da prisão e da morte – não teve qualquer influência em seu dever de manter-se fiel à vida filosófica.

Além disso, em sua visão do rei-filósofo, Sócrates retratou um governante que poderia, através da ordenação de sua alma pela ordem divina, transmitir a ordem divina para uma cidade terrena. Tal alma poderia viver de acordo com a cidade celestial, mesmo que não fosse esta instituída na terra (*República*, 592), e, assim, o filósofo poderia ir além do desconcertante reino de sugestões e insinuações que é a vocação do político. Para Sócrates, portanto, a busca da sabedoria é a felicidade e, se a felicidade é uma forma de prazer, é o prazer que define o padrão pelo qual julgar os méritos de todos os outros supostos prazeres. Aqui, a correção é separada da utilidade em uma visão da ascensão da alma.

Isso contrasta com a visão utilitarista de Bentham do aperfeiçoamento social imanente. Bentham considerava a busca de um *summum bonum* (bem supremo) uma

24 Bentham argumenta que deveríamos cumprir nossas promessas porque "tal é o benefício a ser ganho, e o dano a ser evitado, por mantê-las, que muito mais que compensa o dano e tal punição que for requerida para obrigar os homens a cumpri-las", e é essa uma questão de fato, a ser decidida... por testemunho, observação e experiência". *A Fragment on Government*, p. 270, col. B.

"tolice consumada", uma busca por algo supostamente melhor e diferente do prazer, mas impossível de ser encontrado. Bentham chama Platão do "mestre fabricante do absurdo" e, em geral, rejeita os "sábios antigos".[25]

O que desperta a ira de Bentham é o antigo esforço para depreciar as ideias comuns de felicidade como "vulgares". Tal depreciação poderia ser defendida apenas enquanto o alegado "bem maior" fosse aceito sem críticas. Acreditava que qualquer um que incitasse alguém a agir contra seus interesses se esforçaria "para criar em alguém o interesse em assim agir, e para que agisse de acordo com ele".[26]

A rejeição da "vontade geral" de Rousseau por Bentham também decorre desse ponto. Para Bentham, a "vontade geral" é uma forma moderna da antiga tentativa de impor a "virtude" aos indivíduos em detrimento da sua própria felicidade autocompreendida. "Forçar os homens a serem livres" é, para Bentham, uma contradição impossível que surge a partir do fracasso da teoria do contrato social em fornecer uma base adequada para o exercício da autoridade política.

Como David Hume, Bentham percebeu que a teoria do contrato social pressupõe um prévio compromisso de cumprimento das promessas (como na concordância em deixar o estado de natureza e obedecer a um governo). Assim, não é o contrato que cria o cumprimento das promessas, mas o cumprimento das promessas que faz plausíveis os contratos. A teoria do contrato social expressa uma atitude em relação ao governo que deve ter surgido muito antes como um hábito de obediência adquirido por meio da experiência da sua utilidade. Bentham argumentou francamente que a lei, com suas sanções punitivas, não cria a liberdade, mas a inibe. O que justifica a lei ao fazê-lo é que a felicidade geral é aumentada por isso.

Bentham esperava que sua perspectiva, quando universalmente aceita, acarretasse duas consequências de uma só vez: primeiro, o número de acordos substanciais seria pequeno, mas teriam base sólida; segundo, seriam abolidas muitas restrições tradicionais herdadas daquelas que Bentham considerava teorias religiosas, morais, políticas e econômicas antiquadas. Para ele, uma ordem política racional é aquela em que há uma distinção cada vez mais precisa entre o que é obrigatório e o que é uma questão de preferência particular. Seria entendido que a ordem não precisa depender de extensas obrigações legais, mas, sim, da garantia de que as obrigações existentes podem ser defendidas independentemente de quaisquer interesses especiais. Em troca pela garantia da conformidade dos cidadãos à lei, o leque de sua livre escolha no reino moral poderia ser indefinidamente ampliado.

No entanto, se a expansão indefinida da liberdade individual, deve, de fato, ser compatível com a ordem e o progresso, é preciso demonstrar que não acarreta um egoísmo bruto ou um antagonismo mútuo. É possível desfrutar de uma garantia razoável de respeito mútuo? Por que alguém se importaria com outros?

---

25 *Deontology*, in *Deontology together with A Table of the Springs of Action and the Article on Utilitarianism*, p. 134 -147.

26 *A Table of the Springs of Action*, in *ibid.*, p. 26.

Como vimos, o princípio da utilidade funciona de modo a suscitar uma maior consciência em cada um acerca da aspiração à felicidade que está em todos. O princípio não nos pede que suprimamos a realidade de nossas próprias experiências de prazeres e dores. Não implica que haja um bem ou interesse comum independente para o qual são irrelevantes nossas experiências, ou ao qual devem se subordinar inquestionavelmente.

Em "todas as ocasiões", afirma Bentham, tem-se a "motivação puramente social de simpatia ou benevolência" e, na "maioria das vezes, os motivos semissociais do amor pela amizade e do amor pela reputação".[27] O poder desses motivos variará de acordo com as disposições dos indivíduos e das circunstâncias e, "principalmente, de acordo com a força de seus poderes intelectuais, a firmeza e constância de sua mente, o *quantum* de sua sensibilidade moral, e o caráter das pessoas com quem tem de lidar".[28]

A aspiração fundamental pela felicidade em cada indivíduo é idêntica à aspiração fundamental da legislação, entendida de forma adequada. Esta aspiração não desaparece quando a legislação está ausente, e poderia ser frustrada quando é imposta uma legislação ruim. A legislação não deve necessariamente ser usada para nos obrigar a realizar ações benéficas, ou para evitar ações que possam ser prejudiciais.[29]

A teoria de Bentham tenta especificar a relação entre ética privada e deveres legais. A arte da legislação consiste em saber quando não legislar, bem como quando fazê-lo:

> O objeto geral que todas as leis possuem, ou deveriam possuir, em comum, é aumentar a felicidade total da comunidade..., excluir... tudo que tenda a diminuir essa felicidade..., eliminar danos.
> Entretanto, toda punição é dano: toda a punição em si é má. Dentro do princípio da utilidade... só deve ser admitido na medida em que promete excluir algum mal maior.[30]

Uma vez que Bentham afirma que "os ditames da utilidade não são nada além dos ditames da mais ampla e iluminada (que é prudente) benevolência",[31] parece decorrer daí que o mais elevado cumprimento dos ditames da utilidade ocorreria sem coação. Assim, a punição é o último recurso. Os legisladores devem relutar em agir. Com efeito, a relutância em legislar pode muito bem ser uma condição prévia para uma boa legislação. Entretanto, quando a legislação é necessária, deve ser clara e precisa, e a punição deve ser rápida, firme e proporcional ao delito, mas não mais do que o necessário.[32] "Remédios ineficazes", por causarem dor sem curar o mal que têm o intuito de curar, multiplicam o mal ao invés de reduzi-lo.[33]

---

27 *PML*, Cap. XVII, p. 284.
28 *Ibid.*, p. 284-285.
29 *Ibid.*
30 *PML*, Cap. XIII, p. 158.
31 *PML*, Cap. X, p. 117.
32 *PML*, Cap. XIII, *passim*.
33 *PML*, Cap. XVII, p. 288.

Visto que Bentham rejeita apelos para regras jurídicas eternas ou imutáveis, a única meta para os legisladores deveria ser assegurar o prazer e a segurança do povo. Todas as políticas e a legislação devem ser justificáveis em termos do princípio da utilidade. Assim, uma vez que este princípio é compreensível para todos, todos são qualificados para avaliar qualquer legislação de modo crítico. Aqueles que exercem os poderes de um cargo governamental não têm nenhuma sabedoria além da fornecida a todo ser humano que entende a economia da natureza soberana e é capaz de assimilar as lições da experiência com os sistemas correntes: "os poderes da natureza podem agir por si próprios; mas nem o magistrado, nem os homens em geral, podem agir, nem deveria Deus, no caso em questão, agir, a não ser através dos poderes da natureza".[34]

Em seguida, Bentham fornece um modelo de pensamento racional para o legislador: o valor de um prazer ou dor está diretamente relacionado à sua intensidade, duração, certeza, imediatismo, fecundidade, pureza e ao número de pessoas realmente afetadas.

> A fim, portanto, de avaliar de modo preciso a tendência geral de qualquer ato, pelo qual são afetados os interesses da comunidade, proceda da seguinte forma. Comece com qualquer uma das pessoas cujos interesses pareçam ser mais diretamente afetados pelo ato. ... Some todos os valores de todos os prazeres de um lado, e os de todas as dores do outro. ... Some todos os números que expressam uma boa tendência, que o ato possua, com relação a cada indivíduo, para quem a tendência do ato seja boa no todo..., novamente em relação a cada indivíduo, para quem a tendência do ato é ruim no todo. Calcule o saldo. ... Em tudo isso não há nada além daquilo a que a prática da humanidade, onde quer que tenha uma visão clara de seus próprios interesses, se adapta perfeitamente.[35]

Embora Bentham não insista que, laboriosamente, os legisladores realizem sem cessar esse processo, acredita, de fato, que devemos ter sempre em mente este modelo, pois toda pessoa tem propensão a alguns tipos de prazeres em detrimento de outros.

Tal ordem política, assegura-nos Bentham, desfrutará de crescente autoconfiança na medida em que se fizerem sentir os efeitos a longo prazo da aplicação consciente do princípio da utilidade. Este padrão, a posse comum de todos, constitui a base comum para discussão e debate. A sociedade, informada por esse princípio, pode exercer sua vontade política, preservando-se e transformando-se em um contínuo processo de autodesenvolvimento.

James Mill foi o principal discípulo de Jeremy Bentham. Liderou o movimento que visava colocar em prática as ideias de Bentham, sobretudo na elaboração de um programa educativo para fazer com que seu filho, John Stuart Mill, se tornasse a encarnação viva dos ideais utilitaristas. Mill tinha certeza de que poderiam ser realizadas drásticas reformas parlamentares sem violência. Acreditava no poder de argumentos intelectuais para expressar e mobilizar o descontentamento popular, assim pressionando os governos a mudarem. *An Essay on Government* [Um ensaio sobre o governo],

34 *PML*, Cap. III, p. 37.
35 *PML*, Cap. IV.

publicado em 1820, tencionava ser uma simples argumentação, defendida com firmeza, em favor de um governo representativo democraticamente eleito, que poderia ser entendida por qualquer um. Mill acreditava ser capaz de intensificar e unificar as perspectivas políticas entre todos os segmentos da sociedade excluídos do poder político.

O ensaio de Mill descreve o "caminho que devemos percorrer" para transcender a política aristocrática que prevalecia. Invoca o princípio da maior felicidade do maior número a fim de conectá-lo a metas específicas para o futuro. Princípios tão gerais são "defeituosos na medida em que as ideias particulares que abraçam são anunciadas de modo indistinto e, por meio delas, diferentes concepções são suscitadas em mentes diferentes, e até mesmo em apenas uma única mente em diferentes ocasiões".[36] A reforma política correta vai superar esses defeitos.

A única tarefa do governo é "aumentar ao máximo os prazeres, e diminuir ao máximo as dores que os homens obtêm uns dos outros" (p. 8). A lei da natureza dita que os homens devem trabalhar para sobreviver. A escassez acarreta prejuízos e contendas e competição pela autoridade uns sobre os outros para proteger seus interesses. Enquanto não existe um governo comprometido com uma distribuição equitativa dos "escassos materiais da felicidade", o poder político será utilizado para defender os ricos contra os trabalhadores (p. 48-49). A principal fonte de riqueza é o trabalho. Se os trabalhadores não podem guardar a maior parte do que produzem, pouco incentivo têm para o trabalho e devem ser coagidos ou escravizados. A consequência disso só poderia ser a sistemática exclusão dos muitos pelos poucos da participação na definição da maior felicidade do maior número.

O governo deve ser redesenhado contra este resultado. Deve ter o poder necessário para resistir a interesses particulares. Uma vez que tal poder foi alcançado, porém, "todas as difíceis questões de governo são relativas aos meios de impedir que aqueles em cujas mãos estão depositados os poderes necessários para a proteção de todos façam mau uso deles" (p. 50). Seria uma grande desgraça para a reforma substituir um predador antigo por um novo.

Mill constata, no entanto, que não satisfazem às formas tradicionais de governo – pelos muitos, pelos poucos ou por um. O governo pelos muitos, a solução democrática, exige que toda a comunidade se reúna. Isso é impraticável para a própria população trabalhadora que deve proteger. Mesmo que fosse viável a reunião de toda a comunidade, porém, essas assembleias são notórias por sua volatilidade; são inapropriadas para conduzir os assuntos do governo.

O governo pelos poucos, a solução aristocrática, também fracassa. As aristocracias hereditárias "são desprovidas dos mais fortes motivos para o trabalho". São susceptíveis a deficiências mentais porque os "poderes intelectuais são os filhos do trabalho" (p. 53). Os aristocratas são os principais candidatos a adotar uma atitude predatória para com o povo. A forma monárquica está aberta às mesmas objeções: os poucos que detêm o poder tentarão sempre "derrotar o próprio fim para o qual existe o governo" (p. 54).

---

36 James Mill, *An Essay on Government*, ed. Currin Shields (New York: Liberal Arts Press, 1955), p. 47. Todas as citações são desta edição.

Mill pergunta, retoricamente, se somos obrigados a chegar à deprimente conclusão de que o governo é necessário, mas que nenhuma forma de governo é aceitável? Não poderíamos argumentar, seguindo Hobbes, que quanto menor o número de governantes, menor a parcela de nossos bens que demandariam, e, portanto, uma oligarquia ou monarquia seriam um mal menor? Talvez até mesmo um soberano único e absoluto fosse uma solução racional. Infelizmente, a história parece fornecer quantidades iguais de soberanos bons e ruins.

E isso não é tudo. Um soberano absoluto sempre teme a rebeldia de seus súditos, pois não são ovelhas, mas seres pensantes e sensíveis. O governante absoluto jamais será capaz de aceitar que as pessoas sejam subservientes o bastante. Buscará mais e maiores garantias de controle. Tal ocorre não porque o soberano é diferente dos outros, mas porque a lógica das relações humanas seria aplicável a qualquer pessoa na mesma situação:

> O poder é um meio para um fim. O fim é tudo, sem exceção, que o ser humano denomina prazer e remoção da dor. O grande instrumento para alcançar aquilo que um homem aprecia são as ações de outros homens. Portanto, o poder, em seu significado mais apropriado, exprime segurança para a conformidade entre a vontade de um homem e os atos de outros homens. Esta não é, presumo, uma proposição que será questionada.... portanto, a demanda de poder sobre os atos de outros homens realmente não encontra limites... no número de pessoas a quem gostaríamos de estendê-lo, e sem limites em sua gradação sobre as ações de cada um (p. 56-57).

Como o poder pode vir a ser um fim em si, não se segue que quanto menor o grupo governante, menor o perigo de sujeição arbitrária. Além disso, enquanto o governante pode tentar manter o poder pela distribuição de recompensas que proporcionam prazer, é mais provável que busque uma segurança maior no "grande instrumento" do Terror (p. 59). Este, porém, se autoalimenta, tornando-se cada vez mais extremo e difundido. O poder tende a escravizar; o governo ilimitado precisa escravizar aqueles a quem se destinava a servir. O desejo desenfreado é o desejo ilimitado; "as ações decorrentes deste desejo ilimitado são os ingredientes com os quais é feito o mau governo" (p. 63).

Uma alternativa proposta com frequência, e considerada como ilustrada pela estrutura do governo britânico então existente, era o governo misto, composto por todas as três formas simples. Isto supõe que o rei, a aristocracia e o povo sejam três vontades separadas, cada uma unificada na busca de seus próprios interesses. De acordo com a ciência da natureza humana, tal como expressa por Mill, cada um deve buscar ao máximo seus próprios interesses. Não se pode excluir a possibilidade de que dois dos interesses se combinem contra o terceiro. Na verdade, Mill acredita que isto seja inevitável. O poder nunca é distribuído igualmente, não há equilíbrio natural entre as forças. Em particular, as pessoas são propensas a superestimar ou subestimar o poder de cada interesse e a agir de acordo com suas percepções equivocadas. Os assuntos humanos mudam sem cessar, e é impossível impedir que se revelem as diferenças de talento e fortuna. O sucesso dá ímpeto a disparidades cada vez maiores entre os interesses. A doutrina dos freios e contrapesos é "visionária" e "quimérica" (p. 65).

No entanto, o resultado mais provável é a combinação da monarquia e da aristocracia contra a democracia: os dois interesses podem diferir, mas nenhum dos dois deseja ser tragado pelo poder democrático. Mill constata ser inevitável que o povo será sobrepujado a não ser que sejam introduzidas outras precauções. Aventamos, mais uma vez, a possibilidade de que o povo, cujo interesse é o mais amplo na comunidade, não pode nem governar nem se proteger.

O remédio só pode ser a criação de um órgão representativo que pode governar pelo povo sob controles que evitem a corrupção dos representantes. Deve ser dado o poder necessário ao corpo representativo para o desempenho de suas funções; deve este também "ter uma identidade de interesses com a comunidade" (p. 67).

Em termos práticos, isso significaria garantir que o poder da Câmara dos Comuns britânica pudesse defender-se contra o poder da Câmara dos Lordes combinado com o poder do rei. Esse aspecto da reforma parecia simples a Mill, pelo menos na sua concepção. Mais difícil é a questão de como elevar a Câmara dos Comuns sem torná-la o novo lobo no lugar do velho.

É preciso avaliar com grande cuidado o esquema de representação. Primeiro, os representantes devem ser membros das comunidades que representam. Devem ser sujeitos às consequências acarretadas pelo mau governo. A eficiência impede uma redução do poder, mas podemos reduzir a duração do mandato do representante de forma a garantir que sofrerá as consequências das decisões que tomar durante seu mandato. Devem-se rejeitar cargos vitalícios ou hereditários, mas deve ser permitida a reeleição (deve haver recompensa pelo serviço fiel e não meramente penalidades por atos ofensivos durante o mandato). Porém a eleição de representantes deve ser, ela própria, representativa da comunidade. Isto significa que o sufrágio deve ser ampliado (embora as crianças e as mulheres sejam excluídas em razão da identidade de interesses com os pais e maridos). Os homens adultos, com pelo menos 40 anos de idade, sujeitos a uma modesta qualificação por propriedade, são os "representantes naturais de toda a população". Mill acreditava que esta era a melhor aproximação a um corpo ao mesmo tempo representativo e não muito grande, e desfrutando de poucos incentivos para explorar as minorias. Não haverá representação especial para os interesses tradicionais, tais como proprietários de terras, comerciantes ou fabricantes. Não haverá representação especial dos militares ou dos advogados.

Revolucionaria este novo sistema de governo representativo a ordem estabelecida, destruindo a monarquia e a Câmara dos Lordes? Sejam mantidas ou não, a base para as decisões deixará de ser encontrada em uma reverência para com os costumes ou a tradição. Serão mantidos somente se "forem importantes e necessários ramos de um bom governo" (p. 83). Entretanto, dada a própria explanação de Mill acerca da lógica de interesses concorrentes, como podemos esperar uma avaliação desapaixonada dessas instituições? Somente se assumirmos, como ele, que o corpo legislativo recém-estabelecido, verdadeiramente, representará os interesses de toda a comunidade de modo que tudo que aprecie para possível reforma não seja julgado por qualquer outra norma a não ser os interesses de toda a comunidade. No entanto, mesmo se fossem mantidas essas antigas instituições, teria de mudar todo o seu significado e função.

Mill nega, com muita clareza, qualquer dependência do povo em relação a uma orientação pela aristocracia. Assim, a monarquia e a aristocracia devem ser julgadas em termos de sua utilidade administrativa. Além disso, Mill está certo de que o órgão representativo que sugere pode não possuir nenhum dos "males por desígnio" encontrados nos tradicionais governos aristocráticos. Não considera a questão da "tirania da maioria" como faz Madison em *O Federalista* (1788) e Tocqueville em *De la démocratie en Amérique* [A democracia na América] (1835). Tudo depende do sucesso de sua reforma da representação em contornar a lei natural da expansão sem limites do poder. O novo poder legislativo deve identificar e apoiar o interesse do todo.

Mill acredita que esta reforma política pode ter todos os efeitos salutares da reforma religiosa que a precedeu. O poder da interpretação pessoal da Bíblia, sem orientação sacerdotal, "alterou completamente a condição da natureza humana e elevou o homem ao que pode ser chamado de uma fase diferente da existência" (p. 88).

Se assim foi nos tão intricados assuntos de interpretação religiosa, não será muito mais fácil que cada um entenda seus próprios interesses locais? A virtude política é a prudência, e "a prudência é uma característica mais geral daqueles que não dispõem das vantagens da fortuna do que daqueles que foram totalmente sujeitos a sua ação corruptora. ... Seria melhor confiar os poderes do governo... a incapazes que têm interesse no bom governo do que a incapazes que têm interesse no mau governo" (p. 88-89).

A proporção entre homens sábios e homens tolos é aproximadamente igual, afirma Mill, na aristocracia e nas classes democráticas. A presença proporcional de insensatez e sabedoria, portanto, não se altera apenas porque a democracia substituiu a aristocracia no poder. A camada média da sociedade, a parte mais inclinada à prudência, "está totalmente incluída" na porção democrática da comunidade. Aqueles que estão abaixo da camada média serão sujeitos à influência da camada média. Assim, há uma fonte natural de liderança política prudente na porção democrática:

> Não há dúvida de que a camada média, que dá à ciência, à arte e à própria legislação os seus mais distintos ornamentos, e é a principal fonte de tudo o que deve ser exaltado e refinado na natureza humana, é a parte da comunidade cuja opinião, se a base de representação fosse um dia tão ampliada, seria decisiva. Daqueles abaixo deles uma grande maioria decerto seria guiada por seus conselhos e exemplo (p. 90).

A camada do meio mediará entre pobres e ricos, fornecendo o modelo exemplar de conduta pessoal e política correta.

Assim, o ensaio de Mill é um apelo retoricamente poderoso para a reforma eleitoral que, promete, trará poder para aquele elemento da sociedade com maior probabilidade de identificar seus interesses com os interesses do todo. Por sua vez, será possível uma interpretação adequada do cálculo de Bentham de prazer e dor na política legislativa.

É preciso avaliar com grande cautela se as leis naturais da competição humana, afirmadas sem ressalvas por Mill, podem ser transformadas em vantagem por meio dessa reforma mecânica. É preciso avaliar também se a autoridade natural que Mill reivindica para a camada média, pela lógica de seus próprios argumentos, virá a parecer

arbitrária para seus eleitores. Além disso, as disparidades na intensidade de compromisso entre os interesses podem levar não a atos legislativos imprudentes, mas a que os interesses de cada um pressionem o governo para obter preferência sobre seus rivais, e a uma intermediação de interesses. O conflito entre a liderança intelectual necessária para legislar cientificamente e as demandas de indivíduos e grupos para se libertarem e se desenvolverem como desejarem, espreita por trás dos autoconfiantes argumentos de *Um ensaio sobre o governo*.

Leituras

A. Bentham, Jeremy. *An Introduction to the Principles of Moralj and Legislation*. Edited by J. H. Burns and H. L. A. Hart. London and New York: Methuen University Paperback, 1982.

Mill, James, and others. *Utilitarian Logic and Politics: James Mill's 'Essay on Government, 'Macaulay's 'Critique' and the Ensuing Debate*. Ed. Jack Lively and John Rees. Oxford: Oxford University Press, 1978.

B. Bentham, Jeremy. A Fragment on Government, in The Collected Works of Jeremy Bentham. Ed. John Bowring. v. I, p. 22 1-295. Repr., NewYork: Russell and Russell, 1962.

Bentham, Jeremy. *Deontology together with A Table of the Springs of Action and the Article on Utilitarianism*. Ed. Amnon Goldworth. Oxford: Clarendon Press, 1983.

Georg W. F. Hegel

1770-1831

Os mais importantes escritos políticos de Hegel são, por um lado, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* [Elementos de filosofia do direito] e, de outro, alguns ensaios como aqueles sobre a Constituição Alemã (1802) e a Lei de Reforma Britânica (1830). Aqui, nos limitaremos a um exame de sua filosofia política propriamente dita, apesar da importância de suas obras mais práticas. Sua filosofia do direito, ou melhor, sua filosofia do Estado, é inseparável, em grau extraordinário, de seus ensinamentos filosóficos como um todo, pois sua doutrina é mais "sistemática" do que a da maioria dos demais pensadores. Isso já fica claro no esquema de sua apresentação. O Estado que Hegel descreve é a obra da Razão eterna tal como a apresenta em *Wissenschaft der Logik* (Ciência da lógica) e em *Enzyklopädie der Wissenschaften philosophischen* (Enciclopédia das ciências filosóficas), mas é também o resultado da história universal tal como Hegel a delineia em *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* [Conferências sobre a filosofia da história]. Em última análise, não se separam Razão e História, de acordo com Hegel. O desdobramento da Razão segue em paralelo ao processo da história universal, ou seja, o processo histórico é fundamentalmente racional. Por conseguinte, Hegel não quer construir um Estado ideal, mas reabilitar o Estado real ao demonstrar que é racional.[1] Esta reabilitação é dirigida a dois tipos de adversários.

É contra a atitude de uma consciência moral, religiosa ou intelectual que tenta se refugiar na vida interior e rejeitar "o som e a fúria" da realidade política, que Hegel justifica a vida política como tal. É somente no Estado e pelo Estado que o indivíduo obtém sua verdadeira realidade, pois é somente nele e por ele que atinge a universalidade. Somente o Estado pode agir universalmente por meio da instituição de leis. A moral, que busca a universalidade, pode ser atualizada somente por ser encarnada em instituições e costumes. Os costumes ou a moral (*Sittlichkeit*) são "a vida do Estado nos indivíduos".[2] É em sua devoção ao Estado que o indivíduo vai além de seu

---

1 G. W. F. Hegel, *Philosophy of Right*, trans. T. M. Knox (Oxford: Clarendon, 1942), Preface, p. 11. A não ser que especificado diversamente, todas as citações são desta tradução.

2 G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of History*, trans. J. Sibree (New York: Dover, 1956), Introduction, p. 52. Todas as citações são desta tradução.

egoísmo primitivo espontâneo; é a atividade de instrução do Estado que lhe dá uma formação e uma educação. Neste sentido, Hegel, repete a resposta de um pitagórico a um pai que lhe perguntou sobre a melhor maneira de criar moralmente seu filho: "Faça-o cidadão de um Estado [que tenha] boas leis."[3]

Apesar do que se poderia pensar com base em determinados textos hegelianos, essa reabilitação do Estado não deveria ser interpretada como uma deificação dele. É bem verdade que, de acordo com Hegel, o Estado constitui um "fim último" para o indivíduo, que encontra nele a verdade de sua existência, seu dever e sua satisfação, e que o Estado constitui a atualização ou a aparência do divino no mundo externo. Ainda assim, a relação do Estado com o indivíduo é essencialmente recíproca; é apenas um fim último para o indivíduo, na medida em que sua própria meta é sua liberdade e satisfação. Além disso, a moral ou religião de uma alma individual tem um valor infinito independente do Estado. No Estado, o indivíduo ultrapassa o nível de seus pensamentos e desejos pessoais e particulares, sua mera existência, à qual Hegel denomina a mente subjetiva. Através do Estado, aprendeu a universalizar seus desejos, transformá-los em leis e viver de acordo com eles. O Estado é uma realidade, não um projeto; pode ser vivido e pensado. É somente através do Estado que o indivíduo assume seu lugar no mundo; é como cidadão que distingue o que é razoável em seus desejos. Este é o estágio da mente objetiva. Mas a "aparência" ou "realização" do "divino", isto é, do absoluto, ou do racional, não é nem constituído, nem se esgota pelo Estado. O Estado apenas introduz e torna possível a mente absoluta. É a fonte da arte, da filosofia e da religião, que, de certa forma, transcende o Estado. Quando Hegel fala do Estado como divino, está apenas insistindo que seja respeitado, ao demonstrar que é fundamentalmente informado pela racionalidade que, apesar de seus aparentes defeitos e contingência, é o que deveria ser.

Desta forma, Hegel precisa defender a racionalidade do Estado real contra os românticos que simplesmente se afastam da política, e, também, contra os utópicos e reformistas que se afastam do Estado real em favor de um Estado ideal. A função da filosofia não é ensinar ao Estado como deve ser, mas ensinar aos homens como deve ser entendido o Estado. A filosofia não pode ir além da realidade de seu tempo, pode apenas reconciliar-se com ela ao reconhecer a razão "como a rosa na cruz do presente".[4] A função da filosofia não é nem inventar, nem criticar, mas extrair a verdade positiva com a qual realidade já é informada.

Assim, Hegel deseja revelar o racional no irracional. Não só quer descobrir a essência necessária do Estado por trás dos detalhes contingentes, mas também quer mostrar que o que parece irracional no próprio Estado funciona inconscientemente, em direção ao triunfo do racional, que o que parece contraditório será finalmente harmonizado, que o jogo cego das paixões e ações específicas necessariamente termina no advento da ordem política universalmente justa e plenamente desenvolvida. Por conseguinte, o mal conduz ao bem, as paixões à razão, contradição e conflito a síntese e paz.

---

3 *Philosophy of Right*, § 153 (trans. P. H. and A. B.).

4 *Ibid.*, Preface, p. 12. Reimpresso com autorização da Clarendon Press, Oxford.

É o Estado entendido como uma totalidade harmoniosa e diferenciada que faz possível esta síntese. Para expressar a relação entre o todo articulado que não é nada sem suas partes e as partes que não são nada sem o todo, Hegel emprega a metáfora do organismo, do corpo humano em particular, em que cada órgão possui sua verdadeira realidade apenas na função particular que desempenha dentro do todo e também a metáfora de uma estrutura arquitetônica semelhante a uma catedral gótica. O paradoxo dessa articulação é que resulta do jogo de forças inconscientes. O duplo empreendimento hegeliano termina nesse paradoxo e a ele corresponde a ideia de "astúcia da razão". O Estado emerge tanto como um resultado final e uma precondição. É resultado da ação dos indivíduos e do jogo das paixões, mas, uma vez constituído, sua estrutura aparece como primeira e primária, enquanto a sua gênese é interpretada como um fato meramente empírico e externo. "O Estado é um resultado flnal em que desaparece o fato de que encontra sua origem na ação de indivíduos."[5] Que estes indivíduos – quer refiram-se à massa de homens que perseguem seus interesses particulares ou os grandes homens que realizam atos heroicos – são, inconscientemente, os instrumentos de um plano que os transcende e, muitas vezes, contradiz diretamente seus objetivos conscientes, que a ação de forças irracionais constrói um edifício arquitetônico que é a imagem da razão eterna, é o que se entende pela "astúcia da razão"[6] que demonstra a racionalidade da história. É isto que permite que a filosofia da história termine em filosofia política e, inversamente, o que permite que a filosofia política se transforme em uma descrição do Estado final, plenamente desenvolvido.

O Estado nasce de conflitos e é, por sua vez, o palco e a origem de numerosos conflitos em potencial. Isto é verdade do Estado porque é verdade do próprio homem. O homem não se eleva ao nível da humanidade isoladamente, mas em uma batalha mortal pelo "reconhecimento". O homem existe por si mesmo, tem consciência de si mesmo ou de sua própria liberdade apenas na medida em que é reconhecido, como consciência ou liberdade, por outra consciência ou por outra liberdade. Cada um deseja ser reconhecido pelo outro sem, por sua vez, reconhecê-lo. Cada um se afirma como livre e, por conseguinte, como humano, somente na medida em que é capaz de negar seu ser natural em prol do reconhecimento, arriscando sua vida pelo prestígio. Desta forma, a luta pelo reconhecimento será uma luta de vida ou morte. Por este mesmo motivo, terminará em desigualdade. Um dos dois adversários preferirá a vida ao prestígio ou à liberdade. Movido por seu medo da morte violenta, consentirá em reconhecer o outro, sem insistir em ser reconhecido por ele. Submeter-se-á ao outro. Assim, o homem necessariamente emerge da luta pelo reconhecimento ou como mestre ou como escravo. Sua realidade é, então, essencialmente social e até mesmo política, já que "a luta pelo reconhecimento e a submissão a um domínio é o fenômeno do qual emergiu a vida social do homem e é o princípio dos Estados".[7]

---

5 *Phenomenology of Mind*, Ed. Hoffmeister ("Philosophisches Bibliothek" [Hamburg: F. Meiner, 1952]), chap. vi, B, a, p. 355 (trans. P.H. and A.B.).

6 *Philosophy of Right*, Preface, p. 6; cf. § 275, p. 174-175; *Philosophy of History*, Introduction, p. 33.

7 *Encyclopedia of Philosophic Sciences* ("Philosophisches Bibliothek" [Hamburg: F. Meiner, 1959]), § 433, p. 352 (trans. P. H. and A. B.).

O conflito entre senhor e escravo antecede ao Estado. Ocupa o mesmo lugar na formulação de Hegel que o estado de natureza, o contrário do estado civil, ocupa em Hobbes. E, como em Hobbes, deixa sua marca na realidade política que daí decorre. Para ambos, o Estado emerge da violência; a primeira relação entre os homens é o conflito, que põe em jogo as duas paixões fundamentais, a vaidade (ou o desejo de reconhecimento) e o medo da morte violenta. Porém, a relação do senhor e do escravo, longe de se encerrar com a vitória do senhor, engendra uma dialética que será a mola motriz da história humana. O senhor força o escravo a trabalhar para ele. Essencialmente ociosa, a vida do senhor se resume na busca de reconhecimento, prestígio e glória, por meio da guerra. O senhor não trabalha, não está em contato direto com as coisas. O escravo, por outro lado, que prepara as coisas para atenderem as necessidades do senhor, é aquele que transforma a natureza e a si mesmo por meio do trabalho. Posterga a destruição da coisa (através do consumo) ao prepará-la por meio do trabalho e adia a satisfação de suas próprias necessidades ao trabalhar para atender as do senhor: "o trabalho é desejo reprimido". O escravo trabalha em termos de uma ideia abstrata, um projeto a ser realizado.[8] Dá forma ao mundo exterior, que adquire uma consistência própria e exibe sua marca, e dá forma a si mesmo, ao separar-se de seus instintos e ao tornar-se um aprendiz em noções gerais abstratas, linguagem e pensamento. Assim, por meio do trabalho do escravo, são constituídos tanto o mundo da técnica como a própria sociedade, por um lado, e o mundo do pensamento, da arte e da religião, por outro. É, portanto, a atitude de trabalho e medo da morte violenta, a atitude prosaica, a do escravo e da burguesia, em oposição à atitude heroica e aristocrática, que, exatamente como em Hobbes, são a base da sociedade de Hegel. Além disso, enquanto, para a filosofia política clássica, o lazer tinha uma dignidade maior do que o trabalho porque sua oposição refletia a oposição existente entre a teoria e a prática, para Hegel, o pensamento e o universal estão do lado do trabalho e o lazer é concebido como essencialmente belicoso.

Porém, tal compensação não é suficiente para o escravo, que continua insatisfeito, nem para o senhor, pois nenhum deles obteve o reconhecimento que esperava, o reconhecimento de outra consciência livre. O conflito permanece, e é função do Estado resolvê-lo. É dupla a reconciliação que o Estado deve efetuar. Por um lado, o Estado fundamenta-se na reciprocidade: seus cidadãos reconhecem um ao outro; é o denominador comum do reconhecimento recíproco a que senhor e escravo almejam em vão. Por outro, o Estado encontra em si tanto o momento (ou elemento) de trabalho e de necessidade como de sacrifício e de guerra. Esta tensão aparece sob forma de oposição entre "sociedade civil" e Estado, entre o "burguês" e o "cidadão". O problema do Estado moderno será precisamente tolerar os dois momentos e reconciliá-los, ou seja, implementar a síntese do ponto de vista aristocrático e do ponto de vista burguês, ou, em última análise, do senhor e do escravo.

---

8 *Philosophy of Mind*, Ed. Hoffmeister ("Philosophisches Bibliothek" [Hamburg: F. Meiner]), chap. iv, sec. A, p. 149 (trans. P. H. and A B.).

Em última análise, todos os conflitos implícitos nas relações do indivíduo, da família, da sociedade e do Estado remetem a uma oposição fundamental, que tem sede na vontade do indivíduo, um conflito que põe em jogo o *status* do indivíduo no Estado. Em vários níveis, o conflito permanece como a oposição entre o individual e o universal, a vontade particular e a vontade geral, o interesse privado e o interesse público, o burguês e o cidadão, a satisfação das necessidades e o sacrifício, os direitos e os deveres, as paixões e a razão, a interioridade negativa e a positividade, a consciência crítica e a aceitação da lei, em suma, entre o que Hegel denomina "liberdade subjetiva" (como consciência e vontade individuais em busca de seus objetivos particulares) e "liberdade objetiva" (isto é, "a vontade geral substancial"). Para Hegel, o Estado como "liberdade concreta" é a união destes dois elementos na medida em que o indivíduo se satisfaz com o reconhecimento do universal como lei e com a adoção do Estado como fim. Hegel afirma que "é da união do particular e do universal no Estado que tudo depende".[9] Esta "unidade de seu fim último universal e dos interesses particulares dos indivíduos" se expressa no fato de que "têm deveres para com o Estado na mesma medida em que têm direitos contra ele".[10] Esta reciprocidade de direitos e deveres, portanto, permite que o Estado constitua uma "totalidade serena". O direito à liberdade subjetiva deve ser reconhecido de duas maneiras: como o direito da particularidade do sujeito de ver satisfeitas suas necessidades e seu bem-estar, e como o direito de consciência de não reconhecer nada que não aprove racionalmente. No entanto, a particularidade deve adaptar-se ao universal e à vida coletiva, e a consciência crítica não deve por em perigo a existência de uma autoridade, de um governo, de um Estado organizado.

Tal condição, obviamente, só é atendida pelo Estado moderno. Quanto ao passado, não faltam exemplos históricos que evidenciam os perigos que tiveram de ser superados a fim de atingir um Estado racional. A imperfeição e a ruína do mundo grego, do ponto de vista político, são consequência de seu mau entendimento do princípio da particularidade. "O direito da particularidade do sujeito de encontrar sua satisfação ou, em outras palavras, o direito da liberdade subjetiva, constitui o eixo central da diferença entre os tempos antigos e modernos."[11] Os gregos viviam de modo natural e imediato para o geral ou o substancial, para a pátria. "Dos gregos, podemos afirmar que, na primeira e verdadeira forma de sua liberdade, não possuíam consciência. Entre eles reinava o hábito de viver para a pátria, sem uma reflexão mais aprofundada."[12] Por conseguinte, não há lugar para a subjetividade em qualquer de suas formas – como o direito à satisfação de necessidades particulares e ao bem-estar (a busca destes pertencia somente aos escravos), como o direito à liberdade na escolha da vocação e na determinação da posição de classe, ou como o direito da consciência crítica que sente a necessidade de fundamentar na razão o seu apego ao regime político e sua ação moral. Ao contrário, o desenvolvimento

9 *Philosophy of Right*, § 261, addition (trans. P. H. and A. B.).
10 *Ibid.*, p. 161.
11 *Ibid.*, § 124, p. 84.
12 *Philosophy of History*, p. 253.

independente da particularidade ou liberdade subjetiva aparece nos Estados gregos como um princípio hostil, como uma destruição da ordem social. Sua emergência nos Estados antigos é contemporânea da corrupção dos costumes, e é a causa suprema de sua decadência.[13] No Império Romano, a individualidade é reconhecida, porém abstrata e externamente. É dissolvido o Estado, como um todo orgânico. "Todos os indivíduos são degradados ao nível de indivíduos particulares, iguais entre si, dotado de direitos formais, e o único vínculo... a mantê-los juntos é a abstrata e insaciável vontade própria."[14] Isso ocorre porque estava ausente uma constituição e uma organização da vida moral concreta em geral que unisse o senhor e os súditos.

Em outra forma e em um contexto muito diverso, encontra-se a dupla acusação de abstração e arbitrariedade relacionada à ausência de organização nas alusões de Hegel sobre a França. A Revolução Francesa representa uma conquista irrestritamente vital: a decisão de colocar o pensamento ou a razão na base do Estado. É o advento do princípio da consciência subjetiva e, com ela, dos princípios de liberdade, de igualdade e dos direitos do homem e do cidadão. No entanto, estes princípios, que em si mesmos fazem parte da própria essência do Estado moderno, são concebidos de forma abstrata e individualista que não deixa espaço para a organização e o governo, ou para qualquer coisa concreta. A realização dessa liberdade negativa e destrutiva, que pretende suprimir toda diferenciação e toda determinidade, significa terror indefinido "já que qualquer instituição é antagônica à autoconsciência abstrata de igualdade".[15] Uma vez que as tentativas de democracia em Estados grandes e desenvolvidos só pode levar à abstração, e "uma vez que há sempre um governo",[16] o liberalismo revolucionário está condenado a estar perpetuamente na oposição. Depois de Napoleão, que entendera corretamente a necessidade de conciliar os princípios da revolução com a autoridade de um Estado organizado, a vida política francesa permaneceu sob o domínio das contradições que afligem uma nação cuja vida fora dominada por categorias abstratas: havia uma oposição perpétua por parte dos estadistas aos homens de princípio, e do governo para com o povo.

Enquanto o povo não se organiza no Estado e pelo Estado, constitui apenas uma coleção de vontades particulares e "não sabe o que quer".[17] Pode manifestar-se somente de forma arbitrária, de forma prejudicial para toda organização.

> Com este formalismo de liberdade, com essa abstração, nenhuma organização sólida pode ser estabelecida. As disposições particulares tomadas pelo governo encontram-se imediatamente em oposição à liberdade, pois são apenas manifestações da vontade particular e, portanto, arbitrárias. A vontade dos muitos sobrepuja o ministério e que foi até agora a oposição entra no palco como o novo governo. Porém, na medida em que é agora um governo, tem, por sua vez, os muitos contra ele. Desta forma, são perpetuadas a mudança e a inquietação.[18]

---

13 *Philosophy of Right*, Preface, p. 10.
14 *Ibid.*, § 357, p. 221-222.
15 *Ibid.*, § 5, addition, p. 228.
16 *Philosophy of History*, p. 450.
17 *Philosophy of Right*, § 301, p. 196.
18 *Philosophy of History*, p. 452.

Assim, Hegel nega que o reconhecimento das liberdades e direitos individuais e a igualdade jurídica conduzam à democracia.

> Sustentar que cada indivíduo deva compartilhar da deliberação e decisão de questões políticas de interesse geral com o fundamento de que todos os indivíduos são membros do Estado, que as preocupações deste são as suas preocupações, e que é correto que o que é feito deva ser feito com seu conhecimento e volição, equivale a uma proposta para colocar, dentro do organismo do Estado, o elemento democrático, desprovido de qualquer forma racional, embora seja apenas em virtude da posse de tal forma que o Estado é um organismo.[19]

O indivíduo deve ser levado em conta politicamente apenas na medida em que ocupa um lugar definido nesse organismo. A possibilidade de cada um se tornar um membro da classe governante, a igualdade jurídica, não deve ser prejudicial para a diferenciação social, nem deve a opinião pública, a possibilidade de cada um fazer sua voz ouvida pela autoridade, causar danos à autoridade do Estado e seus representantes competentes.

Desta forma, Hegel deseja uma síntese da "libertação e respeito", da paixão e da moralidade, de princípios revolucionários e da necessidade da ordem política. Historicamente, o Estado moderno deveria representar uma síntese da polis (cuja unidade, confiança mútua dos cidadãos e sua ligação com o todo devem ser preservadas) e da sociedade liberal da economia política (cuja diversidade e diferenciação, satisfação de necessidades individuais, realização do universal pelo livre arbítrio individual, deveriam ser preservadas). Filosoficamente, Hegel pretende efetuar uma síntese da moral clássica (ou substancial e concreta) e da moral cristã-kantiana (ou interna e abstrata), da política de Platão, fundamentada no primado da razão e da virtude, e da política de Maquiavel, Bacon, Hobbes e Locke, fundamentada na emancipação das paixões e sua satisfação.

O meio para esta síntese é a história. O sujeito e a finalidade da história são a progressiva revelação da liberdade, ou, o que equivale à mesma coisa, a consciência que obtém a mente de si mesma por meio da história. A mente compreende a si mesma como sendo essencialmente constituída por sua liberdade, e sua liberdade se realiza neste ganhar consciência. A liberdade é realizada no Estado moderno porque, por um lado, o Estado desligou-se e manifestou diferentes momentos e aspectos da liberdade (liberdade objetiva, liberdade subjetiva e assim por diante); e, por outro, uma vez que a liberdade é agora revelada como a essência do homem, todos os homens no Estado são, e sabem que são nele, essencialmente livres. A descoberta da verdadeira e completa essência da liberdade coincide com a liberdade de todos. No entanto, se é verdade que a finalidade da história só é realizada no Estado moderno e pelo Estado moderno, não é menos verdade, reciprocamente, que o Estado moderno só pode ser constituído quando o princípio em que se baseia foi revelado em seus diferentes aspectos. Assim, é necessário que todos os homens sejam reconhecidos como livres, que tenha surgido na religião o princípio da liberdade interior, ou do valor infinito do indivíduo, que a particularidade das necessidades e a demanda por sua satisfação tenham despontado

---

19 *Philosophy of Right*, § 308, p. 200.

nos costumes e na moral dos homens. Esta revelação só é completada no fim da história, pois a teia da história é tecida pelo surgimento gradual de princípios incompletos, cada um deles manifestando um novo aspecto da liberdade, mas cada um dos quais está condenado a desaparecer como consequência da sua própria incompletude. Os desenvolvimentos destes princípios específicos são os espíritos dos povos (*Volksgeiste*), pois constituem totalidades concretas dentro das quais o princípio animador se expressa de forma abrangente em religião, ciência, arte, eventos e destino. Assim, a história é a história da religião, dos costumes e da moral, da arte, da economia e assim por diante, ao mesmo tempo em que é história política. A constituição política de um povo é o resultado de seu espírito (mente); desta forma, é perigoso impor a um povo uma constituição construída *a priori*. Só se pode falar historicamente das formas políticas, pois estas podem ser julgadas somente em relação ao grau de consciência de liberdade ao qual estão associadas.

Fundamentalmente, a história universal se organiza em três etapas que não são três formas de governo, mas três graus de consciência de liberdade, classificados de acordo com o fato de ser um, alguns ou todos os que conhecem a si mesmos como livres.

> Os orientais ainda não sabem que mente ou homem, como tais, são, em si, livres; porque não o sabem, não o são. Sabem apenas que um único homem é livre. É por isso que tal liberdade é apenas capricho e barbárie. ... Este único homem é, portanto, apenas um déspota e não um homem livre. Foi com os gregos que a consciência da liberdade despontou pela primeira vez; e por isso eram livres, mas os gregos, assim como os romanos, sabiam apenas que alguns são livres, não o homem em si. Isso nem mesmo Platão e Aristóteles sabiam. É por isso que não apenas os gregos tinham escravos, ... mas que sua própria liberdade era ao mesmo tempo confinada em limites estreitos e, ao mesmo tempo, uma dura servidão... do humano. Somente as nações germânicas, no cristianismo, adquiriram a consciência de que o homem como homem é livre, que a liberdade espiritual verdadeiramente constitui sua natureza. Esta consciência apareceu primeiro na religião, na região mais recôndita do espírito; entretanto, informar o mundo com este princípio era uma nova tarefa cuja solução e execução requerem um longo e doloroso esforço de educação.[20]

É "a aplicação do princípio aos assuntos do mundo" que finalmente decide o destino dos regimes políticos. A cidade grega fracassou, em parte, porque não conhecia o princípio cristão, em parte, porque seu próprio princípio era demasiado simples para admitir um suficiente desenvolvimento e diversidade na sociedade. Em contraste, o Estado moderno baseia-se na religião cristã protestante e em uma sociedade econômica e socialmente diferenciada. É apenas na religião cristã que desponta o princípio do valor infinito do indivíduo.

No entanto, para que o princípio cristão fosse realizado no mundo por meio do Estado racional, era necessária outra revolução espiritual, a Reforma. É somente na religião protestante que a liberdade cristã se realiza e efetua sua reconciliação com o mundo e o Estado. A descoberta da interioridade cristã engendra uma série

20 *Philosophy of History*, p. 18.

de oposições: entre a consciência e o mundo, o outro mundo e este, a piedade (que comanda votos de castidade, pobreza e obediência) e a moral terrestre (que recomenda o trabalho, o casamento, e uma liberdade razoável), o clero e a laicidade, a Igreja e o Estado. Na religião luterana, porém, "a reconciliação leva à consciência da capacidade do mundo temporal de conter a verdade dentro de si". O casamento, o trabalho, a diligência, os ofícios adquirem um valor moral. Acima de tudo, é eliminada a obediência cega. No protestantismo, não existe uma classe sacerdotal, apenas um sacerdócio universal; a consciência individual tem o direito de julgar. Eventualmente, este vem a se transformar no direito de julgar da razão individual. Assim, o princípio peculiar ao protestantismo é o da mente livre: "esse é o conteúdo essencial da Reforma; o homem decide por si mesmo ser livre". Assim, pode ser constituído o Estado racional, ao ser conduzida a liberdade subjetiva à universalidade. Contudo, tal só é possível porque, dentro da própria religião, a verdade reside doravante no sujeito, em si, excluindo toda a autoridade externa. Já não há qualquer diferença entre sacerdotes e leigos; o conteúdo da verdade já não é exclusivamente reservado a uma casta. "É, sim, o coração, a espiritualidade do homem sensível, que pode e deve tomar posse da verdade, e essa subjetividade é a de todos os homens. Cada um deve realizar a tarefa da reconciliação dentro de si mesmo."[21] Esta reconciliação, abolindo a diferença entre os dois mundos, leva ao resultado de que, em certo sentido, a religião é abolida enquanto é cumprida: o protestantismo anuncia tanto cristianização do *saeculum* quanto a secularização do cristianismo. O Estado moderno é cristão e protestante na medida em que seu princípio tem sua origem na religião. Porém, uma vez que esse princípio não é nada mais que o da universalidade racional, é acessível a todos os homens, em si, e é secular o Estado que o expressa. Em todo o caso, este Estado é inconcebível, enquanto a Reforma não tiver ensinado a liberdade aos povos. Se, apesar da atividade de Napoleão, os princípios modernos falharam nos países latinos, o motivo é o catolicismo desses países. A sujeição à religião traz consigo a servidão política.

O outro princípio fundamental (que, no entanto, é ligado ao primeiro) para a constituição do Estado racional é a diferenciação econômica e social fundamentada na libertação dos desejos e necessidades individuais. A multiplicação das circunstâncias e necessidades individuais, a concorrência, a divisão do trabalho, tornam impossível um regime fundamentado apenas na sabedoria e na virtude dos governantes. Tornam necessária a passagem para a universalidade do direito que caracteriza o Estado moderno. O Estado racional está longe de se fundamentar em uma sociedade sem classes ou voltada para a homogeneidade; ao contrário, Hegel acredita que as diferenças de classe e riqueza não são meramente inevitáveis, mas são indispensáveis para a eficácia da liberdade individual e para a atividade do Estado. Ainda não há, segundo ele, um verdadeiro Estado na América do Norte por causa da ausência de tensão econômica e social.[22]

---

21 *Ibid.*, parte IV, sec. III, chap. i, p. 416.
22 *Ibid.*, Introduction, p. 85.

O Estado moderno é caracterizado por suas leis racionais, mas sua introdução depende de condições históricas e sociais, na ausência das quais essas leis seriam frágeis ou até mesmo perniciosas. Por conseguinte, Hegel demonstra uma reserva muito prudente em propor a aplicação concreta dos princípios universais. Os costumes ou hábitos do povo devem estar preparados (esta é a fonte da importância da religião), e a transição para a racionalidade deve ser feita com prudência, a fim de evitar uma revolução. Esta é a tarefa do poder governamental, que deve ter uma autoridade forte para este fim. Em seu último artigo, dedicado à Lei da Reforma Inglesa de 1830 (que visa eliminar os "burgos podres"[23] e aumentar a racionalidade do sistema eleitoral inglês, promovendo a democratização), Hegel concorda com a inspiração teórica do projeto, que tenta introduzir na Inglaterra os princípios universais há muito vitoriosos no continente, e profere uma crítica violenta à arbitrariedade política e social reinante na Inglaterra, bem como em seu direito, que é apenas positivo e não espelha qualquer reflexão. Porém, ao mesmo tempo, Hegel critica a reforma em si com o mesmo cuidado e concorda com a maioria dos temores de seus adversários. Embora o artigo não chegue a uma conclusão, deixa a impressão de que considerações de prudência levaram o autor a decidir contra a Lei da Reforma, apesar de concordar com ela em princípio. O motivo é que, além da ausência de uma lei racional, outro grande defeito da Inglaterra é a ausência de um forte poder governamental, sendo a monarquia, fraca e a aristocracia incompetente.

Foi a ação dos príncipes, auxiliados pelos funcionários públicos, que permitiu a introdução de princípios racionais na Prússia, sem as convulsões causadas na França pelo espírito abstrato. Na ausência de orientação e controle pela mão firme do governo, na ausência da preparação de uma classe dirigente fundamentada na competência ao invés de dinheiro, tradição, ou demagogia, a evolução corre o risco de ser precipitada e gerar a anarquia. O Estado prussiano é, para Hegel, o modelo mais semelhante ao Estado racional, porque representa, graças não só à religião protestante e à autoridade da monarquia, uma síntese entre as exigências revolucionárias dos princípios e as exigências tradicionais da organização. O estabelecimento do Estado moderno, então, exige três elementos: leis racionais, governo e sentimento ou moral. Platão, de acordo com Hegel, baseou seus ensinamentos no segundo e no terceiro apenas, e negligenciou o primeiro. Os revolucionários doutrinários e os liberais, por outro lado, reconhecem apenas leis racionais, esquecendo a importância do estado de espírito do governo e dos cidadãos. Os exemplos da França e da Inglaterra mostram, cada um à sua maneira, os perigos da ausência de um governo real, assim como o exemplo dos países católicos, onde é impossível uma constituição racional, mostra a importância política da religião e da moral como bases para a "cultura" (*Bildung*) dos indivíduos, sua educação para o universal, e sua formação como cidadãos de um Estado livre.

O Estado é, em certo sentido, nada menos do que a coroa e a base desta obra da moral que se eleva do particular para o universal, ensinando o indivíduo a realizar-se

23 **N.T.:** Os "*rotten boroughs*" eram municípios que, antes da Lei da Reforma de 1832, tinham direito a eleger um Membro do Parlamento, muito embora contassem com pouquíssimos eleitores.

ao dar-se a um todo. As etapas desta educação, ou os momentos do espírito moral concreto (*Sittlichkeit*), são a família, a sociedade civil e o Estado. Discerniremos, agora, o duplo movimento já mencionado, o processo pelo qual o Estado moderno cumpre essa síntese que é o resultado dos momentos subordinados, fundamentada na particularidade, e de necessidade racional, fundamentada no conceito universal.

Tanto a família quanto a sociedade civil são distintas do Estado, isto é, opõem-se a ele, tal como o particular, ao universal. No entanto, ambas têm algo em comum com ele, por conseguinte, alguma coisa por meio da qual contribuem para a educação moral ao abrirem o indivíduo para o universal. A família tem uma unidade substancial: constitui um todo fundado na confiança dos seus membros, um fim em si mesmo em que o indivíduo está consciente de ter a sua realidade. É, portanto, a imagem do Estado, com esta diferença: a unidade que prevalece nela é natural, imediata, perceptível, ao invés de pensada ou aceita racionalmente. A sociedade civil, por outro lado, é uma associação de membros independentes na qual a pessoa particular, como uma totalidade de necessidades, é o princípio primeiro. A sociedade civil, portanto, representa o momento de separação e diferença em que a moral concreta (*Sittlichkeit*) parece ser dissolvida em favor da particularidade e do egoísmo. Contudo, ao mesmo tempo, é na sociedade civil que o pensamento aparece sob uma forma que ainda é abstrata, a forma da compreensão e da universalidade formal. Embora represente o momento da particularidade por excelência, o universal está presente nela de várias maneiras. Em primeiro lugar, as relações recíprocas dos indivíduos criam um sistema de dependência mútua que produz uma universalidade formal, que é externa e não criada pela vontade dos indivíduos: a pessoa particular, o primeiro princípio da sociedade civil, "está em essência relacionada assim com outras pessoas particulares que cada um se afirma e encontra satisfação por meio dos outros e, ao mesmo tempo, pura e simplesmente por meio da forma da universalidade, o segundo princípio aqui".[24]

A economia política, uma criação dos tempos modernos e uma consequência da libertação das necessidades individuais, é exatamente a ciência desta dependência recíproca por meio da qual cada um, enquanto busca seus interesses particulares, sem querer, obedece às leis gerais. Nesse meio tempo, como resultado de suas relações com os outros, o indivíduo, suas necessidades e seu trabalho sofrem profunda adaptação. A sociedade civil engendra novas necessidades que são criadas por ela e não são naturais. A necessidade de se orientar de acordo com outros em uma rotina diária e nos costumes (estilos de roupas, horários de refeições e assim por diante) eleva a individualidade natural dos membros da sociedade civil à universalidade formal da cultura. Continua a ser uma universalidade obtida de modo inconsciente, mas que já transforma a individualidade em si. Além disso, na sociedade civil, o universal tem uma presença direta, livre e consciente, na forma da necessidade do homem de recorrer à lei e à administração. O direito de propriedade, engendrado pelo sistema de necessidades e de seu reconhecimento recíproco, é ele mesmo reconhecido em sua universalidade na medida em que a autoridade assegura a sua proteção. É a esfera do próprio relativo, a cultura, que dá à luz o direito.

24 *Philosophy of Right*, § 182, p. 122-123.

Direito significa universalidade, desejado e reconhecido como tal; é a base da única igualdade válida. "É parte da cultura, do pensamento como consciência do indivíduo na forma de universalidade, que sou apreendido como uma pessoa universal em que todos são idênticos. Um homem conta, porque é um homem, não porque é judeu, católico, protestante, alemão, italiano etc." Entretanto, essa universalidade continua a ter[25] o caráter do direito meramente abstrato. A realização da sua unidade com todo o reino do particular é a missão da administração que assegura que "primeiro, ... que seja alcançada a imperturbável segurança da pessoa e da propriedade e, segundo, que a garantia de subsistência e bem-estar de cada pessoa seja tratada e realizada como um direito"[26]. ... A previsão administrativa, ou seja, a ação do Estado, protege a universalidade na particularidade da sociedade civil, na forma de ordem externa e de instituições que mantêm e apoiam o aglomerado de fins e interesses que existem nela. Hegel deseja assegurar um equilíbrio entre a liberdade da indústria e do comércio e a necessidade de previsão e direção por parte do Estado como um todo. Embora a vontade e o interesse dos indivíduos sejam as molas de ação da sociedade civil e a função do Estado seja simplesmente "levá-la de volta para o universal. ... diminuir o perigo de revoltas decorrentes de interesses conflitantes e abreviar o período em que a sua tensão deve ser amenizada por meio do funcionamento de uma necessidade da qual eles próprios nada sabem",[27] no entanto, ocorre ainda que o princípio de sua organização é o oposto do liberal. "As condições sociais públicas devem, ao contrário, ser consideradas como ainda mais perfeitas quanto menos (em comparação com o que é organizado publicamente) for deixado a cargo do próprio indivíduo de acordo com o que demandam suas tendências particulares."[28]

Porém, dentro do sistema das necessidades em si, há um aspecto por meio do qual o individual está ligado ao universal, de forma imediata e adquire uma realidade definitiva. Trata-se da divisão de classes ou "grupos gerais" (*Stände*). Se a família é a base primeira do Estado, os *Stände* são a segunda. Existem três classes, e sua divisão é dialética: a classe agrícola, denominada substancial ou imediata; a classe industrial, denominada reflexiva ou formal; e a classe dos funcionários públicos, chamada de classe universal. A classe agrícola é a classe da "segurança, consolidação, satisfação duradoura das necessidades" e estas "nada são além de formas de universalidade". ... Há uma moralidade imediata e concreta que repousa na família e na boa fé.[29] E "a classe universal possui sua própria definição do universal para si mesma como objetivo, como fundamento, como fim de sua atividade".[30] Os funcionários públicos são, por natureza, orientados para o Estado e encontram em seu serviço sua *raison d'être* e sua satisfação.

25 *Ibid.*, § 209 (trans. P.H. and A.B.).
26 *Ibid.*, § 230, p. 146.
27 *Ibid.*, § 236, p. 147-148.
28 *Ibid.*, § 242, p. 149.
29 *Ibid.*, § 203, p. 131.
30 *Ibid.*, § 250 (trans. P.H. and A.B.).

Por conseguinte, só a classe intermediária, a classe industrial, é essencialmente orientada para o particular. Por isso é escrava do rigor, da insegurança, da luta das necessidades, de sua multiplicação indefinida e da indefinida divisão do trabalho, e da contradição entre pobreza e riqueza. Por esta razão, requer a intervenção do Estado. Por outro lado, uma vez que "para os seus meios de subsistência depende da reflexão, do trabalho e da inteligência",[31] é essencialmente esta classe que dá à cultura individual o refinamento e a formação intelectual. Nesta classe, o indivíduo é despertado para a liberdade, por ser despertado para a reflexão. A liberdade nasce nas cidades, enquanto o campo é tradicionalmente mais submisso porque mais passivo. Acima de tudo, mesmo nesta classe, a particularidade é levada a tomar o universal como sua meta: *Sittlichkeit* é, portanto, reintegrado à sociedade civil. Reintegrá-lo é a missão da *corporação* (no sentido de guilda, ao contrário da firma ou empresa proprietária de ações conjuntas, que tem responsabilidade limitada), o que limita as contradições da sociedade civil, por assegurar que haja um terreno comum para a pobreza e a riqueza, funcionários e empregadores, por fornecer uma consagração racional para a diversidade e a rivalidade de talentos e aptidões, por proteger os indivíduos contra acidentes específicos; em suma, pela superação do isolamento e do rigor da vida civil, desempenhando o papel de uma segunda família. A corporação introduz a moralidade objetiva na sociedade civil por meio dos sentimentos de honra profissional, para os quais fornece uma base, e a probidade, que é verdadeiramente reconhecida e honrada nele. Assim, é central o papel da corporação, pois, na sociedade moderna, a probidade e a honra profissional são as únicas formas realmente vivas da virtude.

Uma vez que a virtude, neste caso, representa apenas a adaptação do indivíduo às necessidades da situação em que ocorre encontrar-se, só pode ser denominada probidade. A própria virtude, no sentido de reflexão moral subjetiva ou no sentido de a virtude determinar o caráter de um indivíduo em particular, só tem lugar na vida quotidiana das sociedades modernas, fundadas na sistematização e na universalidade objetiva, em circunstâncias extraordinárias e nos conflitos entre deveres. Em Estados primitivos e antigos, a virtude heroica tinha o seu lugar porque não havia espaço para a ação de indivíduos excepcionais. Hoje, uma vez que foi constituído o Estado moderno, o sistema racional os substitui. O que resta da virtude na sociedade como tal é a santidade do casamento e a honra profissional. É por isso que "depois da família, a corporação constitui a segunda raiz moral do Estado, a raiz que está implantada na sociedade civil".[32] A corporação reúne em si os momentos da particularidade subjetiva e a universalidade objetiva que eram anteriormente separados na sociedade civil. No entanto, este trabalho de união é apenas um aspecto particular daquilo que o Estado define como seu objetivo. A esfera da sociedade civil conduz, portanto, ao Estado.

Pode-se entender este movimento quando se reflete sobre a relação do *Sittlichkeit*, tal como expresso na família e na sociedade civil, para com o patriotismo. O senti-

---

31 *Ibid.*, § 204 (trans. P. H. and A. B.).
32 *Ibid.*, § 255 (trans. P. H. and A. B.).

mento de família, a honra profissional e a probidade parecem, em tempos normais, serem os substitutos da virtude política e do patriotismo. No entanto, conduzem ao patriotismo na medida em que a segurança e a confiança que expressam são fundadas no Estado, e aqueles que possuem estes sentimentos devem, ao se conscientizarem desse fato, tomar o Estado como seu objeto. Esta conversão pode ser vista na definição de sentimento político ou patriotismo fornecida por Hegel.

> Este sentimento é, sobretudo, de confiança... e de certeza de que meu interesse particular e meu interesse substancial são preservados e mantidos dentro do interesse e dos fins de outro (aqui, o Estado) como consequência de sua relação para comigo como indivíduo. Daí decorre que, decerto, não é outro para mim e que, nesse estado de consciência, sou livre. ... Sob o nome de patriotismo, subtende-se a disposição ao sacrifício e a ações extraordinárias, mas, em essência, trata-se da disposição de consciência que, em situações e circunstâncias normais, leva a entender a vida coletiva como a base e a meta.[33]

A fim de compreender o conteúdo desse sentimento cívico, devemos agora examinar o Estado como uma organização racional e necessária. "O sentimento cívico recebe o seu conteúdo específico de diferentes aspectos do organismo do Estado. ... Este organismo é a constituição política."[34]

Esta constituição "é racional na medida em que o Estado internamente diferencia e determina sua atividade em si, de acordo com a natureza do conceito", isto é, de tal forma "que cada um dos poderes é em si a totalidade da constituição".[35] Deve haver, de fato, uma diferenciação dos poderes, mas deve esta ser orgânica e não mecânica. Os poderes não devem ser considerados nem como inteiramente independentes, nem como reciprocamente limitantes uns dos outros, nem ainda como mutuamente hostis; pelo contrário, devem refietir um ao outro mutuamente e ser determinados unicamente pela ideia do todo.

O todo forma uma monarquia constitucional baseada em um corpo de *funcionários públicos* profissionais e equipada com determinadas instituições *representativas*. "O aperfeiçoamento do Estado até a monarquia constitucional é a tarefa do mundo moderno." O objeto da história universal nada mais é senão a história de sua formação, que coincide com a do "íntimo aprofundamento do espírito do mundo". Somente a monarquia constitucional corresponde à ideia plenamente desenvolvida de Estado, que libertou todos os seus momentos, e a uma sociedade complexa, que libertou os poderes da particularidade. Por exemplo, o Estado moderno não pode ser fundamentado na virtude, como são as repúblicas, de acordo com Montesquieu: "em um Estado social mais complexo, quando as potências da particularidade estão desenvolvidas e livres, não é suficiente a virtude dos chefes de Estado. Para que o todo possua a força de se manter e de conceder aos poderes particulares desenvolvidos o

33 *Ibid.*, § 268 (trans. P. H. and A. B.).
34 *Ibid.*, § 269 (trans. P. H. and A. B.).
35 *Ibid.*, § 272 (trans. P. H. and A. B.).

que é seu direito positivo e também negativo, vem a ser necessária uma forma de lei racional diversa daquela que se manifesta nas disposições subjetivas".[36] Falando de modo geral, a tipologia clássica – monarquia, aristocracia, democracia – só era válida para uma sociedade ainda indiferenciada. Essas formas são encontradas de novo como momentos da monarquia constitucional: o monarca é um, alguns participam do poder governamental, e a multidão em geral participa do poder legislativo. No entanto, a verdadeira diferenciação não se baseia em uma distinção quantitativa, mas na natureza lógica do conceito de Estado. Distingue:

> (*a*) o poder de definir e estabelecer o universal – o Legislativo;
> (*b*) o poder de integrar no geral as esferas particulares e os casos individuais – o Executivo;
> (*c*) o poder de subjetividade como a vontade dotada do poder supremo de decisão – a Coroa. Na Coroa reúnem-se os diferentes poderes em uma unidade individual que, assim, é ao mesmo tempo o ápice e a base do todo, isto é, da monarquia constitucional.[37]

Deve haver um lócus de decisão suprema; a soberania e a unidade do Estado devem ser expressas em uma vontade que determina finalmente. A soberania do Estado, assim como a vontade, é personalidade; deve ser encarnada em um indivíduo, o monarca. Uma vez que é "em essência, caracterizado como este indivíduo em abstração de todas as suas outras características",[38] deve ser designado de maneira imediatamente natural: pelo nascimento. É somente pelo princípio hereditário que a pessoa do monarca, que simboliza a unidade e a continuidade do Estado, escapa das lutas de interesse e de opinião que, necessariamente, dominam um império eletivo. Contudo, a ação do príncipe, em si, tem certo caráter simbólico e arbitrário; é, obviamente, o príncipe que declara a guerra, assina as leis, nomeia seus conselheiros, e resolve suas diferenças. No entanto, em todos esses casos, é o *fiat* de decisão que lhe compete e não a própria tarefa de governar; na maioria das vezes, a última determina o primeiro quase que obrigatoriamente. É por este motivo que, "com leis firmemente estabelecidas e uma bem definida organização do Estado, o que foi reservado para a decisão exclusiva do monarca deveria ser considerado como insignificante em relação ao que é substancial. Deve certamente ser considerada grande sorte que um nobre monarca seja o destino de um povo. No entanto, não tem isso tão grande relevância, pois a força desse Estado está em sua razão".[39]

Quem, então, representa essa razão e, consequentemente, exerce o que é essencial no poder? É o governo e, em geral, a classe universal dos funcionários públicos, uma vez que "o governo baseia-se no mundo dos funcionários públicos [*Beamtenwelt*]".[40] É este governo que tanto prepara como aplica as decisões do monarca. Assegura o

36 *Ibid.*, § 273 (trans. P. H. and A. B.).
37 *Ibid.*, p. 176.
38 *Ibid.*, § 280 (trans. P.H. and A.B.).
39 *Philosophy of History*, part IV, sec. III, chap. iii, p. 456.
40 *Ibid.*

interesse geral, mesmo na busca de fins particulares. É "nas ações e na formação dos funcionários públicos" em que "reside o ponto onde as leis e as decisões de governo entram em contato com os indivíduos e são, de fato, cumpridas".[41] É na situação dos próprios funcionários públicos que a função do Estado, a síntese do particular e do universal, é melhor realizada, uma vez que é apenas no cumprimento de seu dever, em seu serviço ao Estado, que encontram a satisfação de suas necessidades particulares. Representam o tipo de homem que encarna o espírito do regime e serve como modelo para toda a comunidade. Cada membro da comunidade pode, por direito, tornar-se funcionário público. A classe universal é aberta a todos os cidadãos; este é o aspecto democrático do Estado racional. Porém, é aberta somente quando submetida a um exame objetivo de suas aptidões e de sua formação intelectual e moral.

É, talvez, neste tipo de exame, relativo às ciências diretamente relacionadas à competência administrativa, bem como à formação intelectual e moral em geral, para que "um comportamento imparcial, correto, e polido se torne habitual",[42] que será encontrado o elemento mais importante do Estado hegeliano, esse Estado que é, com justiça, caracterizado como o *Beamtenstaat* (burocracia) e, como tal, se opõe às aristocracias da antiga ordem baseada na nobreza, às oligarquias fundamentadas no dinheiro e às modernas democracias fundamentadas nos grandes números, na opinião pública e nos interesses particulares. No artigo sobre a Lei da Reforma Inglesa, Hegel lamenta a ausência, tanto na lei e na conjuntura, "das condições estabelecidas na Alemanha, mesmo sobre aqueles que têm pretensões de nascimento, fortuna, ou grande propriedade, necessários para a participação no governo ou nos assuntos de Estado tanto nos seus ramos gerais como específicos: estudos teóricos, formação científica, exercícios práticos e experiência".[43] Na Inglaterra, um homem só precisa ter alguma fortuna para que possa entrar no Parlamento, que detém o real poder. O resultado é que os governantes são um conjunto muito variado de indivíduos em lugar de uma assembleia de homens competentes e dedicados ao Estado. "São aqueles que sabem, *hoi aristoi*, que deveriam reinar e não a ignorância ou a vaidade."[44] O governo de funcionários públicos é a forma moderna da aristocracia. A "burocracia", um termo que apareceu pela primeira vez na segunda metade do século XVIII, com o início do Estado moderno, e que imediatamente adquiriu um sentido pejorativo, é reabilitada no pensamento de Hegel que percebe nela a forma sistematizada e racionalizada (em conformidade com o espírito dos tempos modernos e a necessidade do conceito de Estado) do governo dos melhores. Contudo, ao mesmo tempo, Hegel é bastante cuidadoso ao evitar a reprovação implícita no sentido pejorativo do termo "burocracia": que é uma tirania dos funcionários públicos, formando uma casta, obediente ao *esprit de corps*, e constituindo

41 *Philosophy of Right*, § 295 (trans. P.H. and A.B.).

42 *Ibid.*, § 296, p. 193.

43 "On the English Reform Bill", in *Werke*, Ed. G. Lasson (Leipzig: Meiner, 1921 ff.), VII, 304 (trans. P. H. and A. B.).

44 *Philosophy of History*, p. 456.

um Estado dentro do Estado. Não só a hierarquia constitui um meio de controle interno contra a arbitrariedade, mas, acima de tudo, as instituições da soberania, vindas de cima, e os direitos das corporações, vindos de baixo, evitam que os funcionários públicos tomem a posição isolada de uma aristocracia e impeçam que a cultura e o talento se tornem os meios de arbitrariedade e dominação.

O poder legislativo gera não só o monarca e o governo de cujos momentos acabamos de falar, mas também um novo elemento, as "assembleias de ordens". O papel dessas últimas não é exatamente legislar. Não tomam quaisquer decisões essenciais ou definitivas. Dão voz à liberdade subjetiva dos indivíduos, às opiniões e aos interesses da massa e à sociedade civil na medida em que estes são excluídos do governo. Essencialmente, as assembleias mediam entre o príncipe, o governo e o povo. Graças a esta mediação, o poder do príncipe não parece ser isolado nem, consequentemente, constituir simples dominação ou teimosia; tampouco ficam isolados uns dos outros os interesses particulares das comunidades, corporações e indivíduos. Tudo é feito para evitar que o povo, como uma massa indiferenciada, participe diretamente do poder, ao mesmo tempo em que lhe proporciona uma relação com o Estado. Assim, não há voto individual direto, o que daria reconhecimento à existência e ao papel do indivíduo isolado e abstrato e daria autoridade ao peso dos números. O indivíduo deve ser representado na sua realidade concreta, como um homem dotado de determinadas características e interesses que lhe proporcionam um lugar no organismo social. O voto é dado pelas ordens (*Stände*). As ordens, no sentido político (assembleias de ordens), são fundamentadas nas ordens no sentido social (classes); os grupos econômicos e sociais, os grupos com interesses particulares, devem ser representados como tais. Aqui, também, no entanto, deve haver órgãos de mediação; deve haver, dentro das ordens, um elemento em essência orientado para a função de intermediário que lhes tem sido atribuída.

Este é o papel da classe substancial de proprietários de terras que são favorecidos devido a sua estabilidade e a sua grande independência em relação tanto ao Estado e às incertezas da vida econômica. Os próprios proprietários de terras têm assento direto na assembleia enquanto

> A segunda seção do elemento representativo compreende o elemento variável da sociedade civil. Tal elemento só pode participar da política por intermédio de seus deputados; a multiplicidade de seus membros é uma razão externa para isso, mas o motivo essencial é a natureza específica desse elemento e sua atividade. Uma vez que esses deputados são representantes da sociedade civil, daí decorre, como consequência direta, que sua designação é feita pela sociedade como sociedade. Isto é, ao fazer a indicação, a sociedade não está dispersa em unidades atômicas, reunidas somente para realizar um ato único e temporário, e mantidas unidas por um momento e nada mais. Pelo contrário, faz a nomeação como uma sociedade, articulada em associações, comunidades e corporações, que, embora já constituídas para outras finalidades, adquirem, desta forma, uma ligação com a política.[45]

45 *Philosophy of Right*, § 308, p. 200.

Assim, os membros da classe industrial são representados pela intermediação das corporações. Os próprios representantes participam das esferas de interesse que representam, e devem, além disso, atender algumas condições de competência, que correspondem às condições de fortuna exigidas dos membros da primeira ordem. As duas ordens sentam-se em duas assembleias distintas; o papel da primeira câmara pode ser a conciliação entre a segunda e o governo. Assim, uma série de organismos intermediários e de órgãos de mediação serve para afastar o espectro da democracia abstrata e para realizar um Estado em que a liberdade coincide com a organização.

Até que ponto são bem-sucedidos? Examinando a questão de um ponto de vista mais geral, qual é o resultado dessa empreitada de conciliação entre modernos princípios abstratos e as necessidades da organização governamental, que constitui a síntese do Estado racional hegeliano? Pode-se dizer que as instituições que discutimos garantem uma livre articulação da liberdade, igualdade e fraternidade (ou universalidade da pessoa humana), mas dentro de limites muito estritos impostos por esta organização do Estado. Assim, há liberdade na escolha da ocupação, na distribuição do pertencimento às classes (ao contrário da regra na *República* de Platão, onde a classe é estabelecida pelo governo, ou do sistema de castas indiano, onde é determinada pelo nascimento) e no fato de que a única exigência que faz o Estado em tempos normais é de dinheiro sob a forma de impostos. De todos estes pontos de vista, é o livre-arbítrio que deve ser o intermediário por meio do qual o Estado obtém o que precisa. Quanto à opinião pública, a liberdade de imprensa, e a liberdade de expressão oral e escrita em geral, a situação é mais ambígua. "A liberdade subjetiva formal dos indivíduos consiste em terem e expressarem seus próprios juízos, opiniões e recomendações particulares sobre os assuntos do Estado. Essa liberdade se manifesta coletivamente no que se denomina 'opinião pública'. ...".[46] Contém esta princípios externos de justiça, juntamente com preconceitos, profundas tendências de realidade, juntamente com a opinião particular subjetiva e contingente. Nela, a verdade e o erro infinito estão unidos de forma tão imediata e íntima que não se pode discernir o elemento grave, ou universal, por ou com base na opinião em si.[47] Deve, portanto, ter a oportunidade de se manifestar, porém jamais de emitir o julgamento final, uma vez que só se justifica de uma forma geral e confusa, mas não de forma precisa e consciente. "Por conseguinte, ser independente dela (na ciência, assim como na vida) é a primeira condição formal para realizar algo de grande ou racional. Grandes conquistas têm garantia, no entanto, de posterior reconhecimento e grata aceitação pela opinião pública, que, no devido tempo, fará deles um dos seus próprios preconceitos."[48]

A liberdade de comunicação pública (e em particular da imprensa), "a satisfação desse irreprimível instinto de emitir e já ter emitido a própria opinião", é também reconhecida, mas limitada devido a sua ambiguidade. É, ao mesmo tempo, tanto a ex-

46 *Ibid.*, § 316, p. 204.
47 *Ibid.*, § 317, p. 205.
48 *Ibid.*, § 318 (trans. P.H. and A.B.).

pressão do princípio da liberdade infinita da consciência crítica e da arbitrariedade da opinião subjetiva como, em última análise, um incentivo à desordem e ao crime. Definir a liberdade de imprensa como a liberdade de dizer e escrever o que se quer pertence à "barbárie ignorante e superficial da representação".[49] No entanto, a indeterminação da matéria e da forma em questão (Onde termina a opinião e começa a infração?) faz sempre imprecisa a lei que a limita; o julgamento contra ela sempre parece subjetivo. Esta subjetividade e contingência na repressão, que são inevitáveis por natureza, ainda são indispensáveis. Hegel, no entanto, pede indulgência, na medida em que o Estado é suficientemente saudável e forte para que seja capaz de suportar a expressão de opiniões irresponsáveis porque são tratadas com desprezo. Porém, mesmo aqui, são "aqueles que sabem" que são os juízes da medida em que a opinião pública, tal como expressa nas assembleias, deve ou não ser seguida e a liberdade de expressão, tal como é encontrada na forma impressa e na forma oral, é útil ou perigosa e deve ser incentivada, ignorada ou reprimida.

Da mesma forma, é reconhecida a *igualdade*, porém somente como uma igualdade abstrata de pessoas perante a lei. É política e socialmente expressa na possibilidade de cada homem tornar-se um membro da classe universal e dirigente. Entretanto, a igualdade deve ceder lugar à primazia da diferenciação e da articulação. Não há igualdade social. A equalização de fortunas é um sonho produzido pela mente abstrata. A sociedade baseada na economia moderna encoraja desigualdades sociais mais significativas do que as conhecidas anteriormente, e o Estado racional pressupõe grande diferenciação. Do ponto de vista político, é cuidadosamente evitado o poder da multidão. O ponto de vista da minoria esclarecida deve prevalecer sobre o das massas (*hoi polloi*) que não sabem o que querem. Finalmente, é reconhecida a universalidade da pessoa humana, mas somente na medida em que não traz com ela o cosmopolitismo político. Assim como a igualdade entre as pessoas não significa um Estado homogêneo, assim também a universalidade da natureza humana não significa a universalidade do Estado, que permanece sempre uma totalidade soberana específica que exclui, por sua própria individualidade, outras soberanias. Existe, de fato, a criação de uma espécie de sociedade mundial a partir de um ponto de vista econômico, mas que não elimina essa individualidade essencial dos Estados. De modo geral, a síntese hegeliana nos traz de volta à oposição entre a sociedade e o Estado que foi seu ponto de partida. Trata-se de uma sociedade amplamente liberal e descentralizada, porém mais de um ponto de vista econômico e social do que político. Para tomar decisões políticas que dizem respeito ao Estado, é preciso adaptar-se à sua organização.

No entanto, é na relação entre política interna e externa, em última análise, entre a paz e a guerra, que se coloca, em toda a sua intensidade e amplitude, o problema da relação entre sociedade e Estado, entre as esferas particulares e o bem universal. Do ponto de vista do Estado, há uma identidade entre guerra e paz. O Estado afirma-se através da oposição. A soberania, que é voltada para dentro, traz consigo uma soberania

49 *Ibid.*, § 319 (trans. P.H. and A.B.).

que é voltada para fora, na medida em que o Estado é, acima de tudo, constituído por sua independência e individualidade, necessariamente compreende um aspecto negativo e exclusivo que o opõe a outras individualidades autônomas. O Estado, portanto, não pode afirmar justamente sua autoridade interna sem que, assim, afirme a sua independência externa. Não há apenas uma relação necessária, mas uma relação proporcional: quanto mais unificado é um país em seu interior sob a autoridade do Estado, mais é capaz de fazer a sua independência respeitada pelo exterior. "... povos que não desejam ou temem tolerar a soberania em casa têm sido subjugados pelo exterior, e têm lutado por sua independência com ou a menor glória e sucesso quanto menos que têm sido capazes de organizar previamente os poderes do Estado em assuntos internos." Reciprocamente, "guerras bem-sucedidas evitam os distúrbios internos e consolidam o poder interno do Estado".[50]

Somente um grande perigo ou um grande empreendimento externo permitem a realização da união sagrada do Estado por silenciar divisões e interesses particulares. Assim, torna-se evidente que é na guerra e pela guerra que o Estado melhor se revela e melhor cumpre sua função. Períodos normais são caracterizados pela livre atividade das esferas particulares. Cada indivíduo vive para sua família e sua ocupação. A totalidade só se intromete de modo indireto, sob a forma da cobrança de impostos, o único requisito exigido pelo Estado. Há um claro predomínio da sociedade, particularidade e diversidade. Por outro lado, é a crise e, especialmente, a guerra que reúnem as esferas particulares na unidade do Estado; é nas crises que se afirma a verdadeira natureza do Estado e do patriotismo ao exigir e obter do indivíduo o sacrifício daquilo que, em tempos de paz, parecia constituir a essência de sua existência: sua família, seus bens, suas opiniões, sua vida. Deste modo, a guerra, evidenciando a primazia do Estado sobre a sociedade civil e sobre o indivíduo em seu direito de exigir o sacrifício supremo a fim de manter a independência, refuta as teorias liberais contratuais do Estado propostas por Hobbes, Locke, ou pela economia política. "Uma avaliação totalmente distorcida da demanda por esse sacrifício é resultado de considerar o Estado meramente como uma sociedade civil e de considerar como seu fim último apenas a garantia da vida e da propriedade individuais. Não é possível obter essa garantia pelo sacrifício daquilo que deve garantir – muito pelo contrário."[51] E, além disso, "na paz, a vida civil amplia-se continuamente; todos os seus setores emparedam-se, e, no longo prazo, os homens entram em estagnação. Suas idiossincrasias tornam-se continuamente mais fixas e ossificadas".[52]

Assim, embora a guerra traga consigo a insegurança da propriedade e da existência, é uma insegurança saudável, conectada com a vida e o movimento. A insegurança e a morte são naturalmente necessárias; porém, no Estado, tornam-se morais por serem uma livre escolha. A mortalidade torna-se algo volitivo, e a negatividade em sua raiz torna-se aquilo que constitui o ser moral em sua essência.

50 *Ibid.*, § 324, p. 209.
51 *Ibid.*
52 *Ibid.*, addition, p. 295.

> A guerra é o estado de coisas que trata com seriedade a vaidade dos bens e das preocupações temporais. ... A guerra possui a mais elevada significação, pois, por sua ação... "a saúde [moral] dos povos é preservada em sua indiferença para com a estabilização das instituições finitas; assim como os ventos preservam o mar contra a podridão que seria o resultado de uma prolongada calmaria, assim também a corrupção das nações seria o resultado da paz prolongada, quanto mais da paz 'perpétua'".[53]

Ao criticar a ideia kantiana de paz perpétua assegurada por uma associação de Estados, observa Hegel que "mesmo que diversos Estados unam-se como uma família, este grupo, como um indivíduo, engendrará um oposto e criará um inimigo",[54] tanto isto é verdade que a verdadeira política é a política externa e que esta última é guiada pela possibilidade da guerra.

Como resultado, é extremamente precário o direito internacional; é, *de facto*, e até mesmo *de jure*, incompetente para lidar com a possibilidade e a realidade da guerra. "O direito internacional é resultado das relações entre Estados independentes. Seu conteúdo tem a forma do 'dever ser' porque sua realização depende de diferentes vontades soberanas."[55] Naturalmente, os Estados, como os indivíduos, só existem na medida em que reconhecem um ao outro, o que leva à possibilidade de contratos e acordos que devem ser respeitados. "No entanto, uma vez que a soberania de um Estado constitui o princípio de suas relações com os demais, os Estados se encontram, assim, em um estado de natureza em relação uns com os outros. Seus direitos são realizados somente em suas vontades particulares e não em uma vontade universal que tenha poderes constitucionais sobre eles."[56] Quando estas vontades particulares são incapazes de encontrar fundamentos para a concordância, seus conflitos só podem ser resolvidos pela guerra. O direito internacional não pode impedir a guerra por resolver conflitos, pois não há autoridade universal sobre os Estados que se imponha a eles; uma liga do tipo kantiano pressupõe a adesão e obediência dos Estados, que são sempre contingentes. Tampouco é capaz o direito internacional de distinguir entre guerras justas e injustas de acordo com a violação de tratados. Para cada Estado, o seu bem particular é a lei suprema; em nome deste bem pode questionar todos os compromissos que assumiu, sempre que não mais correspondam aos seus interesses. O conflito entre moral e política é resolvido pela existência concreta do Estado e não pelas demandas abstratas de uma justiça universal. Contudo, na medida em que o bem do Estado é a lei suprema, a guerra continua a ser o recurso supremo pelo qual tal lei é necessariamente expressa.

No entanto, a explicação baseada em uma pluralidade de Estados independentes não esgota a teoria hegeliana da guerra, do mesmo modo que não o faz sua justificação pela negatividade humana "... as verdadeiras guerras precisam ainda de outra justifica-

---

53 *Ibid.*, p. 210.
54 *Ibid.*, addition, p. 295.
55 *Ibid.*, § 330 (trans. P. H. and A. B.).
56 *Ibid.*, § 333, p. 213.

ção. ..."[57] Esta justificação origina-se em sua missão histórica. No curso da história, as guerras e revoluções são os instrumentos do espírito universal. A ascensão do povo que possui a ideia e a difusão do princípio que encarna o Espírito universal são efetuadas pelas guerras. Porém, o lugar que Hegel atribui a esta justificação de guerras pelo seu papel histórico suscita um problema difícil. Se o sentido da guerra encontra-se principalmente no desenvolvimento e difusão da civilização, o que acontece uma vez que este desenvolvimento e difusão foram realizados de modo definitivo? Do ponto de vista político, não seria o caso que o fim da história fosse definido pelo desaparecimento das guerras e das revoluções violentas? Aparentemente, haveria uma tensão, ou mesmo uma oposição, entre as duas ideias hegelianas da necessidade da guerra e do fim da história.

Ambas parecem ser indispensáveis para a construção do Estado racional. Sem guerra, o Estado tenderia a ser subordinado à sociedade, o universal ao particular, e toda a vida moral e política pautada pelos clássicos que Hegel quer reconstruir sobre os fundamentos da modernidade – coragem, patriotismo, espírito cívico – entraria em colapso. A oposição de ricos e pobres e a multiplicidade de Estados pareceria garantir a permanência de crises e guerras. Porém, não dariam estes uma nova forma para as coisas? Acima de tudo, em um mundo que continua a ser dominado por oposições, faria ainda sentido o fim da história por meio da solução de todas as contradições? Por outro lado, sem o fim da história e sem uma reconciliação total, todo o edifício hegeliano do Estado perderia seu caráter definitivo e necessário. Como vimos, a filosofia política pode coincidir com a filosofia da história porque o Estado final substitui o melhor regime. Tanto a descrição hegeliana do desenvolvimento histórico como a do Estado racional implicam que o Estado final representa uma síntese que reconcilia todas as possibilidades humanas e não deixa espaço para a incompletude e a insatisfação que produziriam a continuação do desenvolvimento da história universal.

São de notável ambiguidade os textos de Hegel sobre a questão do fim da história. Por um lado, o sol se pôs; está chegando ao fim o longo dia da mente; a humanidade atingiu sua velhice, que é também seu florescimento; a história terminou porque a mente encontrou a si mesma por ter conhecido a si mesma; a liberdade é realizada na coincidência entre sua forma e seu conteúdo.[58] Por outro, Hegel fala dos problemas que a história terá de resolver nos tempos vindouros; cita a América como "a terra do futuro, onde se revelará o peso da história do mundo, talvez no antagonismo entre a América do Norte e a do Sul";[59] vê na Rússia "uma solidez primitiva" que "pode conter em si mesma uma enorme possibilidade de desenvolvimento para além de sua natureza intensiva".[60] É somente quando for encontrada uma solução para essas aparentes contradições em relação ao problema do fim da própria história que se poderá decidir a respeito de sua relação com o problema da guerra.

---

57 *Ibid.*, par. 324 (trans. P. H. and A. B.).

58 *Philosophy of History*, Introduction, p. 78 and 109.

59 *Ibid.*, p. 86.

60 Letter to Baron von Uexküll, *Briefe von und an Hegel*, Ed. Hoffmeister ("Philosophisches Bibliothek" [Hamburg: F. Meiner, 1952]), 11, 298, n. 406 (trans. P. H. and A. B.).

O caminho para uma possível solução parece ser indicado pelos textos em que Hegel faz uma distinção entre os princípios históricos e sua tradução em realidade, entre a sua vitória, como tal, e sua vitória manifesta. Na verdade, é a liberdade concreta, que é o princípio final; é, de fato, a Reforma que é seu instrumento definitivo; a Europa é o terreno onde é concluída a história universal, que começou na Ásia. Quanto à Reforma, escreve Hegel: "Aqui, é desfraldado o novo, o último estandarte em torno do qual os povos se unem, o estandarte da mente livre... Esta é a bandeira sob a qual servimos e que erguemos. Desde então, e até os nossos dias, o tempo não teve tarefa alguma a realizar além de transmitir ao mundo este princípio. ...".[61] Contudo, esta introdução do princípio do mundo não é concluída, muito embora o princípio seja realizado e o mundo atual seja o mundo de completude que não tem mais necessidade de nada externo. Daqui em diante, as revoluções ocorrem internamente.

> O mundo cristão é o mundo da completude. O princípio foi realizado e, assim, chegou o fim dos dias. A Ideia já nada pode ver no cristianismo que não tenha sido satisfeito. ... Assim, o mundo cristão nada tem de externo a ele em um sentido absoluto, mas apenas relativamente; é algo externo que, em si, já foi superada e que só precisa demonstrar que já foi superada.[62]

Assim termina a história no sentido de que surgiu o princípio final. O mundo é praticamente europeu ou ocidental tal como é, em princípio, cristão e protestante. Porém, tal como ainda existem Estados católicos ou não cristãos, esta vitória espiritual da Europa ocidental continua a ser traduzida para a realidade política. Vimos que, na medida em que a Reforma representou a cristianização do mundo, também representou a secularização do cristianismo. De certa forma, a universalização do princípio elimina o princípio ao realizá-lo. Expressa-se isso politicamente pelo fato de que o verdadeiro Estado deve ser fundamentado na religião protestante, mas que a cidadania nele deve ser aberta aos católicos, judeus e outros. O protestantismo é a base do Estado racional e deixa de ser a sua base. Da mesma forma, a europeização ou ocidentalização do mundo significará a perda da supremacia da Europa ocidental ou, pelo menos, de sua singularidade como o domínio privilegiado do espírito universal. Hegel pode, portanto, entender que, dentro de um mundo que se tornou definitivamente europeu, a ascensão de potências não europeias, como a América, ou de potências não ocidentais como a Rússia, na medida em que se tornam europeizadas, ocupam o centro do palco histórico sem representar um princípio original ou a introdução de uma nova etapa.

Podemos, agora, retornar ao problema da guerra. Ao que parece, Hegel faz uma distinção fundamental entre os povos que já atingiram a fase final da civilização e os demais. Portanto, considera as guerras de civilização como legítimas, inevitáveis e indispensáveis; isto significa a conquista, pelas nações civilizadas, daquelas que não atingiram o mesmo nível de desenvolvimento do Estado. Em virtude deste princípio,

---

61 *Philosophy of History*, part IV, sec. III, chap. i, p. 416.
62 *Ibid.*, p. 342.

"é necessário que o destino dos impérios asiáticos seja submetido aos europeus, e a China, também, algum dia, terá de se ajustar a esse destino".[63] Por outro lado, os Estados plenamente desenvolvidos reconhecem um ao outro como legítimos. Constituem uma federação de Estados, ou, pelo menos, uma família dentro da qual o parentesco ou a semelhança de costumes possibilita uma conexão jurídica que perdura durante as guerras e que as humaniza e limita. Além disso, essa limitação, essa transformação, se encerra com o desaparecimento da própria guerra que, entre os Estados europeus, não é mais viável. Em sua *Estética*, diz Hegel em relação ao futuro do épico:

> Se alguém quiser ter uma ideia de como podem ser os épicos futuros em comparação com os do passado, basta imaginar o racionalismo americano vivo e universal triunfando sobre o aprisionamento em um infinito processo de delimitação e particularização. Na Europa, hoje, cada povo é limitado por todos os outros e não pode, por si só, entrar em guerra contra os povos europeus. Se alguém quiser escapar da Europa, só pode fazê-lo em direção à América.[64]

No entanto, se a Europa é o futuro da América, se a América, por sua vez, deve vir a conhecer a organização racional do Estado desenvolvido, então irá também além da idade da juventude, da "poesia nascente", do heroísmo e da guerra, que é a era do épico. A América, também, chegará "à forma de princípios, deveres e leis gerais, que são válidos por si próprios, mesmo sem a particularidade da vida subjetiva dos indivíduos". Irá da poesia épica em que "se dá rédea solta à individualidade das figuras", à "simples" prosa do racional de uma vida interna e civil ordenada. Em suma, o Estado final deve estar de acordo com "uma realidade apropriada para a prosa"[65] em que princípios abstratos florescem em lugar da descoberta individual, armas de fogo em lugar de heróis, o romance em lugar do épico. A Europa, no tempo de Hegel, é o modelo de tal sociedade. Como o épico, a guerra, em princípio, pertence ao passado.

Esta, então, é a solução para a qual conduz Hegel: a guerra é indispensável para o Estado racional, na medida em que o Estado se distingue da sociedade civil. Porém, a própria realização do Estado plenamente desenvolvido traz consigo o ocaso da guerra. Ao mesmo tempo indispensável e contrária ao Estado desenvolvido, esta só subsiste devido à existência de outros Estados que ainda não se desenvolveram. É graças à sua relação com o exterior, com os povos que não reconhecem como Estados e que ainda não estão organizados de forma racional e que historicamente representam o passado, que os Estados desenvolvidos modernos, que, como as nações da Europa ocidental, não podem mais guerrear entre si, são capazes de garantir sua própria unidade e a virtude política de seus cidadãos.

---

63 *Ibid.*, part I, sec. II, p. 142.

64 *Aesthetics*, in *Hegels Sämtliche Werke*, Ed. H. Glockner (Stuttgart: F. Frommann, 1927-41), III "System of Individual Arts", 3, A, a *Das Epische Allgemeine Weltzustand*; v. III, p. 354-355 (trans. P. H. and A. B.).

65 *Aesthetics*, p. 341 and c *Das Epos als Einheitsvolle Totalität*, p. 395 (trans. P. H. and A. B.).

Por óbvio, tal solução suscita um grande número de questões que Hegel não responde, pelo menos de modo explícito. Em primeiro lugar, não seria essencialmente provisória? Existiria, nos povos ainda não convertidos ao Estado racional, um "resíduo incivilizável" que faria deles os adversários providenciais e permanentes de que necessita o Estado racional? Viria a ocidentalização do mundo, a tradução do princípio em realidade, a se parecer com o progresso infinito que Hegel criticou em Kant? Se, pelo contrário, esse processo deve ser levado ao fim, se o mundo, como a Europa, deve constituir "uma sociedade prosaicamente organizada", não encontraria ela um adversário, se necessário, criando-o dentro de si mesma, como insiste Hegel que seria o caso na sociedade projetada por Kant? Renasceria a guerra do simples fato da pluralidade dos Estados e da ausência de uma autoridade soberana? Ou apontaria esta situação para o nascimento de um Estado universal? Ou, finalmente, seria a situação definitiva uma pluralidade de Estados entre os quais a guerra terá perdido todo o sentido normal e legítimo devido ao reconhecimento recíproco da semelhança de seu modo de vida e costumes e sua comunidade de princípios, mas entre os quais a guerra será sempre possível devido à contingência de suas relações? Neste último caso, esta uma guerra que não fosse uma oposição de princípios, que já não representasse progresso histórico, que já não tivesse essa "outra justificação" de que as guerras reais necessitam, uma guerra que, no caso extremo, só nasceu por acidente e, em todo caso, fosse resultado de uma contingência não redimida pela necessidade de história, uma guerra contrária ao princípio universal constitutivo dos Estados que a travaram, não perderia também a função política e moralmente educativa que só ela poderia exercer? Mesmo que continuasse a existir a possibilidade de uma guerra, não tenderia a sociedade civil a obter vantagens cada vez maiores sobre o Estado? Em suma, essa decadência, esse *Versumpfen des Menschen* que Hegel atribui à sociedade civil pacífica, não permaneceria até alcançar o seu fim? Hegel recusa-se a responder; recusa-se a fazer previsões. A história tem a ver apenas com o passado e, no que tange à filosofia, "a coruja de Minerva só voa ao anoitecer".[66]

Talvez seja possível dizer que, se Hegel quis fazer uma síntese de antigos e modernos, de mestre pagão e escravo cristão, de antigo guerreiro e trabalhador moderno, da polis fundamentada na devoção dos cidadãos e da sociedade fundamentada na satisfação de indivíduos particulares, acabou menos com uma verdadeira síntese do que com uma tensão entre dois polos, ou um equilíbrio precário. Talvez seja possível ir ainda mais longe e dizer que, em última análise, o equilíbrio alcançado pende para uma direção. Tomando a revolução moderna e a emancipação das paixões como dadas, Hegel desejava restaurar sobre essas bases a organização política e a excelência humana que culpa os modernos por arriscar. Porém, se é verdade que seu "Estado de funcionários públicos" constitui a fórmula que mais racionalmente se conforma à essência do Estado moderno e a que é mais viável, talvez seja menos verdade dizer que a reconciliação de antigos e modernos, tal como elaborada por Hegel nesta fórmula e em sua filosofia da história, representa, em seus elementos essenciais, uma decisiva consagração da modernidade.

66 *Philosophy of Right*, Preface (trans. P.H. and A.B.).

Leituras

A. Hegel, Georg W. F. *Philosophy of Right.* Trans. T. M. Knox. Oxford: Clarendon, 1942. Preface; Third Part.

Hegel, Georg W. F. *Philosophy of History.* Trans. J. Sibree. New York: Dover, 1956. Introduction; part II: "The Greek World"; part III, chap. ii: "Christianity"; part IV, sec. III, chap. i: "Reformation"; chap. iii: "Enlightenment and Revolution".

Hegel, Georg W. F. *Phenomenology of Mind.* Chap. iv, sec. A: "The Master and the Slave".

B. Hegel, Georg W. F. *Philosophy of Right.*

Hegel, Georg W. F. *Philosophy of History.*

Hegel, Georg W. F. "On the English Reform Bill" and "On the German Constitution", excerpts in C. J. Friedrich, ed., *The Philosophy of Hegel.* New York: Modern Library, 1953.

Alexis de Tocqueville

1805-1859

A publicação, em 1835, da primeira parte de *A democracia na América* [*De la démocratie en Amérique*] estabeleceu Alexis de Tocqueville como um dos mais importantes analistas da questão democrática. Tocqueville foi o primeiro autor moderno a realizar uma investigação abrangente acerca do modo como o princípio democrático, a igualdade, funciona como causa primeira na medida em que molda ou afeta todos os aspectos da vida na sociedade.

A abordagem utilizada por Tocqueville para o estudo dos assuntos políticos revela-se como um afastamento do método dos autores políticos dos séculos XVII e XVIII, os quais principiavam suas investigações pelo estudo do homem apenas, independente de sua cidadania em um determinado regime. Para Tocqueville, o estudo da política começa com a investigação da situação social:

> A situação social é, em geral, resultado das circunstâncias, algumas vezes, das leis, na maioria das vezes, ainda, dessas duas causas combinadas; porém, quando se estabelece, podemos considerá-la, ela própria, como a fonte de quase todas as leis, dos costumes e das ideias que regem a conduta das nações; aquilo que não produz, a situação social modifica.[1]

A *Democracia* de Tocqueville dedica-se, de maneira explícita, a uma descrição do modo como uma determinada situação social, uma situação de igualdade, influi nas instituições políticas da nação, bem como nos costumes, no comportamento e nos hábitos intelectuais dos cidadãos. A situação social é o que faz com que um regime tenha suas características específicas. Isso não quer dizer que a situação social seja capaz de explicar tudo acerca de uma sociedade, pois os costumes prévios e a geografia, entre outros fatores, também desempenham seu papel na configuração do regime. Porém, em nenhuma situação duradoura esses fatores secundários obscurecerão ou impedirão a atuação do princípio motor fundamental. A situação social molda opiniões, altera paixões e sentimentos, determina as metas almejadas, o tipo de homem que é admirado, a linguagem usada e, finalmente, o caráter dos homens que agrega.

---

1 Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, the Henry Reeve text, rev. by Francis Bowen, ed., with a historical essay by Phillips Bradley (2 v.; New York: Vintage Books [Knopf], 1958), I, 48.

A situação de igualdade é a situação social que constitui o princípio motor dos regimes democráticos. Para Tocqueville, este é o "fator fundamental do qual todos os outros parecem derivar".[2] O pensamento político de Tocqueville tem origem no reconhecimento e aceitação do inevitável triunfo do princípio da igualdade. Não apenas o decorrer dos últimos 800 anos conduziu a um determinado fim (acarretando o triunfo da igualdade), como, também, ao analisar o registro das ações do homem, Tocqueville percebe uma expressão da vontade divina. O desenvolvimento da igualdade de condições é um fato providencial.

> Se devem ser convencidos, os homens do nosso tempo, por atenta observação e sincera reflexão, de que o desenvolvimento gradual e paulatino da igualdade social constitui, ao mesmo tempo, o passado e o futuro de sua história, esta descoberta, por si só, concederia a essa transformação o caráter sagrado de um decreto divino. Tentar deter a democracia seria, nesse caso, resistir à vontade de Deus; e as nações seriam, então, compelidas a utilizar, da melhor forma possível, o quinhão social a elas concedido pela Providência.[3]

Essas observações deixam evidente que Tocqueville não acredita que o homem seja limitado pelo domínio de um completo determinismo. A "Providência", diz-nos, "não criou o homem totalmente independente ou totalmente livre. É verdade que, em torno de cada homem, é traçado um círculo fatídico que este não pode ultrapassar; porém, dentro dos limites desse círculo, é ele poderoso e livre".[4] A obra de Tocqueville surge como uma advertência aos homens para que façam o melhor que puderem com o quinhão que lhes foi dado por Deus – os homens não podem determinar se as condições serão ou não iguais, mas é por sua responsabilidade que a igualdade conduzirá à miséria ou à grandeza, à escravidão ou à liberdade. Na verdade, trata-se de uma reflexão grave acerca da marcha da história providencial o constatar que o triunfo inevitável da situação democrática pode vir a ocorrer tanto em uma situação de escravidão humana como em uma situação de liberdade humana. Triunfou uma situação social que o homem não pode evitar, mas cabe à arte do homem compreender e utilizar de modo vantajoso as potencialidades da condição democrática conducentes à liberdade. Para atingir esta meta, Tocqueville clama por uma "nova ciência política" que seja adequada às novas condições produzidas pelo triunfo da igualdade.

O fato de que essa igualdade pode ser entendida como o princípio dos regimes democráticos é discernível na linguagem da Declaração de Independência. "Todos os homens são criados iguais" é ali considerada a proposição primordial ou verdade autoevidente; os direitos à vida, à liberdade e à busca da felicidade como direitos universais derivam desta verdade fundamental. Se todos os homens são iguais, nenhum homem tem, por natureza, o direito superior de tirar a vida de outro homem, de restringir sua liberdade, ou de estipular seu modo de vida. A igualdade em questão não se estende à

2 *Ibid.*, p. 3.
3 *Ibid.*, p. 7.
4 *Ibid.*, II, 352.

capacidade intelectual. Tocqueville reconhece que, mesmo com o advento da mais extrema igualdade de condições, a desigualdade de intelecto permanecerá como uma das últimas e desagradáveis lembranças do antigo regime. Contudo, a paixão pela igualdade, mesmo onde esta não pode existir, eliminará a força prática da visão clássica de que os sábios devem governar. Os homens das eras democráticas não tolerarão privilégios, não importa quais sejam seus fundamentos.

Em *Democracia*, o objetivo de Tocqueville é mostrar aos homens que podem ser ao mesmo tempo iguais e livres e, por não igualar a democracia a qualquer forma institucional associada a ela – governo do povo, governo representativo, separação de poderes – Tocqueville enfatiza seu receio de que a verdadeira força motriz da democracia, a paixão pela igualdade, seja compatível com a tirania, bem como com a liberdade. É bem possível que a tirania conviva com instituições que aparentam ser democráticas. Ao contrário de alguns de seus contemporâneos, que acreditavam que o desenvolvimento gradual da igualdade andava de mãos dadas com a destruição final da possibilidade da tirania sobre a terra, Tocqueville entendia que o princípio democrático teria propensão, se não fosse orientado, a um despotismo nunca antes experimentado. Voltaremos a este tema mais adiante.

Em seus escritos, Tocqueville se volta para o regime norte-americano da década de 1830, não porque este, necessariamente, incorpore os princípios do melhor regime, mas porque assinala o culminar desse progresso histórico em direção a uma igualdade sempre maior. A natureza da democracia, portanto, se revela na América jacksoniana; a visita à América constitui, para Tocqueville, um confronto com a própria democracia. Ao enfatizar a igualdade de condições, em vez da simples igualdade, Tocqueville chama a atenção para um estado da sociedade em que o conceito de igualdade veio a se realizar. É esse o estado da sociedade em que os homens entram em confronto uns com os outros quando sua igualdade em abstrato tornou-se manifesta para eles em igualdade de oportunidades na educação, em um nivelamento geral da riqueza, na garantia uniforme dos direitos políticos. Tocqueville não considerava a América, ou qualquer outra sociedade, como um Estado em que o princípio da igualdade tivesse se realizado por completo, mas a América aproximava-se mais desse ideal do que qualquer outro regime. Como todos os Estados democráticos, caracterizava-se pela progressiva diminuição das desigualdades do "antigo regime".

A igualdade de condições é entendida, é claro, em contraste com a desigualdade de condições, o Estado social do antigo regime, quer seja da França ou da Europa feudal em geral. Dentro de *Democracia*, as características do antigo regime continuamente se imiscuem na argumentação; é por meio da consciência que possui Tocqueville da grande e, naquele tempo, ainda respeitável alternativa da democracia que é capaz de informar e refinar a democracia destinada a triunfar. Na caracterização feita por Tocqueville do antigo regime – o padrão pelo qual aparentemente mede a democracia e cobra dela explicações – podemos começar a compreender seu pensamento. É como se devêssemos afirmar que não pode compreender a revolução democrática quem for insensível às qualidades que Tocqueville atribui a um estado aristocrático da sociedade:

uma certa elevação intelectual e um desprezo pelas vantagens mundanas, convicções fortes e dedicação honrosa, hábitos refinados e maneiras sofisticadas, o cultivo das artes e das ciências teóricas, um amor pela poesia, beleza e glória, a capacidade de realizar grandes empreendimentos de valor duradouro. Uma compreensão das questões democráticas exige uma consciência das alternativas para a democracia; esta necessidade não é removida pela "marcha da história". Tendo em mente esta consciência, estamos prontos para examinar a explanação de democracia oferecida por Tocqueville.

O Caráter do Regime

A principal característica da sociedade democrática é seu atomismo. Foram derrubados os códigos cuidadosamente prescritos que governavam as relações das três classes da sociedade em tempos aristocráticos. Foram demolidas as barreiras que separam as classes; a propriedade foi dividida e igualada; foram abertos a todos novos caminhos para conquistas sociais, intelectuais e políticas. A preocupação das classes dominantes com aqueles a quem zelavam como pastores a seus rebanhos foi substituída por uma quase indiferença; foram cortados os laços sociais e políticos que uniam os homens. Os homens enfrentam uns aos outros como iguais, cada um independente, cada um impotente. Os indivíduos que compõem tal sociedade não possuem, como cidadãos, vínculos naturais entre si; sendo cada um igual a todos os outros, ninguém é obrigado a obedecer aos comandos de outro. A principal tarefa da moderna sociedade democrática é a construção de vínculos artificiais para substituir os laços da Idade Média.

De acordo com Tocqueville, a chave para a qualidade atomística das idades democráticas reside na difusão do "individualismo", uma disposição de rejeitar todas as obrigações como impositivas ou como artigos de fé que não tenham sido submetidos, ou não tenham resistido, ao teste da investigação pessoal. Cada indivíduo se torna o centro de um minúsculo universo particular composto por ele e seu círculo imediato de parentes e amigos. Inteiramente absorvido na contemplação deste universo, o indivíduo perde de vista aquele universo maior, a sociedade em geral. O pai espiritual desta "nova ideia" ou disposição é Descartes, cujo método filosófico fornece o exemplo e a justificativa para a apresentação de todos os veneráveis objetos de crença e de afeto ao juízo particular de cada homem. A igualdade de condições é responsável pela pronta e generalizada aceitação da nova disposição; no cumprimento de suas próprias tentativas de derrubar as restrições sociais da Idade Média, a democracia encontra um bem-vindo aliado na filosofia cartesiana que questiona as crenças tradicionais. Será visto que determinadas propensões que, juntas, dão origem ao que podemos chamar de o problema da democracia, estarão concentradas em torno da questão do individualismo. Tratam-se da paixão pelo conforto e pelo bem-estar material, de uma preocupação para com o bem-estar pessoal que exclui qualquer preocupação com os assuntos públicos e um inevitável desvio em direção à mediocridade. São estas que fazem o homem democrático muito propenso a aceitar ou a descambar para um despotismo suave que lhe assegure essas atividades e preferências. A resolução do problema da democracia

implica encontrar, dentro da democracia, um lugar para a liberdade, para a excelência humana, para a reemergência da virtude pública e para a possibilidade de grandeza.

Quando o individualismo está relacionado à igualdade de condições, desenvolve-se uma sede insaciável para o conforto material deste mundo. Em uma sociedade despida das tradicionais restrições e obrigações – para com o país, os senhores, a Igreja – os homens se esforçam com sofreguidão para satisfazer seus desejos imediatamente percebidos e imediatamente inteligíveis de melhorar suas condições de vida. Sob o antigo regime, a disparidade de riqueza e bem-estar material era aceita como parte da condição natural das coisas; além disso, a nobreza da Europa feudal conseguira satisfazer seu desejo de conforto material, de tal forma que a deixava livre para cultivar as faculdades mais elevadas. Ou seja, a nobreza não tinha apreensões acerca da riqueza de que desfrutavam ser em breve confiscada. Esta salutar paz de espírito fora alcançada por meio do efeito legitimador de usos e costumes de longa data. Com a derrubada do sistema feudal, e com a disseminação das doutrinas individualistas, a necessidade de melhoria das condições materiais de vida é vista como a expressão legítima dos direitos naturais de todos os homens.

Assim sendo, a democracia satisfaz o desejo de bem-estar não só de alguns homens, mas de todos os homens, e deve fazê-lo de tal forma a induzir os homens a dedicar uma parte de sua energia a outras atividades e às necessidades da nação em geral. Há solução para o problema se houver bens materiais suficientes para satisfazer a todos, de modo que ninguém precisa ter a preocupação de não obter a sua parte, ou de o homem democrático se capaz de moderar seus desejos. Tocqueville parece ter duas visões conflitantes a respeito da probabilidade de efeituar uma resolução do problema. Por um lado, parece confiar que o gosto pelas gratificações físicas terá limites modestos. O homem democrático buscará os pequenos confortos da vida: os meios de tornar a existência menos árdua, a compra e o plantio de alguns hectares de terra a mais, a ampliação de sua moradia. A reprovação de Tocqueville ao princípio da igualdade não é que encoraje os homens na busca de gratificações ilegais ou excessivas, "mas que absorva [os homens] completamente na busca daquelas que são permitidas. Por estes meios, pode vir a ser estabelecida no mundo uma espécie de materialismo virtuoso, que não corromperia, mas debilitaria a alma e silenciosamente acionaria seus motores".[5] A repentina, dramática e violenta revolta contra a moral, a religião e a propriedade que eclodiu em 1789 foi apenas uma reação transitória, característica somente de um período revolucionário; não deve ser encarada como uma tendência permanente de eras democráticas. O gosto pelo bem-estar do homem democrático não só é compatível com a moralidade e a ordem pública, como pode nem sequer ser satisfeito na ausência delas. Pode até ser combinado com "uma espécie de moral religiosa". Assim, embora a democracia possa ser acompanhada pelo abandono daquilo que é mais elevado no homem, pelo menos resolverá o problema de um bem-estar modesto para o maior número. É esta virtude da democracia que Tocqueville celebra em sua famosa conclusão da segunda parte da *Democracia*.

5 *Ibid.*, p. 141.

Há, no entanto, outra faceta, menos otimista, em relação à busca de conforto material. Foram abertos todos os caminhos para a satisfação do desejo de bem-estar, porém abertos igualmente a todos – é avassaladora a competição. Por mais bens que alguém possua, pensa continuamente na vasta gama dos que constantemente lhe escapam; este pensamento "enche-o de ansiedade, medo e pesar, e mantém sua mente em incessante agitação".[6] Se for este o caso, não há solução tecnológica para o problema do bem-estar – os desejos dos homens aumentam com aquilo de que se alimentam; jamais haverá o bastante para todos.

Essa inesperada mudança de um materialismo decente para uma busca mais ou menos acirrada pelo conforto material é concomitante à ascensão do espírito comercial – o comércio é visto como a maneira mais proveitosa de propiciar a satisfação do gosto pelo bem-estar. O comércio rapidamente transforma o simples desejo por um modesto conforto em uma caricatura de sua própria forma anterior. Vem a ser visto como se fosse o mais nobre empreendimento, e seduz as faculdades dos homens de maior competência na sociedade. Homens de intelecto superior são desviados da política para os negócios, da vida pública para os assuntos particulares. No comércio, encontram esses homens um canal adequado para seus talentos especiais, bem como uma libertação da conformidade e vulgaridade da vida política. Na verdade, estes homens ameaçam formar o núcleo de uma nova aristocracia: Tocqueville alerta os "amigos da democracia" para que sejam cautelosos, "pois, se algum dia, uma permanente desigualdade de condições e aristocracia novamente penetrar no mundo, pode-se predizer que esta será sua porta de entrada".[7]

O individualismo e o materialismo, características da democracia que causam discórdia, são até certo ponto compensados por um abrandamento geral dos costumes e pelo desenvolvimento de um espírito de compaixão humana ou por um sentimento de companheirismo. As classes da Idade Média encaravam umas às outras como seres pertencentes a diferentes espécies, tal era a diferença em suas maneiras, ocupações e gostos. A sociedade era fria, intransigente, rígida. A revolução democrática com sucesso anula obrigações sociais ou políticas ao trazer à tona os laços humanos naturais. À medida que as condições se tornam iguais, os homens adquirem consciência de sua semelhança uns aos outros; essa consciência evoca sentimentos de genuína simpatia, e basta um ato da imaginação para permitir que um experimente os sofrimentos do outro. A revolução democrática revela a bondade natural do homem; um homem não feriria outro sem necessidade. Podemos reconhecer aqui o paralelismo entre o homem "democrático" de Tocqueville e o homem "natural" de Rousseau.

Há, além disso, uma ligação entre as consequências do individualismo e o crescimento da compaixão. Ao contrário do que se poderia esperar, a liberdade de confiar inteiramente em si mesmo, juntamente com a emancipação das restrições tradicionais, não deixa o homem democrático inteiramente confiante e orgulhoso. Sua gravidade

6 *Ibid.*, p. 145.
7 *Ibid.*, p. 171.

reflete a importância da empresa na qual está envolvido, mas sua confiança é minada pela "ansiedade, medo e pesar" que acompanham sua condição. Uma vez que é confrontado, por todos os lados, por aqueles que, como ele, se esforçam sem descanso para conseguir bens inatingíveis, "cada cidadão está habitualmente ocupado na contemplação de um objeto muito insignificante: a saber, ele mesmo".[8] Não tem outra alternativa senão recorrer à assistência de outros, algo que é obrigado a fazer na medida em que se tornam mais iguais as condições sociais.

Seria possível ter a impressão de que a compaixão e o autointeresse poderiam combinar-se para agir como a base de um vínculo social ou político em tempos democráticos, assim superando as forças divisionárias do individualismo e da busca pelo bem-estar. No entanto, a compaixão e o autointeresse, embora não sejam necessariamente contrários, nem sempre são compatíveis. Tocqueville, tal como Rousseau antes dele, sugere que a compaixão, embora um instinto natural no homem, é enfraquecida pelo calculismo. Na medida em que os homens não são desprovidos de interesse, irão consultar seus próprios interesses antes de contemplar o bem-estar de outros; a democracia encoraja isso ao deixar cada homem ficar por conta própria. Os homens democráticos socorrerão uns aos outros se isto não acarretar qualquer perda ou dano a si mesmos. Para que o espírito de compaixão se torne plenamente eficaz, a sociedade exigiria não apenas uma condição de igualdade, mas, também, uma condição de abundância em que haveria bens materiais suficientes para todos. Já mencionamos as forças que agem dentro da democracia de modo a frustrar tal possibilidade.

Além disso, o espírito de compaixão transcende as fronteiras nacionais, e, como tal, enfraquece os laços políticos; os homens tornam-se indiferentes às práticas arbitrárias que caracterizam os homens como cidadãos. A compaixão é um instinto natural que tende a solapar laços apenas convencionais; para Tocqueville, a sociedade política em si possui exatamente este caráter convencional. A gentileza, o abrandamento dos costumes e o ar de humanidade que caracterizam as sociedades democráticas tendem a ser percebidos de modo mais contundente dentro da unidade familiar, ao contrário de entre os cidadãos. "A democracia", diz-nos Tocqueville: "afrouxa os laços sociais, mas estreita os naturais; aproxima os parentes, ao mesmo tempo em que afasta os cidadãos".[9]

O Problema da Democracia

Essas características – materialismo, mediocridade, compaixão, domesticidade e isolamento –, que decorrem ou obtêm sua força da igualdade de condições e do individualismo, constituem o núcleo dos ensinamentos de Tocqueville sobre a democracia. Um regime em que seus efeitos não fossem, de alguma forma, suavizados, um regime em que não fosse oferecido nenhum incentivo para o exercício das mais elevadas faculdades humanas, em que a própria sociedade parecesse estar estagnada e as virtudes

8 *Ibid.*, p. 82.
9 *Ibid.*, p. 208.

públicas definhassem – tal regime poderia muito bem fazer com que se questionasse a bondade da Providência que o fomenta.

E isso não é tudo. O paradoxo fundamental da democracia, tal como o percebe Tocqueville, é que a igualdade de condições é compatível com a tirania, bem como com a liberdade. Uma espécie de igualdade pode, ao menos, coexistir com a maior das desigualdades. Deixada à própria sorte, a democracia é de fato propensa ao estabelecimento da tirania, quer de um sobre todos, dos muitos sobre os poucos, ou mesmo de todos sobre todos. Devemos agora examinar este paradoxo.

A paixão dominante nos tempos democráticos é o amor pela igualdade. Esta paixão é, ela mesma, gerada a partir da condição social vigente que, como vimos, é a fonte fundamental de todas as paixões, ideias e costumes da sociedade. Entretanto, o amor do homem democrático pela igualdade sobrepõe-se a qualquer outro sentimento, mesmo pela liberdade. A liberdade exige esforço e vigilância; é difícil de alcançar, e se perde com facilidade; seus excessos são evidentes para todos, enquanto seus benefícios podem facilmente passar despercebidos. As vantagens e os prazeres da igualdade, por outro lado, são imediatamente percebidos e não demandam qualquer esforço. São acessíveis a todos, mesmo para aqueles de menor capacidade e, "a fim de prová-los, nada é necessário, apenas viver".[10] Porém, se tal é verdade dos prazeres da igualdade, suas deficiências podem não ser nada evidentes, exceto, talvez, para aqueles que não foram entorpecidos por seus encantos. A igualdade de condições, portanto, desencadeou uma paixão que não admite ser refreada; todos os governos do futuro devem reconhecer suas raízes neste impulso onipotente. A paixão pela igualdade por parte dos homens das comunidades democráticas é "ardente, insaciável, incessante, invencível; esses homens clamam por igualdade na liberdade e, se não podem obtê-la, ainda assim clamam pela igualdade na escravidão".[11]

O amor pela igualdade pode manifestar-se de duas formas, uma "paixão viril e legal pela igualdade" que procura elevar todos ao nível dos grandes, ou um "gosto depravado pela igualdade" que se esforça para reduzir todos ao menor denominador comum. Obviamente, se prevalecesse a antiga paixão pela igualdade, seria sensivelmente reduzido o poder das objeções à democracia. Contudo, as forças que agem sob condições de igualdade pouca esperança oferecem de que triunfará a paixão viril pela igualdade. Os homens são levados a desejar bens que não podem obter. A igualdade traz a todos a esperança da obtenção desses bens, mas a competição é tal que são poucas as probabilidades de que cada um realize suas ambições. Além disso, a corrida para satisfazer esses desejos não é igualitária; a vitória cabe, inexoravelmente, aos que têm capacidade superior. Nem todos podem ser elevados ao nível dos grandes, pois as diferenças de habilidade originam-se em Deus, ou na natureza. Desta forma, a democracia desperta a consciência do direito igual a todas as vantagens deste mundo, mas frustra os homens na sua obtenção. Essa frustração gera inveja e desloca o respeito. A alma

10 *Ibid.*, p. 102.
11 *Ibid.*

do homem é, assim, constantemente provocada, para sempre maltratada e, irremediavelmente cansada pela labuta; o homem não é capaz de suportar por longo tempo tal situação. Busca uma solução que satisfará seu mais intenso desejo ao mesmo tempo em que aliviará a angústia a que dá origem. Assim, a igualdade prepara o homem para renunciar a sua liberdade a fim de salvaguardar a igualdade em si.

Para Tocqueville, essa renúncia da liberdade pelo homem pode ser feita em favor de um déspota do tipo consagrado pelo tempo, porém, é mais que provável que o caráter do déspota assuma uma forma totalmente nova. De fato, termos como "despotismo" e "tirania" tornam-se quase inadequados para expressar o pensamento de Tocqueville, que procura descrever, em lugar de apenas nomear, o novo despotismo. Em uma sociedade em que todos são iguais, independentes e impotentes, apenas um agente, o Estado, está em especial preparado para aceitar e supervisionar a renúncia da liberdade. Tocqueville chama a atenção para a crescente centralização dos governos – o crescimento de imensos poderes tutelares que de bom grado assumem o encargo de proporcionar o conforto e o bem-estar de seus cidadãos. Os homens democráticos renunciarão a sua liberdade em favor dessas autoridades poderosas em troca de um despotismo "suave", aquele que "garante sua segurança, prevê e supre suas necessidades, facilita seus prazeres, gerencia suas principais preocupações, dirige sua indústria" e, em última instância, "poupa-lhes toda a tarefa de pensar e todos os problemas da vida".[12] Tocqueville previu que um governo assim não seria incompatível com a soberania popular ou, pelo menos, com as formas de soberania popular. O povo como um todo poderia muito bem consolar-se com o entendimento de que ele mesmo escolheu seus próprios senhores. A democracia dá origem a uma nova forma de despotismo, a sociedade que tiraniza a si mesma.

Nenhuma exposição do problema da democracia seria completa sem um relato da descrição que faz Tocqueville da tirania da maioria, dos muitos sobre os poucos. Tocqueville não ignora os apelos de grupos de interesses especiais ou do fato de que é frequente ser flutuante a composição da maioria em uma democracia. No entanto, tal variação ocorre dentro do contexto de uma firme convicção acerca de determinados princípios que são, eles mesmos, imutáveis – neste sentido, pode-se falar de uma maioria permanente dentro de uma democracia. Além disso, a aparente homogeneidade da sociedade democrática obscurece duas inerradicáveis fontes de heterogeneidade: o intelecto e a riqueza. A capacidade intelectual é distribuída de forma desigual, e Tocqueville afirma que falta à maioria da humanidade a capacidade para chegar a convicções racionais. Além da questão da capacidade, as exigências do conhecimento são tais que os homens em condições democráticas raramente terão ou o tempo, ou a paciência ou o interesse em buscá-lo. Tocqueville não contempla qualquer avanço revolucionário nos meios de educação, nenhuma "profusão de métodos fáceis e ciência barata" suficientes para superar a falta de tempo e de talento. Enquanto o povo continuar a ser o povo, isto é, os muitos, será obrigado a ganhar seu pão e, portanto, lhe faltará o lazer

12 *Ibid.*, p. 336.

indispensável para o cultivo do conhecimento. Os muitos, se é que reconhecem esses fatos, questionam sua relevância. Substituem a superioridade intelectual dos poucos por uma superioridade derivada de considerações de quantidade: "A autoridade moral da maioria é, em parte, baseada na noção de que há mais inteligência e sabedoria em uma quantidade de homens unidos do que em um único indivíduo, e que a quantidade de legisladores é mais importante que sua qualidade."[13] A autoridade da maioria é tal que mesmo a minoria afinal concorda com esta última agressão contra o intelecto. Isso, observa Tocqueville, assinala um novo fenômeno na história da humanidade. A maioria não apenas exige uma conduta de conformidade, mas se esforça também para tornar impossível que os indivíduos concebam a não conformidade. Ter uma opinião contrária à da maioria sobre um assunto importante não é apenas imprudente ou inútil, mas até desumano. "O poder da maioria é tão absoluto e irresistível que o indivíduo deve abrir mão de seus direitos como cidadão e quase abjurar suas qualidades como homem se pretende desviar-se do caminho que a maioria prescreve."[14] A tirania da maioria sobre as mentes daqueles que são superiores a ela do ponto de vista intelectual torna absoluta a disposição da democracia para a mediocridade.

É menos evidente a tirania da maioria sobre os ricos, sobre os poucos proprietários. Tocqueville decerto tenta superar o medo daqueles críticos da democracia que percebiam no governo dos muitos a inevitável destruição de todos os direitos de propriedade; em seu prefácio, tem o cuidado de salientar que, no mais avançado país democrático do mundo, os direitos de propriedade usufruem de maiores garantias que em qualquer outro lugar. Ainda assim, Tocqueville não demonstra otimismo quanto à eterna luta entre ricos e pobres ter sido resolvida pela revolução democrática – não foram todos rebaixados ou elevados ao mesmo nível de riqueza, nem a inveja dos pobres em relação àqueles em melhores circunstâncias foi amenizada pela ocorrência de algum nivelamento. Até que ponto, então, estão assegurados os direitos de propriedade?

De acordo com Tocqueville, a separação entre os poucos e os muitos, os ricos e os pobres, é uma característica permanente de todas as sociedades, fadada a perdurar a despeito da progressiva concretização da igualdade de condições. Esta é uma "regra fixa" à qual estão sujeitas todas as comunidades. Por outro lado, pode variar de uma sociedade para outra a proporção de indivíduos que compõem cada uma das três grandes ordens – os ricos, os com recursos moderados e os pobres. Embora possam variar essas proporções, Tocqueville rejeita a ideia de que os ricos ou os moderadamente ricos jamais cheguem a constituir a maioria. "O sufrágio universal, portanto, na verdade, confere aos pobres o governo da sociedade."[15] Além disso, declara que é inevitável que a classe dominante seja o opressor: "É certo que a democracia incomoda uma parte da comunidade e que a aristocracia oprime outra."[16] Por fim, Tocqueville perde a esperança de

13 *Ibid.*, I, 265.
14 *Ibid.*, p. 277.
15 *Ibid.*, p. 222.
16 *Ibid.*, p. 197.

instruir os pobres para que percebam que é contra seu próprio interesse empobrecer os ricos. Desta forma, não vê motivos para acreditar que o tradicional conflito entre ricos e pobres deixará de existir em condições democráticas, ou que falte a uns a vontade ou a oportunidade de oprimir os outros. Uma vez que a maioria é pobre, e já que será ela a soberana, justificam-se os temores dos críticos da democracia, apesar de tudo.

Todavia, como podemos conciliar esta constatação com declarações, em outros trechos da *Democracia*, que parecem divergir muito dela? Na segunda parte, por exemplo, Tocqueville afirma que, nas comunidades democráticas, os pobres, em vez de constituírem a grande maioria de uma nação, como ocorreu até agora, serão em número relativamente pequeno, sendo seu lugar tomado pelos pertencentes às novas classes médias. Não apenas a classe média passou agora a constituir a maioria, mas possui propriedades e, de fato, é o principal defensor dos direitos de propriedade. O que, então, têm os ricos a temer de uma maioria cujas paixões e interesses são tão semelhantes aos seus próprios?

Podemos sugerir uma ligação entre a tirania da maioria e o novo despotismo. Os homens que se rendem a esta tirania branda e confortável são os homens da nova maioria que provaram e gostaram do primeiro fruto da busca universal pelo bem-estar. Mas seus desejos excedem suas oportunidades: amedrontados diante da perspectiva de perder o que possuem para aqueles mais capazes do que eles próprios, a maioria se volta para o governo como o único poder capaz de proteger os seus direitos e bens e de restringir as ambições dos poucos. O novo despotismo é uma forma que pode assumir a tirania da maioria. À custa dos poucos, os ricos, assegura aos muitos um modesto usufruto das coisas boas da vida; neste sentido, não é incompatível com a proteção dos direitos de propriedade em uma escala limitada.

A Resolução do Problema

A resolução do problema da democracia deve ocorrer no nível da democracia, isto é, a solução deve ser compatível com o princípio da democracia, que é a igualdade. Está fadada ao fracasso qualquer tentativa de mitigar a democracia por meio de princípios ou práticas pertencentes a um regime a ela estranho; nem mesmo um déspota pode governar de acordo com o princípio democrático sem se curvar diante da igualdade. Assim, Tocqueville alerta seus contemporâneos de que a tarefa não é a reconstrução da sociedade aristocrática, mas fazer emergir a liberdade do estado democrático da sociedade e determinar "que tipo de grandeza e felicidade" é adequado para a igualdade de condições.

A ironia da difícil situação democrática é que a democracia incentiva os homens a renunciarem a sua liberdade, a única coisa essencial para a sua libertação. Se o individualismo é responsável pelo atomismo da sociedade democrática, é a liberdade que, paradoxalmente, pode restabelecer um sentido de interdependência política, ao fomentar a consciência da dependência de cada indivíduo de todos os outros. Qual é a proba-

bilidade de que a liberdade brote de um estado democrático de sociedade? A resposta de Tocqueville revela um otimismo essencial na base de seu pensamento político:

> Longe de encontrar defeitos na igualdade, porque inspira um espírito de independência, enalteço-a principalmente por esse mesmo motivo. Admiro-a porque deposita, nas profundezas da mente e do coração de cada homem, esse sentimento indefinível, a instintiva propensão para a independência política e, assim, prepara o remédio para o mal que engendra.[17]

A paixão pela igualdade a qualquer custo defronta-se com uma paixão semelhante engendrada pela igualdade na liberdade. No entanto, essas paixões têm força desigual, como já vimos. Além disso, as onipresentes tendências à centralização do governo aumentam o efeito da paixão que induz o homem a confiar ao governo a preocupação com seu próprio bem-estar. Os governos tornam-se mais poderosos; os indivíduos parecem mais indefesos do que nunca. Consequentemente, a paixão natural pela liberdade deve ser complementada pela arte política, uma arte que Tocqueville constata ter sido praticada de forma exemplar pela América. Para a resolução do problema democrático, a experiência americana sugere determinados "expedientes democráticos", tais como o autogoverno local, a separação entre Igreja e Estado, imprensa livre, eleições indiretas, judiciário independente e o fortalecimento de associações de todos os tipos. É preciso reconhecer que Tocqueville não se limita a recomendar a adoção de todas as práticas americanas. Embora admire o sistema federal, por exemplo, argumenta que um mecanismo tão complicado é totalmente inadequado para o temperamento e as realidades da vida política europeia. Mais do que tudo, a América fornece princípios, tais como o princípio do interesse próprio corretamente compreendido, sobre os quais se pode construir uma ordem democrática respeitável. Antes de examinar a doutrina do interesse próprio, o cerne da resolução do problema da democracia no pensamento de Tocqueville, devemos examinar alguns aspectos dos expedientes democráticos que acabamos de relacionar.

Tocqueville reconhece o valor da liberdade local, no nível da comuna e da comunidade, para neutralizar os efeitos da centralização. Dentro dos limites deste todo de dimensões menores, cada cidadão recebe sua formação inicial para o uso da liberdade. Ao aprender a cuidar de assuntos em seu próprio alcance e a cooperar com eles, o cidadão absorve os rudimentos da responsabilidade pública. A comuna é o lócus da transformação do interesse próprio em patriotismo, pelo menos em um tipo de patriotismo. De acordo com Tocqueville, as instituições livres, em particular as de nível local, transformam indivíduos essencialmente egoístas em cidadãos cuja primeira preocupação é o bem público. Ainda assim, é fácil exagerar a importância ou, talvez, a relevância, que Tocqueville atribui ao autogoverno local. Note-se que, em lugar algum, fornece ele uma fórmula simples ou uma fórmula abrangente para a determinação dos assuntos relativos a autoridades locais distintas das autoridades nacionais.

---

17 *Ibid.*, II, 305.

Além disso, sugere que, quanto mais complexa e civilizada torna-se a nação, menos provável é que estabeleça a liberdade local, ou que tolere os esforços claudicantes de uma comunidade sem tradição de liberdade.

O sistema de júri é outro dos expedientes democráticos que Tocqueville recomenda para preservar a liberdade e contrabalançar as tendências individualistas da democracia. Tal como a liberdade local, esse sistema também transmite aos cidadãos uma consciência das necessidades dos outros. Críticos observam que não têm sido realizadas as expectativas de Tocqueville a respeito desta fonte, mas, em geral, não reconhecem que Tocqueville depositou sua esperança de sucesso do sistema na disponibilidade de um corpo de juízes superiores, e que estava ciente de que a qualidade dos juízes, como uma classe, diminuiria proporcionalmente ao aumento do seu número. É nas qualidades de tais homens que Tocqueville baseia sua crença de que o sistema de júri formará a capacidade de julgamento do povo e incutirá nele a consciência dos requisitos da justiça. O procedimento característico de Tocqueville é tentar descobrir os meios pelos quais podem ser aprimorados e orientados os gostos e paixões dos muitos; o sistema de júri é um desses meios e, neste sentido, serve como uma instância específica do papel geral e abrangente que Tocqueville esperava que os juízes e outros ligados à profissão legal desempenhassem em uma democracia. O treinamento que os advogados, em particular, recebem fornece-lhes um gosto pela ordem, por formas jurídicas e políticas e pela ligação entre ideias – gosto que o distinguirá da multidão e propiciará um teor aristocrático a sua forma de pensar e suas preferências. Seu espírito tende a ser conservador e antidemocrático; na medida em que vêm a desempenhar um papel proeminente na sociedade (como decerto virão a fazer em uma sociedade onde praticamente todas as questões políticas são transformadas, mais cedo ou mais tarde, em questões legais), agirão de modo a conter os impulsos dos muitos. Podemos observar que o papel dos advogados na solução do problema da democracia é uma aparente violação do princípio de que essa resolução deve ocorrer no nível da democracia, mas, enfim, trata-se apenas de uma ruptura parcial. Muito embora os advogados sejam destacados por gostos e hábitos aristocráticos, mantêm seu vínculo fundamental com o povo por seu nascimento e seus interesses; desta forma, não constituem uma classe distinta.

De todos os expedientes democráticos, a liberdade de associação é o principal. Tocqueville considerava as associações como substitutos artificiais para a nobreza dos tempos antigos que, em virtude de sua riqueza e posição, servia como baluarte contra as intromissões do soberano nas liberdades do povo. Da mesma forma, argumenta Tocqueville, em uma democracia, as associações protegem os direitos da minoria contra a tirania da maioria. Uma vez que cada indivíduo em uma democracia é independente, mas também impotente, é apenas associando-se a outros que pode contrapor seus pontos de vista aos da maioria. Esta é uma função "política" do direito de associação, direito este que tem sua origem na natureza. Tocqueville atribui à proliferação de associações uma dignidade que talvez seja inédita no pensamento político. Ao passo que autores antes consideravam o fomento aos partidos, facções, ou associações como uma medida que causa divisão na sociedade, Tocqueville acreditava que fosse absolutamente

essencial para o bem-estar da sociedade democrática. Longe de contribuir para a aniquilação da unidade da sociedade, as associações superam as tendências de divisão da democracia: nos atos que acompanham a organização e o funcionamento de uma associação, os indivíduos aprendem a arte de adaptar-se a um fim comum. No entanto, a utilidade das associações vai muito além de quaisquer considerações meramente políticas. A participação em grupos políticos gera um gosto pelas associações e revela as vantagens das associações para outros fins – educacionais, científicos, comerciais. De acordo com Tocqueville, aprender a associar-se é o pré-requisito para a preservação da própria civilização: "Um povo cujos indivíduos perdessem o poder de realizar grandes coisas sozinhos, sem adquirir os meios de produzi-los por meio de esforços conjuntos, em breve recairia na barbárie."[18] Tocqueville avaliava as associações como um meio não só de mitigar a tirania da maioria, mas também de superar a mediocridade a que a democracia é propensa.

A democracia coloca a responsabilidade pelo governo nas mãos daqueles que, na visão de Tocqueville, "ou acreditarão que não sabem por que, ou não saberão em que acreditar".[19] No entanto, um regime democrático pode alcançar a viabilidade se ocorrer uma ampliação de perspectivas; as instituições livres que Tocqueville recomenda têm como objetivo facilitar este processo. Os homens devem ser transformados em cidadãos moralmente conscientes por meio da atuação desses expedientes democráticos. Os indivíduos deixarão de pensar apenas em si mesmos; suas capacidades serão ampliadas por meio do contato com grandes juízes; sua simpatia para com os seus companheiros aumentará por meio de sua atuação como jurados; suas mentes serão abertas por sua participação em associações. Tocqueville acreditava ser impossível conceber um sistema de instituições que garantisse um bom governo por meio das ações e reações de cidadãos que fossem totalmente insensíveis ou que agissem por motivos inescrupulosos.

A evolução de um senso de moralidade pública a partir do espírito de extremo individualismo que caracteriza as eras democráticas é o tema não apenas das instituições que estamos discutindo, mas da obra de Tocqueville como um todo. Os homens tornar-se-ão cidadãos por meio do funcionamento do princípio do interesse próprio bem compreendido. Em sua introdução à *Democracia*, Tocqueville nos diz que o homem pobre "adotou a doutrina do interesse próprio como a diretriz para suas ações sem compreender a ciência que a faz funcionar; e seu egoísmo não é menos cego do que era anteriormente sua devoção aos outros".[20] O apelo de Tocqueville por uma "nova ciência da política" para atender às novas condições de igualdade é um apelo por uma ciência que estabeleceria sobre bases firmes o princípio do interesse próprio. Naturalmente, é o homem "pobre" a quem se deve ensinar os princípios da nova ciência, pois é ele que, como membro da maioria, governará a nova sociedade; do mesmo modo, os princípios da nova ciência devem ser adequados ao seu nível de entendimento.

---

18 *Ibid.*, p. 115-116.
19 *Ibid.*, I, 196.
20 *Ibid.*, p. 11.

Qualquer que seja a maior deficiência da doutrina do interesse próprio bem compreendido, Tocqueville insiste que, "de todas as teorias filosóficas, é a mais adequada aos desejos dos homens de nosso tempo",[21] e que todos os moralistas e educadores devem envidar todos os esforços para transmitir os seus princípios. A possibilidade de motivar os muitos por meio de apelos ao autossacrifício ou à atração inerente da virtude desaparece com a destruição do sistema feudal e, com ele, da crença na autoridade e na dignidade de fins não materiais. Em condições de igualdade, o interesse privado se torna a mola mestra, se não a única propulsora da ação humana. O interesse privado, afirma Tocqueville, é "o único ponto imutável no coração humano".[22]

Tocqueville contrasta a doutrina do interesse próprio bem compreendido com a visão de que o homem serve melhor a seus semelhantes ao servir a si mesmo. Ambos os pontos de vista apelam, em última análise, aos instintos de autoestima do homem, mas o último não prevê o surgimento de virtudes políticas: somente intensificaria a tendência para o individualismo. Se os homens não devem retrair-se de todo em seus próprios círculos domésticos, se o civismo não deve desaparecer, é preciso ensinar aos homens que, a partir de uma consideração iluminada por eles mesmos precisam ajudar constantemente uns aos outros e sacrificar uma parte de seu tempo e riqueza para o bem-estar do Estado ou da comunidade. É preciso que os homens cheguem a compreender a conveniência de adiar a gratificação imediata de seus desejos na expectativa de um grau mais certo ou maior de satisfação em um momento posterior, uma expectativa decorrente da contribuição do bem-estar comum para seu próprio bem-estar. As fundações da ordem pública ou social repousam sobre o egoísmo esclarecido: cada indivíduo aceita a visão de que "o homem serve a si mesmo ao servir a seus semelhantes e que seu interesse privado é fazer o bem".[23] Fiel às exigências da igualdade, Tocqueville apela para os instintos de autoestima do homem e se esforça para construir sobre esta base um tipo de moralidade pública e patriotismo: faria os homens virtuosos ao ensinar-lhes que o que é certo é útil também.

É possível confiar plenamente na doutrina do interesse próprio:

> O princípio do interesse bem compreendido, não é nobre, mas é claro e certo. Não visa objetivos elevados, mas alcança sem esforço todos aqueles que almeja. Como se encontra ao alcance de todas as capacidades, todos podem aprendê-lo sem dificuldade e guardá-lo. Por sua admirável conformidade às fraquezas humanas facilmente obtém grande domínio; nem é esse domínio precário, uma vez que o princípio contrapõe um interesse pessoal a um outro, e utiliza, para orientar as paixões, o mesmo instrumento que as desperta.[24]

Esta declaração sucinta revela a concordância fundamental de Tocqueville com os pressupostos do pensamento político moderno; apesar de aparente desvios, Tocqueville

21 *Ibid.*, II, 131.
22 *Ibid.*, I, 255.
23 *Ibid.*, II, 129.
24 *Ibid.*, p. 131.

segue a tradição acerca do direito natural que se originou com Maquiavel e continuou nos ensinamentos de Hobbes. O problema político do homem é solucionado por um rebaixamento dos padrões – a doutrina do interesse próprio bem compreendido não almeja objetos elevados. A realização dos padrões que são adotados é assegurada pela dependência de uma doutrina ao alcance da mais humilde capacidade, por conseguinte, ao alcance de todos. A doutrina tem suas raízes naquela que é considerada a paixão mais poderosa do homem, aqui, a preocupação com o bem-estar individual. O sucesso da doutrina tem garantia ainda maior devido ao dispositivo de jogar um interesse contra o outro, enquanto relega à razão a tarefa de assegurar a satisfação das paixões. Em comum com a maioria dos filósofos políticos tipicamente modernos, Tocqueville se esforça para construir seu sistema sobre o que está ativo na maioria dos homens na maioria das vezes – o que, como era de se esperar, acaba por ser o que é mais inferior e não o que é mais elevado no homem. Como em Maquiavel, balizamo-nos a partir do que os homens são, não a partir daquilo em que podem se tornar. Tocqueville não é filisteu, não é insensível ao que é mais elevado no homem. Ainda assim, somos confrontados com a sua aquiescência e incentivo a um princípio de moralidade política cujo efeito é estabelecer um padrão medíocre para a humanidade:

> Se o princípio do interesse bem compreendido devesse influenciar todo o mundo moral, seriam sem dúvida mais raras as virtudes extraordinárias; mas estou convencido de que a profunda depravação seria também menos comum. O princípio do interesse bem compreendido talvez impeça os homens de elevarem-se muito acima do nível da humanidade, mas um grande número de outros homens, que estavam descendo muito abaixo dela, são capturados e contidos pelo princípio. Observe-se alguns poucos indivíduos: são rebaixados por ele; pesquise-se a humanidade: é elevada por ele.[25]

Observamos antes que, de acordo com Tocqueville, a resolução do problema da democracia deve ocorrer no nível da democracia. Tocqueville aceita a igualdade e, com ela, o individualismo, que é o seu efeito secundário inevitável. A igualdade solapa a deferência concedida àqueles que, em outras eras, tinham a responsabilidade de zelar pelo bem comum; o individualismo afasta os homens da preocupação com o bem-estar comum. O problema da democracia é recriar o sentimento de moralidade pública, com base na igualdade e no individualismo. A doutrina do interesse próprio bem compreendido constitui a tentativa de Tocqueville para resolver o problema com base nesses aspectos. Confiar no interesse próprio bem compreendido requer, naturalmente, que o interesse próprio seja corretamente compreendido. Dentro do contexto da *Democracia*, o interesse próprio é entendido primordialmente em um sentido econômico – trata-se de uma preocupação com os sinais materiais mais imediatos, mais tangíveis, do bem-estar de um homem. De uma preocupação iluminada com próprio o bem-estar material, emergirá um bem que vai além de um bem econômico: o patriotismo ou o espírito público é o corolário que resulta da busca inteligente do interesse próprio do indivíduo.

25 *Ibid.*

Até agora, omitimos qualquer referência ao papel que desempenha a religião para mitigar o problema da democracia. À primeira vista, a insistência de Tocqueville quanto à indispensabilidade da religião parece indicar uma radical deficiência na doutrina do interesse do próprio bem compreendido. Há certos sacrifícios que os indivíduos são conclamados a fazer e pelos quais não podem sensatamente esperar por uma recompensa nesta vida; além disso, qualquer que seja a perspicácia empregada para provar que a virtude é útil, haverá indivíduos que não se comoverão com tais argumentos. A virtude, portanto, precisa do apoio do outro mundo. A solução reside em uma simples ampliação do princípio do interesse próprio para que venha a incluir as recompensas de uma vida futura. Tocqueville sustenta que os fundadores de quase todas as religiões empregaram, para promover sua causa, a mesma linguagem que os filósofos morais utilizaram para estabelecer o princípio do interesse próprio: o caminho é o mesmo, "é a meta, apenas, que se coloca mais distante".[26] Não nega que a motivação de alguns indivíduos religiosos possa não ter sido nada além do amor a Deus, mas insiste que "o interesse próprio é o principal meio que as religiões utilizam para governar os homens, e... que, desta forma, impressionam a multidão e ganham popularidade".[27] Não somente o interesse próprio pode ser complementado pela religião, mas uma espécie de sentimento religioso em si pode ser fundamentado em um espírito de maquinação.

O modo como Tocqueville aborda a religião é totalmente "popular". Invoca a religião não apenas para justificar o sacrifício supremo, mas também para combater tanto o individualismo quanto o materialismo das eras democráticas. A religião não pode deixar de mostrar aos homens que há bens e aspirações que transcendem a experiência de seus sentidos; assim, combate o ensinamento materialista de que tudo é redutível à matéria e perece com o corpo. Desperta, no homem, o uso de suas "mais sublimes faculdades". Além disso, a religião serve para lembrar os homens de suas obrigações uns para com os outros e, ao fazê-lo, afasta os homens de sua preocupação exclusiva com eles mesmos. Tocqueville assevera que é impossível a liberdade sem a moralidade, e a moralidade impossível sem a religião. A religião fornece as "crenças dogmáticas" que são a argamassa da sociedade, as crenças sobre a natureza de Deus, a alma, e as obrigações dos homens uns para com os outros e para com o todo maior, o Estado, do qual fazem parte. Essas crenças são necessárias em especial nas épocas de extremo individualismo, quando os homens são livres para formar e sustentar suas próprias opiniões, mas não têm confiança para fazê-lo. Nesta situação, quando tudo está em dúvida e todas as opiniões são mal defendidas e abandonadas com facilidade, os homens tendem a submeter-se ao primeiro demagogo que acalme suas sensibilidades com falsas promessas de ordem e estabilidade. As ideias gerais sobre Deus e a alma humana são, portanto, preservadoras da liberdade humana. Contudo, se os indivíduos não são capazes de encontrar por si mesmos as respostas para as questões eternas; se os filósofos, como afirma Tocqueville, não são capazes de fornecer respostas inequívocas;

26 *Ibid.* p. 133.
27 *Ibid.*, p. 134.

e, se, no entanto, for fundamental para a liberdade e o bem-estar da sociedade que haja um núcleo comum de tais crenças, então a sociedade deve recorrer à religião para suprir a falha. Embora Tocqueville faça alusão a religiões "falsas e muito absurdas", não insiste na verdade ou na coerência da religião que cumprirá essa função política; é praticamente indiferente quanto às doutrinas específicas da religião professada por esta ou aquela sociedade democrática.[28] Desta forma, suas recomendações constituem pouco mais que uma justificativa de crenças simples projetadas para satisfazer (e manter dentro dos limites adequados) a demanda instintiva da alma humana por uma resposta para a questão da imortalidade.

A defesa que faz Tocqueville da utilidade da religião não o leva a advogar uma religião estatal; pelo contrário, extrai de considerações políticas a necessidade da separação entre Igreja e Estado. Entretanto, ao contrário daqueles que procuraram separá-los a fim de fortalecer a ordem política ao mesmo tempo em que debilitavam a ordem religiosa, Tocqueville argumenta que somente através dessa separação é que a influência religiosa permanecerá forte o bastante para exercer seus efeitos benéficos sobre a sociedade civil. Estaria em perigo o efeito salutar do espírito da religião sobre a sociedade se a religião, por sua entrada na esfera política, implantasse a sugestão de que suas doutrinas estariam sujeitas à determinação da maioria. Somente apoiando-se na paixão natural pela religião que é do homem como homem, e abstendo-se de alianças com qualquer partido ou Estado em particular, é que a religião pode manter o seu domínio sobre os homens em tempos democráticos. A religião deve permanecer forte e, por conseguinte, separada, a fim de cumprir a sua função política. Os colonos da Nova Inglaterra transmitiram esse legado precioso a seus descendentes: o conhecimento do modo como se podem combinar o espírito de liberdade e o espírito da religião. No âmbito político, tudo era maleável e sujeito a modificação; porém,

> tendo atingido os limites do mundo político, o espírito humano detém-se por si mesmo; temeroso, abandona a necessidade de exploração; até mesmo se abstém de erguer o véu do santuário; curva-se respeitosamente diante de verdades que aceita sem discussão.[29]

A democracia, ao que parece, é impossível sem um santuário que se localize acima e além dos questionamentos democráticos.

Tocqueville tem plena consciência de que as condições de igualdade impõem suas próprias limitações sobre a religião. Se a religião deve manter-se fiel à sua função política, deve aceitar essas limitações; deve, também, ser congruente com o princípio do regime democrático e com as paixões deflagradas pela igualdade. A religião não pode ter esperanças, por exemplo, de persuadir os homens de que é imoral a paixão pela autogratificação, mas pode tentar regular e moderar a pulsão pelo bem-estar. A religião deve acatar as paixões democráticas sem se render a elas. Ao mesmo em que se

28 Ver, *e.g.*, *ibid.*, p. 22, 154-155; I, 314.
29 *Ibid.*, I, 45.

atém às suas crenças essenciais, a religião não deve instigar a hostilidade da maioria por contrapor-se desnecessariamente "às ideias que prevalecem em geral ou aos interesses permanentes que existem na massa do povo".[30] Tocqueville devota seus esforços à preservação do santuário religioso dos questionamentos ímpios e destrutivos dos muitos.

A Justificação da Democracia

A obra de Tocqueville é celebrada por sua objetividade, e sugerir que se encarregue de fornecer uma justificativa para a democracia parece contradizer o espírito e a letra dessa obra. Tocqueville tenta captar as propensões da democracia e convertê-las em vantagens, mas deliberadamente evita assumir uma preferência, quer pela democracia (mesmo em seu estado perfeito) ou pela aristocracia, o regime a que a democracia sucedera ou estava em vias de suceder. Na introdução ao seu livro *Democracia*, Tocqueville alerta para o fato de que não escreveu para elogiar a democracia ou para defender qualquer forma específica de governo; nem sequer aventa uma opinião acerca de o irresistível movimento em direção à igualdade ser prejudicial ou vantajoso para a humanidade. E, na conclusão da sua grande obra, afirma que a aristocracia e a democracia são como dois tipos diferentes de seres humanos, não suscetíveis de comparação justa. Nesta mesma conclusão, porém, Tocqueville declara:

> Podemos, é claro, acreditar que não é a singular prosperidade dos poucos, mas o bem-estar maior de todos que é mais agradável aos olhos do Criador e Preservador dos homens. O que me parece ser o declínio do homem é, aos Seus olhos, um avanço; o que me aflige é aceitável para Ele. Um estado de igualdade seria, talvez, menos elevado, mas é mais justo: e sua justiça constitui sua grandeza e sua beleza.[31]

Tocqueville rejeita a tese clássica de que a justiça tem como tema a busca da excelência humana. Em comum com filósofos políticos modernos, sustenta que a justiça deriva dos direitos naturais; a ideia de direitos naturais, afirma, é "simplesmente a da virtude introduzida no mundo político".[32] Os direitos naturais de todos, por sua vez, derivam da igualdade natural de todos os homens, uma conclusão que não foi percebida pelos melhores intelectos da Antiguidade e teve de aguardar a revelação cristã antes que sua verdade pudesse ser percebida. As desigualdades que caracterizavam a Idade Média baseavam-se não na natureza, mas no direito positivo. A própria aristocracia, de acordo com Tocqueville, é contrária ao "patrimônio natural", e não pode estabelecer-se sem recorrer à violência. Até mesmo o governo da aristocracia é opressor para a maioria das pessoas no Estado, não obstante a virtude e o talento dos aristocratas; os aristocratas constituem um grupo distinto com interesses normalmente adversos aos interesses dos muitos. Ao contrário, por meio da atuação de uma "tendência secreta", a maioria, ainda que seja ignorante, não pode deixar de governar no interesse do maior número.

---

30 *Ibid.*, II, 28.
31 *Ibid.*, p. 351.
32 *Ibid.*, I, 254.

Tocqueville argumenta, ainda, que a obrigação moral deriva de duas fontes – seja das necessidades e interesses comuns a todos os homens, ou das necessidades específicas de uma nação específica ou de um grupo dominante. Noções gerais de justiça, em cada estado anterior da sociedade, foram recobertas por sistemas de moralidade que refletem ou apoiam as necessidades particulares dessa sociedade, ou de grupos dominantes específicos dentro dessa sociedade, como, por exemplo, os princípios de desigualdade que, supostamente, justificaram o governo da aristocracia feudal. Desta forma, esses códigos morais secundários eram ligados a circunstâncias especiais ou emergiam de indivíduos que gozavam de privilégios distintos em determinados períodos da história. Com o desaparecimento desses privilégios, desaparecem também os códigos morais a que deram origem, e resta somente um código de justiça simples e uniforme que se baseia nas necessidades e nos interesses comuns a todos os homens como homens. Em outras palavras, tornam-se iguais as condições, definham os códigos morais convencionais, que são substituídos pelo código natural de moralidade que corresponde à condição natural do homem, a igualdade. A condição democrática é, portanto, a única condição que não dá origem a um código moral convencional, e é deste fato, podemos inferir do pensamento de Tocqueville, que a democracia recebe a sua justificativa. Em seus fundamentos, pelo menos, a democracia está de acordo com a natureza.

Aqueles a quem *A Democracia na América* de Tocqueville dirigia-se primordial ou imediatamente eram tanto os partidários quanto os críticos da democracia. Tocqueville procurou moderar as paixões dos primeiros e apaziguar os temores dos últimos. O resultado foi uma obra digna de um estadista em que ambas as facções encontrariam algum consolo e pouco que as insultasse, ao mesmo tempo em que promovia a causa de uma democracia moderada. Tocqueville aceitou a revolução democrática, intuiu suas fraquezas, e tentou remediá-las por meios totalmente democráticos.

Leituras

A. Tocqueville, Alexis de. *Democracy in America.* v. I, Preface, Introduction, caps. ii, iii, iv, v (61-71, 89-101), vi (102-107), viii (165-180), ix, x (181-186), xiii (206-209, 240-245), xiv, xv, xvi (281-290), xvii, xviii (433-447, 452); v. II, livro I, caps. i, ii, v, viii, xx; livro II, caps. i, ii, iv, v, vii, viii, ix, x, xi, xiii, xiv, xix, xx; livro III, caps. i, xvii, xviii, xix, xxi; livro IV, caps. i, ii, vi, vii, viii. [*De la dèmocratie en Amérique*]

B. Tocqueville, Alexis de. *The Old Régime and The French.* Trans. Stuart Gilbert. Garden City: Doubleday Anchor Books, 1955. [*L'Ancien Régime et la Révolution*]

Tocqueville, Alexis de. *The European Revolution and Correspondence with Gobineau.* Ed. and trans. John Lukacs. Garden City: Doubleday Anchor Books, 1959.

Tocqueville, Alexis de. *The Recollections of Alexis de Tocqueville.* Trans. Alexander de Mattos. New York: Meridian Books, 1959.

John Stuart Mill

1806-1873

I. Método em Filosofia Política

O que mergulhou John Stuart Mill na busca do método apropriado para o estudo da política foi o surgimento das críticas de Macaulay a *An Essay on Government* [Um ensaio sobre o governo] de seu pai, James Mill. Até aquele momento, J. S. Mill, juntamente com outros utilitaristas (ou "filósofos radicais" como se autodenominavam), aceitara o método dedutivo de Bentham e James Mill como adequado para a ciência política. De acordo com sua concepção de método dedutivo, deviam-se deduzir os princípios da filosofia política e as regras práticas da ação política a partir de algumas leis simples da natureza humana, isto é, de axiomas psicológicos. Bentham enunciou esses princípios e James Mill elaborou uma teoria de governo baseada neles.

Thomas Macaulay apresentou uma crítica breve, porém, arrasadora, desta abordagem da política.[1] Argumentou ser incorreta a teoria da natureza humana que tomava por base: em suas ações, os homens eram guiados por algo além do desejo por seu próprio prazer. Assim, demonstrou que, mesmo como teoria dedutiva, a visão de James Mill era demasiado limitada. Mais importante foi seu questionamento da possibilidade de desenvolver, a partir de princípios fundamentais, uma teoria que fosse relevante para a prática. O que sabemos sobre a política aprendemos pela observação e pelo estudo da história. Tomando como dados eventos históricos e sequências de eventos observados e registrados, o procedimento mais vantajoso, acreditava Macaulay, seria classificar e generalizar da maneira preconizada por Francis Bacon. Essas generalizações, continuamente verificadas pela comparação com fatos novos, constituiriam o conhecimento político, tanto teórico como prático, e conduziriam a uma ciência política muito superior às estéreis teorias *a priori* dos filósofos radicais.

---

1 "Mill on Government", *Edinburgh Review*, v. X (March, 1829). Reimpresso em *The Miscellaneous Writings of Lord Macaulay* (London: Longman, Green, Longman, and Roberts, 1860), I, 282-322.

J. S. Mill foi profundamente influenciado por essas e outras críticas feitas por Macaulay.[2] Entretanto, acreditava que os utilitaristas estavam corretos na essência de sua teoria, e que o erro de seu pai era de forma e não de conteúdo. Concebia *Um ensaio sobre o governo* como um ataque à reforma parlamentar, ao contrário de um tratado sistemático, e lamentava que seu pai não admitisse isso. Assim, enquanto o ensaio estava correto em suas conclusões principais, era inadequado quanto a seu método. Em seu próprio pensamento, J. S. Mill tentou formular um método que fizesse justiça tanto ao discernimento do utilitarismo como às restrições de Macaulay.

Suas próprias conclusões a respeito do método apoiam-se na distinção entre três tipos de dedução: direta, concreta, e inversa.[3] Assim sendo, reconhecia quatro métodos, todos científicos, porém aplicáveis a diferentes assuntos. A indução propriamente dita, ou "método químico", como a denominava, estabelece leis causais, pela comparação de casos específicos observados utilizando-se os cânones da indução: os métodos da concordância, diferença, variações concomitantes e resíduos. Embora aplicáveis à química e, até certo ponto, úteis para o estudo da história, esta abordagem não é aplicável à ciência da política. O método direto dedutivo, ou método "geométrico", empregado por James Mill deduz, por raciocínio silogístico, os primeiros princípios de leis menos gerais. Este método aplica-se somente às áreas onde não existem outras causas que impeçam o funcionamento da causa em estudo. Portanto, pode ser utilizado em matemática, mas não em mecânica ou política. O método concreto dedutivo, ou método "físico", infere as leis de efeitos não de uma lei causal, mas de várias delas tomadas em conjunto, analisando todas as causas que influenciam o efeito e amalgamando suas leis umas com as outras. A agregação de causas é possível porque o efeito produzido é a soma dos efeitos que seriam produzidos pelas causas tomadas isoladamente. A simples agregação não funciona na química, mas, sim, na mecânica e nas ciências sociais, uma vez que os homens continuam sendo homens, mesmo quando agem em conjunto com outros homens. Assim, o método dedutivo concreto é adequado para a porção das ciências sociais que se ocupa da determinação do efeito de uma determinada causa, por exemplo, uma nova lei, em uma determinada situação da sociedade.

Por outro lado, para verificar como se determinam as próprias condições, ou estados, da sociedade, devemos utilizar o método inverso dedutivo, ou método "histórico". O modo de proceder aqui é desenvolver leis empíricas da sociedade com base na indução e, em seguida, "verificar" essas leis por meio da dedução de leis *a priori* da natureza humana. A abordagem indutiva, por si só, não basta porque há muito poucos casos que podem ser utilizados como dados. Qualquer generalização desenvolvida adquire plausibilidade apenas por sua ligação com uma teoria dedutiva geral. Foi de Comte que Mill retirou a teoria geral que acreditava necessária para colocar o próprio progresso humano no âmbito da ciência. Em geral, e para fins práticos, é útil o método físico. Falha este quando o progresso se torna um fator na ação política, isto é, quando

2 J. S. Mill, *Autobiography* (New York: Columbia University Press, 1924), p. 110-113.

3 J. S. Mill, *A System of Logic* (1843), III e VI.

não se pode assumir que permaneçam constantes as circunstâncias que são a base para uma ação. Assim, há dois ramos nas ciências sociais, um supõe que as condições permanecem as mesmas, mas que são introduzidos fatores ou agentes novos ou diferentes (a economia política, por exemplo), e outro que tenta definir o modo como mudam essas próprias condições (ou seja, a filosofia da história). Na opinião de Mill, nenhuma ciência social é completa sem ambos esses ramos, e o último, o ramo histórico, é fundamental. Como será demonstrado, ambos são diretamente aplicáveis aos estudos políticos, o físico, quando se avalia o valor de uma proposta legislativa específica em um determinado estágio da sociedade, o histórico, ao levar em conta os efeitos de propostas específicas sobre o progresso da sociedade em direção a sua próxima etapa.

II. Filosofia da História

O conteúdo da filosofia da história de Mill sofreu forte influência do pensamento francês do século XVIII, do movimento em favor da reforma na Inglaterra, para o qual contribuiu, e de seus estudos dos filósofos franceses da reforma do século XIX, especialmente os saint-simonianos e Comte.[4] Acreditava na possibilidade e na conveniência do progresso social, mas não em sua inevitabilidade. A humanidade, sabemos pela história, é capaz de passar da barbárie à civilização, e este avanço assume diferentes formas e ocorre em ritmos diversos em diferentes sociedades, embora, admite Mill, haja alguma ordem no progresso humano. Por meio da utilização do método histórico adequado, podemos determinar as etapas pelas quais qualquer povo deve passar em seu progresso, e esse entendimento do padrão das transformações históricas fornece as coordenadas a partir das quais é possível definir que medidas devem ser tomadas para seguir para a próxima etapa. Assim, a filosofia da história, entendida como a filosofia do progresso da sociedade, é fundamental para a ciência prática da política e dá a esta ciência uma dimensão maior. Não basta saber o que deve ser feito na situação atual para atingir os fins do governo que existe hoje na sociedade atual. É necessário também saber como devem ser atingidos tais fins de forma a capacitar a humanidade a passar para o próximo estágio mais elevado de civilização. Isso também deve ser feito de tal forma que abra caminho para o estágio de civilização que vem depois do seguinte. Tal teoria, deve-se assinalar, é satisfatória enquanto examinarmos sociedades menos avançadas do ponto de vista das mais avançadas. Perguntamos: de que necessitam tais sociedades para alcançar o nível de civilização que já atingimos? Este é o tipo de pergunta que faz Mill sobre as sociedades primitivas. É mais difícil determinar de que necessita nossa sociedade, uma sociedade altamente civilizada, para que passe para a fase seguinte, da qual, no momento, não temos nem um exemplo, nem uma ideia clara. Esta lacuna na filosofia da história é preenchida pelo ideal estabelecido de maneira dedutiva a partir de uma teoria da natureza humana e de uma teoria da ética.

---

4 *Ibid.*, esp. VI.

Quando ainda jovem, Mill formulou uma sugestiva abordagem para este problema.[5] Distinguiu dois estados básicos da sociedade: o natural e o de transição. O estado natural da sociedade é aquele em que os mais bem equipados para governar são de fato os que governam. No estado de transição, por outro lado, estão no poder indivíduos que não são os melhores. Estados naturais tendem a ser minados pela ascensão de novos líderes; a luta entre estes e os antigos líderes produz o estado de transição que será eventualmente substituído por um novo estado natural. Embora pareça que, mais tarde, Mill abandonou este tipo de análise, ficou um resíduo dele em seu pensamento, a saber, que não é satisfatório nenhum estado da sociedade, a menos que os mais bem equipados para governar exerçam a autoridade maior na sociedade.

Mill também impressionou-se com a análise de três estados ou estágios de Comte. Considerava muito correta a ideia de que o desenvolvimento intelectual da humanidade passou por um estágio teológico e um estágio metafísico, e está agora em um estágio positivo (ou, como Mill preferiria chamá-lo, experimental), e sua aceitação desta doutrina sobreviveu a sua desilusão com a filosofia social posterior de Comte.

Se perguntarmos a Mill qual é a causa eficiente do progresso social, descobrimos que este não fornece uma resposta simples. Em cada etapa da civilização podem ser produzidas determinadas condições que tornam possível a próxima etapa; por exemplo, Mill salienta que a primeira lição a ser aprendida antes que seja possível qualquer progresso social é a lição da obediência. Todavia, a existência das condições de progresso não garante que o progresso vá ocorrer. O avanço da sociedade é, de fato, produzido pelas ideias, exemplos e liderança moral e intelectual de indivíduos superiores. Indivíduos superiores têm florescido principalmente em condições de liberdade, de modo que a liberdade se torna uma condição necessária para o progresso. O argumento é bastante simples: o progresso depende do surgimento de novas ideias; novas ideias surgem apenas como desafios para ideias antigas e enraizadas e, ainda assim, somente se houver liberdade para desafiar as crenças existentes e sugerir alternativas. Mill reconhecia que as crenças existentes forneciam uma base para a estabilidade da sociedade. Reconhecia também que desafiar essas crenças constituía uma ameaça para a sociedade. A tensão implícita entre as exigências de estabilidade e as exigências de reforma é esmiuçada por Mill em sua obra *Representative Government* (O governo representativo) que será discutida a seguir.

Outra questão a ser examinada por qualquer filosofia da história, se pretende contribuir para o estudo da política, é o lugar da sociedade existente dentro dos contornos da história. Mill não tinha dúvidas de que eram civilizadas as sociedades da Europa ocidental e os Estados Unidos. Havia também regiões não civilizadas no mundo e outras em vários estágios de civilização abaixo dos níveis atingidos pela Europa ocidental. Os sinais de civilização são a existência de governo responsável e o surgimento do conhecimento científico. Mill parece acreditar que a medida do avanço de uma so-

5 J. S. Mill, *The Spirit of the Age* (Chicago: University of Chicago Press, 1942). Esses ensaios foram publicados originalmente em 1831.

ciedade é o estado do intelecto, e parece ter poucas dúvidas de que o progresso futuro da humanidade está ligado ao desenvolvimento contínuo do conhecimento científico, em particular na área das ciências sociais (pois acreditava que as ciências físicas estavam em vias de atingir a completude). A ideia de que o progresso ainda está para ser alcançado é a pedra fundamental de todo o seu sistema de pensamento político, e a ideia de que este só pode ser alcançado deliberadamente por meio de uma ciência da sociedade é um corolário que deve a Comte e aos socialistas franceses.

Para compreender a filosofia da história de Mill dentro de sua relação com sua ciência política, deve-se apreciar a influência que teve Tocqueville sobre ela.[6] Mill aceitava a tese de Tocqueville de que era quase inevitável o movimento em direção a uma democracia cada vez maior, isto é, em direção a uma igualdade de *status* cada vez maior. Como Tocqueville, não entendia que este movimento em si fosse o progresso, mas, ao contrário, que apontava o problema a ser enfrentado por aqueles que desejassem promover o progresso. Levada longe demais, a igualdade interfere com a justiça e pode prejudicar tanto a liberdade como o respeito pela excelência intelectual e moral que é a condição para maior progresso. É a partir dessa análise que Mill foi conduzido a restringir, em sua própria teoria, a fé na democracia radical que possuíam os utilitaristas anteriores.

III. Considerações Morais

A filosofia da história adotada por Mill exigiu uma revisão da teoria ética do utilitarismo, na medida em que foi aplicada à política.[7] A finalidade do Estado, para os utilitaristas anteriores, era o bem dos indivíduos que compunham o Estado, e esse bem definia-se em termos hedonistas como o máximo prazer obtenível com o mínimo de dor. Assim, o governo era encarado como um agente para aumentar o prazer e diminuir a dor. Não há dúvida de que, em princípio, Mill aceitava esse ponto de vista, porém, considerava-o inadequado, tanto por negligenciar um aspecto da natureza humana e pela incompreensão dos aspectos que incluía. A maior força dos argumentos de Mill em "*Utilitarianism*" (utilitarismo) é dirigida contra os intuicionistas que, acreditava, alegavam que se pode conhecer *a priori* a distinção entre atos corretos e atos incorretos, ou entre princípios morais corretos e incorretos. Mill rejeitava esta visão e afirmou que o princípio fundamental da moralidade dá-se a conhecer pela experiência e vai ainda mais longe ao oferecer uma espécie de prova indutiva para o princípio da máxima felicidade.

Mill revisa a teoria de Bentham ao tentar responder a acusações específicas à versão anterior do utilitarismo. A objeção que mais parecia preocupar-lhe era que o utilitarismo tinha uma visão rasteira da vida humana, não distinguindo entre uma vida adequada para os animais daquela que é própria para os homens. Em resposta a isso, Mill introduziu uma distinção qualitativa entre os prazeres para complementar as dis-

---

6 J. S. Mill, "M. de Tocqueville on Democracy in America", in *Dissertations and Discussions* (New York: Henry Holt, 1874), II, 79-161. Ver também *Autobiography*, p. 134, 141.

7 J. S. Mill, "Utilitarianism", *Fraser's Magazine* (1861). Reimpresso em várias edições.

tinções meramente quantitativas de Bentham, e mostra que essa distinção qualitativa remonta ao epicurismo da Antiguidade. Alguns prazeres, especificamente os mentais e espirituais, são, eles mesmos, superiores aos prazeres do corpo, independente de considerações de ordem quantitativa ou circunstancial. Assim, a felicidade demandaria não só uma vida de prazer sem dor, mas a satisfação dos prazeres superiores, mesmo à custa da dor e do sacrifício dos prazeres inferiores.

De três maneiras este aspecto é importante para a filosofia política de Mill. Primeiro, porque está ligado a sua teoria do progresso humano. Uma sociedade em que as pessoas buscam os prazeres superiores é mais avançada em civilização do que aquela em que não o fazem. Assim, a promoção da busca dos prazeres superiores é, ao mesmo tempo, a promoção do avanço da sociedade. Em segundo lugar, porque o cultivo dos prazeres superiores exige maior liberdade social, de modo que apenas uma sociedade livre pode ser verdadeiramente civilizada no sentido de Mill. Por último, porque os homens podem viver juntos de modo mais justo e com maiores conquistas humanas na medida em que buscam os prazeres mais elevados, ao contrário dos mais baixos. Assim, o problema do governo é em parte resolvido pela busca dos prazeres mais elevados, porque os traços de caráter que se desenvolvem a partir dessa busca são os traços de caráter necessários para atingir a melhor forma de organização política. A ciência, a maior conquista da vida intelectual, demanda apenas aquela objetividade e desinteresse de que o homem necessita para ser de fato moral, e, por conseguinte, ser cidadão do melhor tipo de estado.

Assim, apesar de o núcleo do utilitarismo estar presente na afirmação de Mill de que essas ações, individuais ou sociais, são direitos que produzem a maior felicidade do maior número, esse núcleo foi tão modificado e ampliado que a teoria resultante tem um matiz diverso do utilitarismo original. O governo não existe apenas para produzir o máximo do tipo de prazer que acontece de os cidadãos preferirem. Ao contrário, alguns tipos de prazer são melhores que outros, e o governo tem a responsabilidade de educar seus cidadãos para buscar os prazeres mais elevados em lugar dos prazeres inferiores. A educação moral, portanto, quer seja de fato exercida pelo governo ou por particulares (e Mill parece preferir esses últimos), é uma das responsabilidades da boa sociedade; e a educação moral deve ser voltada para o homem não apenas como um animal em busca do prazer, mas como "um ser progressista".

Há outras distinções importantes para a porção politicamente relevante da teoria ética de Mill. Para Mill, o indivíduo é anterior ao Estado, mas não o indivíduo tal como ele é, ao contrário, o indivíduo tal como pode vir a ser com uma educação adequada em uma sociedade bem organizada. Isso não significa que Mill conceba um padrão de vida humana que deva servir de modelo para todos os homens, mas, sim, que há uma grande variedade de potenciais nos homens e que a sociedade deve proporcionar condições nas quais cada homem possa desenvolver seus talentos especiais e torná-los disponíveis para a comunidade. Os homens podem dar o melhor de si se tiverem a oportunidade de usar seus talentos de modo ativo. Mill considera a vida ativa como moralmente superior a uma vida de obediência passiva em quase todos os níveis de realização humana. Disto decorre que o governo que incentiva a participação

ativa de todos os seus cidadãos em seu funcionamento, apesar dos problemas que possam surgir como consequência, é melhor que um governo que seja mais organizado, mas que encoraje seus cidadãos a serem passivamente obedientes aos comandos de um grupo dominante, qualquer que seja a moralidade e justiça desses comandos.

IV. O Fim do Estado

Mill inicia seu mais extenso tratado sobre a filosofia política, *Considerations on Representative Government* (Governo representativo),[8] com uma reformulação da antiga questão a respeito de os governos existirem por natureza ou por convenção. Toma isso como uma indagação relativa à gama de escolhas no que se refere a formas de governo. Se o governo é inteiramente uma questão de convenção, então a escolha é ilimitada. Se os governos existem inteiramente por natureza, então não há escolha possível. Mill rejeita ambas as posições e tenta mostrar o quanto há de verdade em cada uma, apontando três condições que qualquer povo deve satisfazer a fim de que um determinado sistema de governo possa ter sucesso: o povo deve estar disposto a aceitá-lo, disposto a fazer o que é necessário para mantê-lo em vigor, e disposto a fazer o necessário para possibilitar que cumpra sua finalidade. As condições favoráveis para o estabelecimento e manutenção de sistemas específicos de governo podem ser, em certa medida, o resultado da educação do povo; e, dentro dos limites estabelecidos por essas condições, a forma específica de governo é uma questão de escolha.

A escolha de uma forma de governo dentre aquelas cujas condições estão presentes deve ser guiada por uma compreensão da finalidade ou das finalidades do governo. Após debater alguns pontos de vista contemporâneos sobre o assunto, Mill entende que a opinião mais difundida, mesmo entre os utilitaristas, é de que os governos existem para preservar a ordem e para atingir o progresso na sociedade. Considera isso redundante, pois a realização do progresso pressupõe a ordem, ou seja, a segurança do que foi alcançado. Desta forma, Mill estaria disposto a afirmar que o progresso é a finalidade mais ampla do governo, mas com alguma relutância, já que afirmá-lo não dá ênfase suficiente à necessidade igualmente importante de se proteger contra o perigo de retrocesso. Uma forma mais adequada para conceber os requisitos de uma forma de governo é reconhecer que a suposta antítese entre ordem e progresso é apenas um reflexo da mais profunda antítese psicológica entre dois tipos de caráter humano, o tipo em que predomina a cautela e aquele em que a ousadia é dominante. O bom governo, aquele que alcança o progresso com base na ordem, demanda homens de ambos os tipos para fornecer um equilíbrio, embora não seja necessária nenhuma disposição especial na constituição para garanti-lo. Basta ter certeza de que nenhum dos dois tipos seja sistematicamente eliminado. O fundamental é a qualidades dos seres humanos sobre os quais é exercido o governo, o que é visto sob duas perspectivas. Um

8 J. S. Mill, *Considerations on Representative Government* (London, 1861). Reimpresso em várias edições.

teste do bom governo é o grau em que são promovidas a virtude e a inteligência do povo. A outra é a medida em que a máquina do governo aproveita as boas qualidades das massas. Desta maneira, a finalidade do governo é fazer o povo melhor, e os meios são para educar o povo e empregar as mais elevadas qualidades que alcançaram.

Desta forma, a teoria moral de Mill fornece a base para sua teoria política, e ambas são sustentadas por sua interpretação das etapas do progresso social. Embora Mill reconheça que o governo deve cuidar dos assuntos da comunidade, é mais importante a responsabilidade deste para o desenvolvimento do povo. O critério para sua eficácia no primeiro é a sua eficiência, e os padrões de eficiência são os mesmos para todas as formas de governo. São mais complexos os critérios para sua eficácia na educação do povo e dependem do estágio de desenvolvimento em que este se encontra. Assim como existe uma ordem natural na educação de um indivíduo, existe também uma ordem natural na educação de um povo. Aprendem-se primeiro as lições mais fáceis; aquelas que pressupõem outras não podem ser aprendidas até que essas outras tenham sido dominadas.

Se a condição pré-civilizada é a barbárie, a obediência é a primeira lição, o trabalho é a seguinte e o autogoverno é a etapa final. Mill percebe uma linha contínua de desenvolvimento da escravidão até o autogoverno, com cada etapa preparada pela aprendizagem de uma lição específica, isto é, pela aquisição de um novo traço de caráter por parte da população como um todo. Além do aspecto comercial do governo, o critério da melhor forma de governo para qualquer povo em particular é que ofereça o que é necessário para ensinar-lhe a lição que precisa aprender a fim de avançar para o estado mais avançado da sociedade que vem em seguida, e que não o impeça de seguir em frente, após um treinamento adequado, para a etapa seguinte. É neste contexto que podemos entender a visão de Mill de que o despotismo é "um modo legítimo" do governo de bárbaros, se "a meta for o seu aperfeiçoamento".[9] Para Mill, esta sequência de etapas implica um ponto culminante para a melhor forma absoluta de governo, uma forma que, se as condições necessárias existirem, promoveriam, mais do que qualquer outro, não uma só forma de aperfeiçoamento humano, mas todas as suas formas e graus. Esta, afirma Mill, é uma variação do sistema representativo.

V. O Argumento em Favor do Governo Representativo

O governo representativo tem apenas um rival a o seu posto como o melhor sistema político idealizado, que vem a ser o despotismo benevolente.[10] Depois de examinar com cuidado os benefícios a serem obtidos pelo governo absoluto por um indivíduo intelectual e moralmente superior, Mill encontra vários argumentos decisivos contra esta afirmação. Um deles, oriundo da teoria anterior de Bentham, repousa sobre o princípio de que os "direitos e interesses de qualquer indivíduo só têm segurança contra não serem levados em conta quando este indivíduo é capaz de defendê-los e está

9 J. S. Mill, *On Liberty* (London, 1859), i.

10 *Considerations on Representative Government*, iii.

disposto a fazê-lo." Em um despotismo benevolente, porém, os direitos dos indivíduos, cujas limitações sobre o poder que possuem outros de interferir naquelas ações de um homem que podem ser justificadas pelo princípio da utilidade, não estão seguros porque dependem da garantia do déspota. Enquanto déspotas específicos podem, em alguns casos, proteger esses direitos, sendo a natureza humana o que é, o despotismo não é confiável no que diz respeito a isso. As evidências históricas, que mostram que os povos livres prosperaram mais do que aqueles sob despotismos, apoiam este argumento. O outro argumento vai à raiz do que é distintivo na teoria de Mill. O despotismo exige obediência por parte do corpo político, isto é, passividade. A excelência intelectual, prática e moral, a mais elevada meta que o Estado deve se esforçar para cultivar entre os seus cidadãos, é produto de um caráter ativo. Assim, enquanto o despotismo pode ser adequado onde um povo tem de aprender a obediência para avançar para estágios mais elevados de civilização, uma vez que tenha aprendido essa lição, o povo deveria ser incentivado à participação ativa, que só é possível em um governo popular. O governo popular, portanto, parece ser a política ideal por duas razões: protege os direitos dos indivíduos e promove seu mais elevado desenvolvimento moral e intelectual. No entanto, Mill tem mais uma etapa em seu argumento: o mais elevado desenvolvimento dos indivíduos repousa também sobre uma civilização avançada, que só é possível em um Estado de grande porte. O governo popular só é possível em pequenos Estados. A maior aproximação ao governo popular viável em grandes Estados é o governo representativo, ou seja, a democracia representativa.

O governo representativo não é apenas o melhor sistema político ideal, considerando todos os fatos, mas é também uma forma de governo que pode ser estabelecida no mundo moderno. Sua existência depende de três condições já mencionadas, juntamente com um grau de maturidade que torna possível esta forma de autogoverno. Onde o povo ainda tem alguma lição a aprender, alguma outra forma de governo será mais adequada, por exemplo, o povo pode aprender mais facilmente a obediência a um líder militar, ou um rei pode ensiná-lo a superar o espírito de localidade que o impede de se juntar com outras localidades para estabelecer a autoridade central pressuposta pelo governo representativo. Com exceção de defeitos como estes, que, decerto, acreditava Mill, não eram os problemas da Inglaterra de seu tempo, um governo representativo devidamente constituído seria o mais capaz de ajudar o povo a progredir para a próxima etapa da sociedade.

VI. Análise do Governo Representativo

A composição adequada de uma democracia representativa não é uma questão simples e não a possuía nenhum governo do tempo de Mill, principalmente porque o papel do representante no governo não fora corretamente compreendido. O erro comum na concepção do governo representativo, acreditava Mill, era acreditar que os representantes do povo deveriam de fato governar. As funções do governo, executiva, legislativa e judicial, são atividades altamente especializadas que demandam indivíduos

experientes, bem treinados, que a massa não é qualificada para selecionar. Assim, pode-se dizer que Mill acredita no governo por especialistas. No entanto, cada composição tem "um poder supremo de controle", e este poder deve, em uma democracia, residir no próprio povo. Não sendo capaz de exercer esse poder ele mesmo, o povo o exerce de fato, e pode controlar as operações do governo em prol do interesse público, através de deputados eleitos periodicamente. Assim, para Mill, os representantes não são o governo, mas atuam para que o povo controle o governo.

Um parlamento de representantes eleitos atuaria como o controlador do governo em prol do povo. Mill entende este parlamento principalmente como um corpo deliberativo, ao mesmo tempo uma "Comissão de Queixas" e um "Congresso de Opiniões". Contendo "uma bela amostra de cada grau de intelecto que possa ter direito a uma voz nos assuntos públicos", sua função seria "apontar necessidades, ser um órgão para as demandas populares, e um lugar de discussão adversa para todas as opiniões relativas aos assuntos públicos. ..."[11]

O aspecto relevante aqui é que a "Democracia Representativa" de Mill está duas etapas aquém da democracia no sentido literal do termo, governo do povo. O governo pelos representantes do povo está uma etapa aquém, e o governo por especialistas controlados pelos representantes do povo está mais uma etapa aquém. Mill atinge esse ponto de vista não só com base em considerações de ordem prática, mas com base em sua crença de que ao passo que a justiça exige a democracia, uma democracia sem controle pode ser uma tirania do mesmo modo que a monarquia absoluta.

O funcionamento eficaz da democracia representativa exige a presença de condições não exigidas de outros sistemas de governo. Deve ser preservado um bom equilíbrio entre o órgão representativo e os órgãos que de fato governam. Um órgão representativo demasiado forte impedirá que o governo realize suas funções. Um órgão representativo demasiado fraco será incapaz de controlar o governo. O órgão representativo pode não ter as qualificações mentais necessárias para suas funções. Interesses nefandos, interesses que não são idênticos aos interesses da comunidade como um todo, podem atingir a predominância. Esses últimos defeitos tendem a estar presentes em todas as constituições. São inerentes à natureza da monarquia e da aristocracia, mas, por meio de instituições adequadas, seu perigo pode ser reduzido a um mínimo em um sistema representativo. Mill dedicou considerável atenção à elaboração de normas específicas para a democracia representativa que favorece, de modo a capacitá-la para superar seus possíveis defeitos.

A técnica das melhores monarquias e aristocracias para obter talentos de ordem suficientemente elevada para assumir as funções governamentais é a criação de uma burocracia. Contudo, a burocracia recai na rotina, o que reprime a individualidade de seus membros e se torna um sistema regido pela mediocridade treinada. Somente o governo popular (e Mill considera o seu sistema de democracia representativa a forma mais viável

11 *Ibid.*, v.

de governo popular) mantém vivos interesses antagônicos na comunidade, assim estimulando o pensamento individual e a iniciativa, permitindo que o homem que possui gênio original derrube a barreira da mediocridade treinada. No entanto, a liberdade produzida pelo sistema representativo deve ser combinada com a habilidade treinada. A distinção entre governar e controlar, que está na base do sistema de Mill, produz a combinação. Os especialistas governam, mas são controlados pelos representantes do povo.

As propostas específicas de Mill para a reforma do governo representativo existente podem ser compreendidas como uma tentativa de garantir o estabelecimento de uma democracia capacitada. Sem capacitação, não podem ser resolvidos os complexos problemas do governo de uma sociedade livre. Sem democracia, não há segurança para um bom governo, isto é, para a proteção dos direitos dos cidadãos. Mill considera que a atual concepção de democracia se baseia em uma compreensão inadequada do governo da maioria. Se democracia significa o governo do todo por uma maioria que só ela tem representação, serão necessariamente frustrados os fins da democracia, pois a minoria, não tendo representantes, não tem nenhuma garantia de que seus direitos serão protegidos, e a maioria estará em posição de perseguir seus interesses nefandos. Mill teme, por exemplo, que um órgão representativo que represente os interesses da classe trabalhadora prejudicará os direitos de propriedade dos ricos e, assim, solaparão a economia da nação. O governo da maioria em seu interesse próprio constitui um governo de desigualdade e privilégio do mesmo modo que o governo por uma minoria privilegiada em seu interesse próprio. A verdadeira democracia, por outro lado, é o governo do todo pelo todo igualmente representado. O sistema existente de falsa democracia envolve tanto a representação incorreta (dos pertencentes ao partido da maioria que se opôs ao candidato escolhido) como a não representação (daqueles que votam no partido que perde). A ausência de uma voz eficaz em oposição à maioria no órgão representativo tende a produzir um grupo dominante medíocre e incompetente.[12]

Mill acreditava que o esquema de Thomas Hare para a representação pessoal fornecia meios para dar a representação a cada eleitor. Na variante de Hare da representação proporcional, cada eleitor vota em uma série de candidatos, marcando-os como sua primeira, sua segunda, sua terceira opção etc. Quando o número suficiente de votos para eleger é creditado a um candidato, seus demais votos vão para as segundas, terceiras e subsequentes opções, de modo que cada voto conta para que alguém seja eleito. Cada eleitor tem pelo menos um candidato do qual se pode dizer que o representa. Mill acreditava que, no sistema existente, no qual uma maioria em um distrito geográfico determina a representação para aquele distrito, os eleitores para os candidatos derrotados são privados de seus direitos. Sob o sistema de Hare, todos os votos valem. Na teoria de representação de Mill, o representante eleito tinha a responsabilidade de pensar e discutir questões públicas, no interesse do todo, não apenas como um reflexo da opinião de seu eleitorado. Argumentou contra promessas por parte dos candidatos a cargos e se recusou a fazê-las quando se candidatou ao Parlamento em 1865.

---

12 *Ibid.*, vii.

Enquanto os utilitaristas anteriores partiram do pressuposto de que a extensão do sufrágio, por si só, garantiria que seriam defendidos os interesses de todos, Mill percebia que, sem representação pessoal, o sufrágio universal conduziria à tirania da maioria. Os reformadores anteriores também partiram do pressuposto de que as classes mais baixas escolheriam indivíduos superiores a eles para representá-los. Mill não se mostrou, de modo algum, tão otimista. Acreditava que medidas especiais deveriam ser tomadas para evitar que os pontos de vista das classes instruídas fossem sufocados por uma enxurrada de votos das classes incultas. O sistema de representação pessoal evitaria o governo do não instruído, permitindo que os instruídos de todas as partes da nação reunissem seus votos para assegurar a eleição dos candidatos que preferiam. No entanto, para Mill, isso não bastava. Para dar aos instruídos um peso ainda maior do que seu simples número garantiria, defendeu o voto plural para as classes profissionais e outras que assumiam maior responsabilidade na comunidade. Enquanto a representação pessoal tem um efeito ambíguo sobre a democracia (sendo democrática no sentido de que dá a todos uma voz, e contrária à democracia na medida em que aumenta a força das minorias em relação à maioria), o sistema de voto plural é definitivamente um freio sobre a democracia e indica a força da convicção de Mill acerca dos perigos da democracia ilimitada. A confiança de Mill era depositada em um órgão representativo em que se equilibravam os interesses das duas principais classes da sociedade, a classe trabalhadora e a classe alta, na expectativa de que a maioria dos representantes votasse de acordo com seus interesses de classe, enquanto uma minoria de cada grupo, responsável pelo equilíbrio do poder, votaria em prol do interesse público.

VII. A Teoria da Liberdade

Mill afirmava que seu ensaio *On Liberty* (Sobre a liberdade) era sua obra mais cuidadosamente composta e a que teria maior probabilidade de vir a ter valor duradouro. Poderemos entender por que Mill pensava assim e poderemos julgar de forma mais adequada a importância do livro se o examinarmos no contexto de sua filosofia da história e de sua teoria do Estado.

Acreditando no progresso da sociedade de estágios inferiores para estágios mais elevados de civilização, Mill percebia a culminação política desse desenvolvimento como a emergência de um sistema de democracia representativa. Desta forma, julgava a democracia representativa como o melhor sistema político ideal, ou seja, aquela forma de governo em direção à qual progride a humanidade. No entanto, Mill não via o florescimento da democracia representativa como o surgimento da utopia. Não apenas havia uma tendência sempre presente para o retrocesso, contra a qual a sociedade tem de lutar sempre, mas igualmente perigosa era a tendência dos mais idealistas e mais nobres movimentos de reforma de cristalizarem-se em sistemas dogmáticos que obrigam à conformidade e, assim, inibem o progresso futuro. Da mesma forma que a obediência e o trabalho foram as principais condições para o progresso humano em fases anteriores do desenvolvimento do homem, assim, no período civilizado, a obediência e diligência tendo-se enraizado, a liberdade torna-se a condição para o progresso subsequente.

Como é evidente, a teoria da liberdade de Mill está longe de ser uma doutrina universal que se aplique a todos os povos em todos os momentos. Ao contrário, é relevante na prática somente quando a sociedade passa a ser mais importante que o Estado. Enquanto há uma oposição de interesses reconhecida entre os governantes e os governados, o progresso da humanidade exige que os homens se esforcem para atingir as condições do governo representativo. Uma vez que estas condições são alcançadas, pode emergir uma democracia representativa em que desaparece a oposição entre governantes e governados, pois, desta forma, os governadores representam os interesses dos governados. Esta condição, que viabiliza a liberdade do indivíduo, não assegura isso. A própria emancipação da sociedade a partir da restrição de um governo em prol dos interesses de poucos cria na própria sociedade, na grande massa do povo, uma nova e mais perigosa ameaça para a liberdade do indivíduo. Ao lidar com este novo problema que surge, Mill acredita que está pensando no futuro. O problema de etapas posteriores do progresso é impedir que o indivíduo seja oprimido pela massa cada vez mais poderosa e confiante da humanidade. O progresso em direção à civilização exige restrições sobre a liberdade individual; o progresso da civilização exige que indivíduo seja emancipado de tais restrições.

O que é necessário, acredita Mill, é um princípio prático que de tal maneira defina a área da liberdade individual que não impeça o governo de cumprir sua obrigação de fomentar o progresso da sociedade. Mill fundamenta esse princípio em sua teoria moral: o único valor supremo é a felicidade dos indivíduos, e os indivíduos podem melhor atingir a sua felicidade em uma sociedade civilizada quando têm liberdade de perseguir seus próprios interesses com seus próprios talentos da forma como vieram a ser compreendidos e desenvolvidos por eles dentro de um sistema adequado de educação. Subjacente a tudo isto está o pressuposto do valor supremo da individualidade, do desenvolvimento individual, tanto para o próprio indivíduo como para o progresso futuro da sociedade – para o indivíduo, uma vez que sejam atingidas as condições de desenvolvimento livre, ou seja, a civilização e o governo representativo; para a sociedade, porque o progresso da civilização depende das contribuições que só podem ser feitas por indivíduos capazes de pensar por si mesmos. O homem civilizado, para Mill, é aquele que age a partir daquilo que compreende e que empreende todo o esforço para entender. Este modelo socrático não é para os poucos dotados de uma tendência filosófica, mas é concebida como um modelo para todos os homens na medida em que sejam capazes de realizá-lo.

Surge, então, a questão relativa às condições em que a sociedade pode progredir em direção a essa meta. A principal condição é a moderação por parte dos indivíduos na sociedade, e a teoria da liberdade de Mill é uma tentativa de explicitar, em termos práticos, o que requer tal moderação. Como fundamento, exige que cada indivíduo, grupos de indivíduos, o governo e a massa do povo se abstenham de interferir com o pensamento, expressão e ação de qualquer indivíduo. Este é o princípio básico da liberdade.

A radical não interferência com os indivíduos, aplicada de forma abstrata e absoluta, tornaria impossíveis, é claro, o governo e uma sociedade ordenada. Na verdade, trata-se de um princípio anarquista. Mill restringe-o em sua aplicação prática ao

reconhecer que, enquanto o pensamento deve ser absolutamente livre, a liberdade de ação dos indivíduos deve ser limitada em prol da segurança da sociedade. Mill argumenta que o indivíduo pertence a si próprio e está sujeito ao controle social somente com o objetivo de impedi-lo de prejudicar os demais. O indivíduo é soberano sobre si mesmo, e a sociedade é soberana sobre os atos do indivíduo que tem consequências sobre os demais. Os pensamentos do indivíduo são parte dele mesmo e, portanto, o princípio exige que a sociedade não exerça controle sobre eles. (Aqui devemos ter em mente que Mill não fala de qualquer grupo de indivíduos em qualquer lugar, mas de um corpo maduro de cidadãos que foram educados para terem um sentido de responsabilidade pública. De modo explícito exclui as crianças e os selvagens.)

Seria possível supor que a expressão pública dos pensamentos privados pertencesse a uma categoria diferente, a da ação. Mill admite isso, em alguns casos isolados, mas, em geral, acredita que a expressão exige a mesma liberdade absoluta que o pensamento, pelos seguintes motivos: primeiro, a expressão é tão intimamente ligada ao pensamento que o controle da expressão se tornaria, de fato, um controle sobre o pensamento. Em segundo lugar, assevera que a reivindicação ao direito de limitar a liberdade de expressão, isto é, a reivindicação ao direito de silenciar a expressão de opiniões na sociedade, pressupõe a infalibilidade por parte daqueles que o reivindicam. A crença de Mill é de que ninguém pode legitimamente reivindicar a infalibilidade e, por conseguinte, ninguém pode legitimamente reivindicar o direito de suprimir qualquer opinião. Pelo contrário, a sociedade tem tudo a ganhar e nada a perder com a absoluta liberdade de discussão. Uma opinião impopular pode ser verdadeira, caso em que o restante da humanidade pode aprender alguma coisa com a visão dissidente. Tal raciocínio seria correto mesmo que a opinião fosse em parte verdadeira e em parte falsa. Mesmo que a opinião dissidente fosse por inteiro falsa, a sociedade sairia ganhando por permitir que fosse expressa. A sociedade seria mantida alerta acerca dos fundamentos de sua própria opinião (verdadeira), que se tornaria um dogma morto se jamais fosse questionada, e os ensinamentos do dissidente equivocado permaneceriam sempre como uma possibilidade.

A abordagem de Mill para o problema dos limites, se existem, à liberdade de discussão pública na sociedade assume, deve-se lembrar, um público maduro exercendo sua discussão de forma contida e civilizada. Aqueles cujas vidas não cumprem as regras do jogo não têm esses direitos; devem ser contidos, da mesma forma como aqueles cujas ações prejudicam os demais na sociedade. O princípio implícito aqui é que, enquanto o debate continua a ser um debate, deveria ser-lhe concedida liberdade absoluta; porém, uma vez que vai além da discussão, tornando-se ação, deveria ser tratada como ação. Os exemplos que fornece Mill deste último, por exemplo, dizer a uma multidão exaltada, diante da moradia de um vendedor de grãos, que os vendedores de grãos matam de fome os pobres, sugere que não é apenas a opinião que determina a que categoria, pensamento ou ação, pertence a expressão da opinião, mas, ao contrário, as circunstâncias em que a opinião é expressa.

Aceita-se, de forma geral, que as ações não podem ser tão livres quanto as opiniões. As ações devem ser limitadas, na medida em que causem danos a outros. Mill tem

grande cuidado em assegurar que esta regra não se torne a base de uma restrição geral da liberdade de ação. Quando os homens consentem com a ação que os prejudica, essa ação não tem qualquer interesse para a sociedade. Em geral, cabe à sociedade o ônus da prova: demonstrar que a ação do indivíduo é prejudicial – e não ao indivíduo provar que é inofensivo. O perigo de dano a si mesmo, uma vez que se é um indivíduo maduro, não é motivo para interferência do governo. Nessas circunstâncias o indivíduo pode ser censurado, mas não coagido.

O objetivo final da ação social deve ser "assegurar a todos total independência e liberdade de ação". Aí se inclui em particular a liberdade para satisfazer gostos e buscar interesses, bem como a liberdade de associação, tudo na medida em que outros não sejam prejudicados. Por meio da educação nas virtudes de autoestima, os indivíduos na sociedade deveriam ser incentivados a usar sua liberdade para evoluir moral e intelectualmente; se tiverem sucesso, tornam-se objetos adequados de admiração e emulação, se falharem, tornam-se objeto de aversão e talvez mesmo desprezo. No entanto, a sociedade ou o governo não devem interferir em suas ações, a menos que falhem em alguma obrigação social que, em última análise, seja fundamentada no princípio utilitarista da maior felicidade do maior número. À objeção de que é difícil, senão impossível, distinguir entre e a parte da vida do indivíduo que diz respeito somente a si mesmo e a parte que diz respeito à sociedade, Mill oferece uma resposta parcial em termos práticos. Se a base da objeção é que muitas ações que aparentam autoconsideração fazem mal a outros, Mill responde que, na medida em que fazem mal a outros, devem ser punidas. Devem ser punidos os danos definitivos ou danos a outrem, mas prejuízos meramente contingentes (os que não contrariam um dever específico) devem ser tolerados por uma questão maior de liberdade. Nestes termos, Mill discute o gasto de rendimentos, a ingestão de bebidas fermentadas, a venda de venenos, a poligamia, os jogos de azar e outros atos que têm sido objeto de restrição legal. Admite que não há aplicação mecânica de seus princípios básicos, mas insiste que são a única orientação adequada para corrigir a política social.[13]

Mill conclui reafirmando os argumentos em favor da iniciativa individual em detrimento do controle social: a maioria das coisas tende a ser feita da melhor forma quando realizada por indivíduos do que quando efetuada pelo governo; a ação individual promove a educação mental do indivíduo, o que as ações governamentais não fazem; e o aumento da ação governamental é uma ameaça à liberdade.

Se, por um lado, Mill não exclui a interferência do governo na vida econômica da comunidade como impossível ou indesejável em princípio, por outro restringiria essas interferências à área da distribuição de bens, excluindo a área da produção de bens por ser regida pelas leis da natureza. Embora mais tarde tenha chegado a se considerar um tanto socialista, também expressou um temor da extensão do controle social sobre a vida econômica. Empregando a individualidade, a liberdade e o progresso da sociedade

13 *On Liberty*, iii-v.

como seus padrões, reconheceu a vantagem da interferência governamental "não autoritária" sob a forma do fornecimento de conselhos e informações e na competição com a iniciativa privada, onde houvesse perigo de monopólio. Reconhecendo que a organização da sociedade em uma base comunista poderia elevar o padrão de vida das classes trabalhadoras, não acreditava que um padrão de vida elevado valeria o preço das restrições à liberdade se fosse esse seu resultado.[14]

LEITURAS

A. Mill, John Stuart. *On Liberty*, in *Utilitarianism, Liberty, and Representative Government*. New York: Dutton, 1951.

Mill, John Stuart. *Representative Government*, in *ibid.* Caps. i-vii.

B. Mill, John Stuart. *Utilitarianism*, in *ibid.*

Mill, John Stuart. *Representative Government*, in *ibid.* Caps viii-xviii.

Mill, John Stuart. *A System of Logic*. New York: Longmans, 1949. Livro VI.

Mill, John Stuart. *Principles of Political Economy*. Ed. W. J. Ashley. New York: Longmans, várias datas. Livro V.

14 J. S. Mill, *Principles of Political Economy* (2 v. London, 1848), V.

KARL MARX

1818-1883

O marxismo apresenta-se como uma abrangente crônica da vida humana, e não apenas da vida humana, mas da natureza também. Oferece uma explanação do presente do homem, bem como de seu passado e futuro, extraindo seus ensinamentos da premissa de que é impossível uma explanação exaustiva e conclusiva, a não ser como uma descrição da transitoriedade ou fluxo infinito das coisas. Uma descrição definitiva do presente é apresentada nos escritos econômicos de Marx, isto é, em sua análise crítica do capitalismo. A narração do passado e do futuro, ou da evolução da sociedade, aparece nos escritos de Marx sobre a teoria da história e da relação da história com uma determinada noção de metafísica. A filosofia política de Marx consiste de seus ensinamentos sobre economia, história e metafísica – sobre a sociedade atual e sobre a emergência e desaparecimento de todas as sociedades, incluindo a presente.

O leitor pode perguntar-se se uma análise econômica do capitalismo é o mesmo que um retrato completo da época moderna (ignorando, por enquanto, a existência de países comunistas). Na opinião de Marx, a economia é o coração vivo da sociedade, e, portanto, compreender a verdade sobre a economia moderna é compreender os mais relevantes fatos sobre a sociedade moderna. No entanto, o leitor pode também perguntar-se se um retrato completo da sociedade equivale a uma explanação completa da vida humana. O marxismo considera os dois, se a sociedade for corretamente compreendida, como equivalentes. Desta forma, o marxismo pode apresentar-se como uma explicação abrangente do passado, presente e futuro do homem. Afirma ter descoberto que a economia é o verdadeiro fundamento da sociedade e, assim, da vida humana. A análise de Marx sobre o presente, ou seja, da economia capitalista, baseia-se em sua teoria do valor-trabalho. Sua interpretação da tradição do passado ao futuro, ou seja, da história, depende de sua doutrina do materialismo dialético. Nossa descrição da filosofia política de Marx, portanto, seguirá o seguinte esquema: (1) O materialismo dialético, ou a teoria da história de Marx e da prioridade da condição econômica; (2) a teoria do valor-trabalho e a explicação de Marx sobre o presente capitalista; (3) a convergência entre o materialismo dialético e a teoria do valor-trabalho.

No que se segue, falaremos de "marxismo" e das doutrinas de Marx. Deve-se entender que, a partir de 1844, Marx teve como colaborador Friedrich Engels, que, com elegância e, sem dúvida, com justiça, declarou ser Marx o gênio do movimento, embora ele, Engels, desse a ele sua contribuição. Não tentaremos, em caso algum, nem mesmo se fosse possível, distinguir o trabalho de Engels do de Marx.

Repetidas vezes, afirma Marx que o estudo do homem deve preocupar-se com homens "reais", não com homens tais como se imagina, se espera ou se acreditava serem. Com isso, entende Marx que a fundação das ciências sociais não é uma noção de um bem humano pelo qual se anseia, ou uma reconstrução do homem primitivo "imaculado", mas, ao contrário, de um homem empírico tal como poderia, a qualquer momento, ser observado por qualquer um. O homem empírico é, primordialmente, um organismo vivo que consome alimentos, vestuário, abrigo, combustível e assim por diante, e é obrigado a encontrar ou produzir essas coisas. Os homens poderiam, em tempos imemoriais, ter sobrevivido somente pelo uso de materiais que encontravam e recolhiam, mas, em dado momento, o aumento da população obrigou-os a produzir aquilo de que necessitavam e, assim, vieram a se distinguir dos animais. A marca distintiva da humanidade é a produção consciente – não a racionalidade, ou a vida política, ou a capacidade de rir, por exemplo, como alguns afirmam. Há, com certeza, certa falta de clareza na doutrina de Marx acerca deste aspecto, uma vez que admite diferir a produção humana da "produção" de animais pelo fato de que o ser humano planeja ou concebe antecipadamente o objeto completo de seu trabalho, enquanto a abelha ou inseto trabalha por simples instinto. Em outras palavras, somente a produção humana se caracteriza pela intenção racional, e poderia, assim, ser considerada única, pois se trata do fazer do animal racional. Desta forma, no entanto, seria mais exato afirmar que a característica singular do homem é a racionalidade, e não a produtividade; no entanto, Marx não pode declarar isso porque as implicações desta afirmação interfeririam com seu materialismo, o qual defende que a racionalidade do homem, ou melhor, sua "consciência", não é fundamental, mas derivativa. A doutrina marxista do primado da produção na vida humana reside na crença de que foi a pressão de suas necessidades que primeiro forçou o homem a elevar-se para a sua humanidade e continua a pressioná-lo para elevar-se e seguir em frente; e que o conteúdo de sua razão deve ser determinado por condições externas à sua razão, condições essas que são estritamente materiais.

De que forma, mais exatamente, de acordo com Marx, as condições materiais determinam a vida e o pensamento? Marx começa por observar que, em todas as épocas, os homens têm acesso a determinadas forças produtivas, as quais aplicam, pelo uso dos objetos – animais, ferramentas, máquinas e assim por diante – aos quais essas forças se incorporam. Contudo, as forças de produção – digamos, em termos gerais, a simples tecnologia – obrigam os homens a adaptar-se e às suas instituições às exigências da tecnologia. Os nômades, por exemplo, que repentinamente tiveram acesso à energia a vapor e a implementos agrícolas movidos a vapor seriam forçados a desistir de seu nomadismo e, ao contrário, a adotar os hábitos sedentários, a divisão do trabalho, as práticas comerciais e as instituições de propriedade que são determi-

nados pelo modo de produção fabril, como também a adotar as práticas e instituições correlacionadas à agricultura. É autoevidente que isso é verdadeiro em sentido geral; decerto já era muito bem compreendido na Antiguidade grega. Conforme afirmado anteriormente, porém, sua abrangência é insuficiente para expressar o pensamento de Marx. Marx afirma repetidamente que a um determinado conjunto de forças de produção corresponde um "modo de produção", tal como o asiático, o da Antiguidade, o feudal, e o burguês moderno ou capitalista. De acordo com o modo de produção feudal, por exemplo, os possuidores dos meios de produção e os homens que trabalhavam com esses meios ou a partir deles eram ligados por uma relação pessoal de responsabilidade mútua; no modo capitalista, empregadores e empregados são, como os termos implicam, os que usam e os que são usados, livres de deveres uns para com os outros, com apenas o pagamento em dinheiro a uni-los. A cada modo de produção corresponde, como seu efeito, uma forma de organização social. Uma enunciação compacta dessa visão é oferecida por Marx em sua carta a P. V. Annenkov. de 28 de dezembro de 1846: "O que é a sociedade, qualquer que seja sua forma? O produto da ação recíproca dos homens. São livres os homens para escolherem, por si mesmos, esta ou aquela forma de sociedade? De modo algum. Assumamos um estado específico de desenvolvimento das forças produtivas do homem e obteremos uma forma específica de comércio e consumo. Assumamos determinadas fases do desenvolvimento na produção, no comércio, e no consumo e teremos uma estrutura social correspondente, uma organização correspondente da família, de ordens ou de classes, em suma, uma sociedade civil correspondente. Pressuponhamos uma determinada sociedade civil e teremos determinadas condições políticas que são apenas a expressão oficial da sociedade civil." Resume ainda mais, a questão em *Das Elend der Philosophie* (A miséria da filosofia) ao observar: "O moinho manual produz a sociedade com o senhor feudal; o moinho a vapor, a sociedade com o capitalista industrial."[1]

As condições de produção determinam as relações de propriedade prevalecentes, o que significa não a definição abstrata da propriedade, mas, ao contrário, quem, nesta situação particular, tem acesso à propriedade e quem é impedido de adquiri--la. Sob o feudalismo, havia senhores que possuíam terras e tinham direitos a outras propriedades e servos que não podiam acumular nenhuma propriedade. O mesmo ocorria nas demais circunstâncias sociais: sob o capitalismo, os empregadores possuem e acumulam, os empregados labutam à beira da miséria, nada possuindo, alijados dos meios de produção. Esta doutrina está diretamente relacionada à crença marxista de que as condições de produção controlam a distribuição da renda e o consumo da produção. Também comandam a troca: se a produção é organizada em torno de uma propriedade comum arável, por exemplo, não haverá troca sequer do produto do solo, apenas compartilhamento. Daí se segue também que o dinheiro será utilizado ou não dependendo do modo de produção: o dinheiro não é, em seu atual significado ou uso, intrínseco a toda situação econômica ou à vida econômica como tal.

---

1 Karl Marx, *The Poverty of Philosophy*, ii. 1. 2ª observação. [*Das Elend der Philosophie* – A miséria da filosofia]

Marx afirma, portanto, que é um erro tratar o consumo, a distribuição, a troca, o dinheiro e assim por diante como categorias eternas com conteúdo, relevância ou validade abstratos e permanentes. É um dos defeitos da ciência da economia política, a economia "burguesa", considerar esses fenômenos puramente históricos como categorias fixas, que possuem um objetivo essencial, um caráter "natural" – aspectos que podem ser entendidos de uma vez por todas porque existem de uma vez por todas. Não apenas são essas "categorias" produtos históricos, mas a ciência dessas categorias, ou seja, a economia, revela-se como meramente histórica ou transitória por confundir o transitório com o eternamente verdadeiro, isto é, acreditando que consiste em leis fundamentadas de uma natureza imutável. Marx critica Edmund Burke, mas, através de Burke, todos os economistas, por sua afirmação de que "as leis do comércio... são as leis da natureza e, consequentemente, as leis de Deus".[2] Na verdade, de acordo com Marx, a ciência econômica do período capitalista recebe suas "categorias" (salários, juros, troca, lucro e assim por diante) das práticas predominantes sob a produção capitalista, e assume essas categorias sem reconhecer sua gênese nas condições históricas. Por não tratar seus fatos como históricos e fadados a desaparecer, essa ciência econômica obviamente se condena a desaparecer quando seus fatos o fizerem.

A doutrina de Marx sobre o modo como as teorias dependem das condições históricas de produção leva em conta muito mais do que a teoria econômica. Marx afirma que a totalidade da moral, da filosofia, da religião e da política é resultado do condicionamento dos homens por seu meio ambiente – meio ambiente este criado pelo homem e que é a expressão do modo de produção. A visão oposta, de que o homem possui uma inteligência independente, à luz da qual modela suas instituições e estabelece suas convicções, é rejeitada como ideologia, o termo marxista para a doutrina de que o pensamento tem um *status* independente.[3]

Até aqui, mostramos que o materialismo de Marx afirma apenas que as condições de produção determinam o caráter concreto da vida humana, a qual existe como uma "superestrutura" sobre o fundamento das condições materiais mais verdadeiramente reais. Nada foi dito, porém, a respeito do que é negativo ou positivo nas superestruturas reais que de fato surgiram a partir dos fundamentos materiais existentes até então. Tal julgamento, no entanto, é intrínseco ao materialismo de Marx e será discutido agora.

Todos os modos de produção históricos possuíam uma característica em comum, característica esta que, por sua vez, afetou todas as sociedades correspondentes: o controle dos meios de produção não era compartilhado por todos os homens, mas, em

---

2 *Capital* (New York: Modern Library, s. d.), I, 834, n.1. Copyright de Modern Library. A paginação é a mesma da edição publicada por Charles H. Kerr & Co. A referência é a "Thoughts and Details on Scarcity", de Burke.

3 Cf. Engels, *Herr Eugen Dühring's Revolution in Science* [Anti-Dühring], x. 1: "... ideologia, a dedução da realidade não de si mesma mas de sua imagem mental." Também de Engels *Ludwig Feuerbach*, iv. 7º parágrafo do final: "... ideologia, isto é, a preocupação com pensamentos como se fossem entidades independentes".

cada época, alguns eram proprietários ou possuidores, enquanto muitos mais tiveram que dar de si mesmos, ou seja, de sua capacidade para o trabalho (nada mais tendo para dar), a fim de ter acesso aos instrumentos de produção para ganhar seu sustento. Assim, em toda a história anterior, o ato de produção colocou muitos homens na dependência de poucos. As massas foram privadas da oportunidade de serem homens livres dotados de respeito próprio porque sempre foram forçados a ocupar uma posição de dependência subserviente – escravos, servos ou proletários – sujeitos a homens que, embora cidadãos privados ou súditos como eles, ainda assim poderiam arbitrariamente privá-los de sua vida, ao cortar sua conexão com os meios de produção. A desumanização que inevitavelmente resulta da dependência servil foi agravada pela pobreza imposta aos muitos pelos que os exploram.

Além disso, o processo de produção, desde o seu início, possuía um caráter que Marx denomina "natural", no sentido de que certas diferenças naturais entre os homens (de compleição física, talento e assim por diante) determinam a atribuição de tarefas especiais aos indivíduos e, portanto, as relações de produção eram estabelecidas, impostas, ou involuntárias, ou seja, naturais, no sentido de não serem resultantes de escolha humana. O protótipo de todas essas designações é a divisão de funções entre homens e mulheres para perpetuar a raça. Transformou-se esta na forma mais geral da divisão do trabalho incorporada na família. Na medida em que se desenvolviam as forças de produção, a divisão do trabalho tornou-se cada vez mais complexa, e as ocupações específicas tornaram-se correspondentemente restritas. Uma vez que os homens são compelidos, pelas condições de produção, a se tornarem pastores, encanadores, ou violinistas, são privados da oportunidade de desenvolver ao máximo suas capacidades humanas, por meio da aplicação livre de suas mentes em todas as direções. São transformados, pela embrutecedora divisão do trabalho, em fragmentos de homens, impedidos de florescer a fim de tornarem-se os homens completos para quem o trabalho seria uma fonte de satisfação, e não de dor.

Embora esta divisão em parcelas aconteça dentro de cada homem, o mesmo processo se repete entre os homens. A comunidade passa a ser composta por tecelões que se definem em oposição a padeiros, agricultores contrapostos a comerciantes, o povo da cidade contra o do campo, os operários manuais contra os operários mentais – uma guerra de todos contra todos, travada no campo dos interesses materiais, os termos da luta ditados pelo modo de produção. Finalmente, o esfacelamento da sociedade é completado por sua aglutinação em uma classe ou grupo de classes dos poucos que controlam os meios de produção, e a aglutinação paralela dos muitos despossuídos na classe ou classes dos que trabalham com os meios de produção.

A epítome do desmoronamento da vida social pode ser encontrada na existência da sociedade civil ou sociedade burguesa. (O termo alemão utilizado por Marx é *bürgerliche Gesellschaft*, que pode ser traduzido tanto como sociedade civil ou sociedade burguesa.) A desagregação da integridade da vida humana mostra seus sintomas e é pressuposta pela divisão, em nossa existência comum, entre o político e o econômico e social: "Onde o Estado político já atingiu seu verdadeiro desenvolvimento, o indi-

víduo leva, não só no pensamento, na consciência, mas na realidade, uma vida dupla, uma vida celeste e uma vida terrena, uma vida na comunidade política, onde é levado em conta como membro da comunidade, e uma vida na sociedade burguesa, em que é ativo como indivíduo particular, considerando os outros homens como meios, degradando-se até tornar-se um meio e se tornar um joguete de poderes estranhos."[4] A sociedade civil significa, para Marx, um enclave individualista na sociedade, o reino de privacidade contra a comunidade, com o entendimento de que a comunidade encontra sua expressão corrupta na sociedade política sob as condições agora dominantes. Sociedade civil, para Marx, longe de ser sinônimo de sociedade política, é o cognato infrapolítico da sociedade política que é parte inevitável da ordem capitalista. Um simples equivalente de "sociedade civil", neste sentido, é "a economia" de um Estado capitalista, ou até mesmo "o mercado". A sociedade civil é o estrato da vida comum que recebe seu caráter essencial da autoafirmação dos homens um contra o outro, em nome de seus direitos inalienáveis e irredutíveis. A santidade desses direitos, avaliados por autores como Locke como o fundamento para a garantia da liberdade e, portanto, a humanidade dos homens, é rejeitada por Marx que vê a afirmação desses direitos como a fonte e, decerto, a expressão da desumanização do homem. A guerra do marxismo contra os princípios regentes do constitucionalismo ocidental não deve nunca ser confundida com uma mera escaramuça.

É evidente, de acordo com Marx, que a negação factual multifacetada de toda a comunidade de interesses sob o capitalismo é resultado da propriedade privada dos meios de produção. A produção, um ato social, no sentido de ser em prol e para todos os homens, não pode ser realizada de forma humana e racional se as instituições de produção são privadas, particulares e, por conseguinte, antissociais.

Os modos de produção e instituições de propriedade que existiram até agora causaram fragmentação e conflito entre os homens. O que impediu a sociedade de se fragmentar em pedaços? Ou, mais pertinente, o que impediu os muitos de sumariamente livrarem-se das imposições dos poucos? De acordo com Marx, o poder do Estado é exatamente o agente criado pelos poucos opressores para manter subjugados os muitos. O Estado é o órgão de coerção de classe, tornado necessário pela divisão da sociedade que, por sua vez, é engendrada pelo controle privado dos meios de produção. Escusado será dizer que o governo não aparece desta forma para a multidão dos homens. Marx admite que todas as classes colaboram na sustentação do governo por seu respeito a ele e a seu poder de coerção; mas isso não significa, pelo contrário, que os homens, por causa da imperfeição de suas condições materiais, estejam preparados e sejam compelidos a erguer sobre si mesmos seu próprio tirano, sua própria criatura, que deve, tal como o faz, afirmar-se contra eles.

Era a crença de Marx que os homens, enquanto permanecessem no estado de coerção, de sujeição às necessidades e um ao outro através do processo de produção, seriam

4 "On the Jewish Question", in *Selected Essays by Karl Marx*, trans. H. J. Stenning (New York: International Publishers, 1926), p. 55-56.

incapazes de levar uma vida plenamente humana; pois a plena humanidade exigiria perfeita emancipação dos grilhões de toda a sorte. Se Marx viesse a empregar o termo "estado de natureza" em seu próprio nome, quereria dizer com isso o estado de incompleta dominação da natureza pelo homem, a alternativa para o estado de liberdade. Enquanto os homens estiverem agrilhoados, como estão sob o governo e a "sociedade civil", estarão sujeitos, como parte de sua servidão, a uma escravidão que os obriga a contribuir para a sua própria desumanização através de instituições inventadas por eles mesmos.

Podemos concluir este resumo do materialismo de Marx com uma explicação do comentário anterior e, ao mesmo tempo, com uma demonstração da maneira pela qual Marx entende que coexistem o estado de necessidade e o estado da sociedade política como o estado de servidão humana ou o que Marx chama de a alienação do homem. Sem uma compreensão deste aspecto do marxismo, seria impossível formar um julgamento adequado da filosofia política de Marx como um todo.

Voltando ao nosso ponto de partida, apontamos a observação preliminar de Marx de que o homem é um ser carente. Cada homem está condenado à dependência de coisas externas, da natureza, digamos, e de outros homens, para ajudar a suprir suas necessidades. No entanto, além de ser essencialmente carente, o homem é o que Marx denomina ser de espécie ou ser social, o que não significa apenas que o homem deve viver e agir em comum com outros homens, mas que o homem só pode realizar as suas possibilidades humanas se agir de acordo com outros seres humanos e sendo influenciado por eles. O fato de que o homem sabe que seus semelhantes constituem um todo do qual ele faz parte e que, portanto, associa-se com eles no pensamento de uma forma que está descartada para todos os animais sub-humanos, faz parte também da noção bastante difusa de Marx do homem como um ser genérico. De qualquer forma, foi a crença de Marx de que a atividade essencial do homem, a produção, era realizada, em todas as sociedades anteriores, por instituições que forçam os homens a olhar um para o outro e para a própria natureza como coisas e objetos alheios, simples meios para os fins de satisfazer as necessidades do indivíduo. O trabalho produtivo, em si, sempre foi considerado como uma necessidade dolorosa devido às condições sob as quais é realizado. Desta forma, o ambiente dos homens e seus semelhantes têm sido objeto de predadores, e os próprios homens atuantes, e suas próprias atividades essenciais para a vida, têm sido meramente instrumentos, meios para fins sem o valor intrínseco que devem ter para que o homem seja totalmente humano, para estar em paz consigo mesmo, ou para superar a sua "alienação" da natureza, de si mesmo, e dos frutos de seu trabalho. A afirmação de Marx não é menos radical do que isso: até que cada homem simplesmente se funda a toda a humanidade, produzindo apenas porque a produção é a liberação e o cultivo da energia humana, e não porque a produção é uma forma de ganhar a subsistência diretamente ou por meio de troca pela exploração das carências de outros homens – só então serão os homens perfeitamente livres e será alcançada a articulação perfeita e final entre homem, sociedade e natureza. Até esse momento, os homens irão distorcer a natureza um do outro, tratando uns aos outros como objetos, fazendo com que cada um fique em desacordo com sua espécie, mesmo

quanto à própria natureza; aliás, não em sua beleza e esplendor, mas como uma fonte de lucro. Marx pensa na organização do processo de produção dentro da instituição da propriedade comum dos recursos produtivos sob a fórmula "de cada um segundo sua habilidade, a cada um segundo suas necessidades" como a condição para propiciar a tradução absoluta da vida humana para uma base que, no sentido mais literal, não tem precedentes. Até agora, os homens viveram na sociedade civil, ou seja, no âmbito de instituições que pressuposta ou positivamente cultivaram o interesse próprio como o princípio da vida produtiva e da própria vida. O materialismo marxista conduz à superação de toda a sociedade civil e a sua substituição pela espécie humana como uma fraternidade universal. O materialismo marxista, que começa por insistir na necessidade de levar em conta o homem empírico, termina, paradoxalmente, em uma prescrição social sem fundamentação empírica ou precedente.

Foi dito anteriormente que, do ponto de vista do marxismo, a economia, ou economia política, é falha na medida em que dá conta da vida econômica em termos de preços, salários, custos, lucro, capital e assim por diante como se fossem "categorias" trans-históricas ou elementos eternos intrínsecos à vida econômica em todas as circunstâncias. A definição hoje comum de economia como a ciência da alocação de recursos escassos entre usos alternativos é um melhor exemplo daquilo a que Marx objetava do que a maioria das noções econômicas que existiam em sua própria época. Esta definição implica que há algo que pode ser chamado de problema econômico para todos os homens em todos os estágios da civilização e da tecnologia, e que a solução racional para este problema requer mercados genuínos ou simulados para produzir certos equilíbrios entre conveniências e inconveniências – uma lei universal semelhante às generalizações da física. A negação da verdade da economia política por Marx não era apenas uma negação de que os economistas tivessem fornecido uma descrição precisa da livre iniciativa. Era uma negação de que a descrição de uma determinada organização econômica fosse uma descrição atemporal verdadeira da essência da vida econômica. Isto, por sua vez, é parte da ampla doutrina de Marx de que, em geral, não existem essências atemporais e, portanto, não há verdades eternas que não sejam ou triviais ou puramente formais. A filosofia política de Marx é unificada com uma teoria sobre a natureza de todas as coisas; de fato, sua filosofia política é, até certo ponto, guiada por um esquema ou "sistema" universal, uma doutrina de que as coisas não possuem essências nem, como coisas fixas, possuem existências: possuem histórias ou carreiras. Vir a ser, de acordo com a fórmula, toma o lugar de ser.

Marx seguia Hegel, de fato, se não em expressão, ao rejeitar como "metafísica" a ideia de que há "coisas" acabadas ou "objetos" que possuem uma dada constituição fixa, simples. Afirmou, pelo contrário, que tudo é afetado tanto pela mudança quanto pela relação. Assim, as várias espécies estão sempre em evolução e os indivíduos nascem, crescem, e depois declinam. Os objetos inanimados surgem de processos naturais e, em seguida, sofrem erosão, oxidação ou decadência, enquanto, internamente, estão, como os seres vivos, em constante movimento. Além disso, cada coisa é afetada, de fato constituída, pela relação que tem para com as outras coisas. Por exemplo, um

servo é servo apenas em virtude de sua relação com outro ser que é o oposto do servo, ou seja, um senhor. A natureza do servo não é inteligível por referência exclusiva ao próprio servo, assim como não seria possível entender "empregado" se não houvesse "empregadores". Há, ainda, um aspecto de contradição que é introduzido na constituição de coisas perfeitamente imóveis, imutáveis, independente de suas relações com as outras coisas: uma linha curva, em toda parte curva, é, contudo, uma linha reta entre dois pontos infinitesimamente separados. O melhor exemplo desse paradoxo é oferecido não por Marx e Engels, mas por Demócrito: "Se um cone fosse cortado por um plano paralelo à base, o que se deveria pensar das superfícies resultantes da seção: são iguais ou diferentes?"[5] A resposta fácil é "ambos as coisas".

Além disso, as linhas de demarcação entre as classes de coisas não são nítidas, pois há indivíduos nas margens que pertencem tanto a uma classe quanto a outra ("plantas-animais" e "plantas sensitivas"); e nem sequer é simples distinguir a própria vida da não vida. A transição da vida para a morte não é instantânea (por exemplo, as unhas e o cabelo continuam a crescer após a "morte"), e a vida em si consiste em um processo pelo qual o ser vivo morre continuamente e se renova por meio da excreção e da nutrição, de tal modo que a vida é inseparável de uma morte contínua. Não é preciso dizer que, se a vida e a morte não fossem em nada distinguíveis, seria impossível distinguir matéria viva de matéria morta, ou dizer da vida que implica ou pressupõe ou mesmo que necessita da morte; no entanto, a posição marxista é de que a vida como um processo não é apenas vida, mas também é necessariamente morte ao mesmo tempo. A vida existe como um processo em virtude de uma contradição: a vida é ao mesmo tempo vida e morte. E assim é com as demais "coisas".

Todas as coisas estão em fluxo, conforme afirma o marxismo, seguindo Heráclito, e todo fluxo é o movimento. Para compreender o caráter de todas as coisas, é necessário compreender a lei universal do movimento, a lei que rege a natureza, a história humana e o pensamento. Essa lei deriva-se da doutrina marxista da contradição fundamental do movimento em si. Desde a época de Zenão de Eleia, há uma "prova" de que o movimento é impossível: todo corpo em movimento existe a cada instante em um e apenas um lugar – o que é a definição de estar em repouso. Estar em movimento é, portanto, estar em repouso e também não estar em repouso. Cada coisa é, portanto, por analogia com um corpo em movimento, igualmente o que "é" instantaneamente e o que "é" historicamente, não apesar, mas em virtude, do fato de que os dois são contraditórios.

A contradição é fundamental para o desenvolvimento, ou seja, para a mudança histórica, quando a mudança é assimilada ao movimento físico. A mudança é gerada pela contradição por meio da oposição mútua de dois elementos contraditórios presentes na coisa em questão. Examinemos um exemplo fornecido por Engels: um grão de cereal é plantado, e é aniquilado enquanto grão, na medida em que cresce a planta. À medida que a planta se desenvolve até a sua própria extinção, produz muitos grãos como o que

5 De K. Freeman, *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers* (Cambridge: Harvard University Press, 1957).

lhe deu origem. O grão é a afirmação (ou "tese"), a planta, a negação (ou "antítese") e os muitos grãos, a negação da negação (ou "síntese"). Examinemos mais um exemplo: selecione qualquer quantidade algébrica "a", como a afirmação. Negue-a pela multiplicação por -1, obtendo -a. Negue a negação, multiplicando-a por si mesma, e o produto será a², a afirmação em um nível mais elevado. A sequência de afirmação, negação e negação da negação é denominada dialética, e é esta que o marxismo acredita ser a lei universal da natureza, história e pensamento. Todo o desenvolvimento ocorre dentro deste padrão.

No caso especial da história e do pensamento humanos, é atribuída uma causa ao desenrolar-se do processo dialético. Essa causa é o modo de produção e suas mutações. Porque o fenômeno primordial são as condições materiais de produção, a doutrina marxista da história é denominada materialismo dialético para distingui-la da dialética idealista de Hegel que afirmava ser a razão autodependente o fenômeno primário como fonte da mudança histórica. Como uma teoria da vida humana, o materialismo dialético assevera que a base para todo o desenvolvimento da sociedade e da compreensão é a contradição na ordem de produção. A mais maciça de tais contradições é o conflito entre as classes na sociedade. Por incluir no mesmo tipo a oposição dos interesses de classe sob o aparato da dialética, o marxismo procura mostrar que o conflito não pode ser resolvido por meio de concessões ou acomodações mútuas, mas apenas por uma "negação da negação", isto é, por mudanças revolucionárias em que as classes existentes são aniquiladas e substituídas por uma síntese "em um nível mais elevado".

Um importante aspecto da filosofia política de Marx é sua reconstrução da história com o fim de mostrar que a história tem, de fato, sido regida pela dialética materialista. De acordo com essa reconstrução, cada época herda um modo de produção e um complexo de relações entre os homens que é peculiarmente adequado para esse modo de produção. Eventualmente, ocorre uma mudança no modo de produção, acarretada, talvez, por uma mudança nas necessidades que poderia ter sido engendrada por essa própria modalidade de produção, e, mais imediatamente, provocada por uma descoberta ou invenção fundamentais estimuladas por essas necessidades. O novo modo de produção passa a existir enquanto as relações entre os seres humanos são ainda aquelas geradas pelo modo de produção anterior. A contradição entre as relações sociais existentes e o modo de produção emergente, ou seja, o choque entre as classes dominantes estabelecidas e as embrionárias, é a fonte de "todas as colisões na história".

Marx e Engels citam uma série de acontecimentos históricos como prova dessa hipótese, o mais amplamente examinado sendo a transição da sociedade feudal para a sociedade capitalista, e a evolução para o pós-capitalismo. A primeira é explicada recorrendo-se ao aumento da fabricação com máquinas na Idade Média, primeiro na indústria têxtil e, em seguida, de modo mais geral. A disseminação da produção por máquinas desmontou a estrutura dos mestres das guildas com o trabalho do artífice e do aprendiz, substituindo-a por uma relação de empregadores burgueses e empregados assalariados entre os quais só existiam os laços do pagamento de salários. O modo de produção manufatureira foi o veículo pelo qual os servos fugidos mais afortunados e mais ativos elevaram-se, deslocando os mestres da guilda como os proprietários dos

novos meios de produção e se tornando os progenitores de uma nova classe, a burguesia. Opostos a eles e, ao mesmo tempo, indispensáveis a eles, havia os trabalhadores proletários que nada possuíam para viver além do salário ganho com a venda de sua força de trabalho. À medida que se expandiram a indústria e o comércio, a escala da produção aumentou enormemente e, enquanto isso ocorria, as relações entre as classes proprietárias e não proprietárias passaram por uma mudança ainda maior, uma exacerbação. Inevitavelmente, agravou-se o choque de interesses entre capitalistas e assalariados, pois a condição dos proletários precisava deteriorar-se devido a contradições que são intrínsecas ao capitalismo, contradições que se evidenciarão quando examinarmos a crítica de Marx à produção capitalista. Por enquanto, basta dizer que, de acordo com Marx, o pleno desenvolvimento da produção com a máquina (sob a propriedade privada) exige que a absoluta pauperização e desumanização dos assalariados por causa das pressões da concorrência capitalista. Finalmente, a miséria das massas será insuportável, e o conflito de classes irromperá em um combate decisivo – decisivo porque a vitória do proletariado prenunciará uma nova era do homem.

Os proletários não possuem nem riqueza, nem o desejo de se tornarem os proprietários dos meios de produção como uma classe. Ao contrário de todas as classes insurgentes outras do passado, sua finalidade não é tomar o lugar de seus opressores, mas pôr fim à opressão. Os meios para atingir tal meta são abolir a propriedade privada dos meios de produção e, assim, abolir a distinção entre proprietários e não proprietários, distinção que é a condição para a divisão da sociedade humana em classes. Após a dissolução das classes, necessariamente se seguirá o fim da luta de classes e o princípio da história estritamente humana. Quando isso tiver ocorrido, as relações entre os homens estarão emparelhadas com o mais recente grande desenvolvimento no modo de produção; tendo desaparecido as condições de opressão, desaparecerá também a necessidade de coerção, e o Estado definhará, para ser substituído pela fraternidade universal do homem.

Marx tinha bastante consciência de que seu prognóstico para a humanidade estava obrigatoriamente ligado a um diagnóstico das condições prevalecentes. Dava-se conta de que deveria investigar o mundo (europeu) contemporâneo em sua essência, quer dizer, em seu caráter econômico, a fim de satisfazer a si mesmo e aos demais de que a dialética do materialismo realmente funciona no período decisivo, a saber, o presente. Era necessário que demonstrasse que a lei da natureza do capitalismo é a lei da transformação do capitalismo em algo radicalmente diverso. Incidentalmente, seu empreendimento exigia que demonstrasse que nenhuma explicação do capitalismo que não fosse a sua própria compreendera o caráter essencial do capitalismo e, portanto, nenhuma outra explanação, pelo menos nenhuma outra até então conhecida, poderia ser a base de um prognóstico para a humanidade. Isto significa que a economia política comum, que não chegou à conclusão de que o capitalismo é autoinvalidante, é, em vários aspectos, insatisfatória, até mesmo como uma descrição de como funciona o capitalismo. A economia do próprio Marx é quase toda "crítica", dedicada não à explicação de como deveria ou poderia ser constituída uma economia socialista, mas a uma representação detalhada da autocontradição e tran-

sitoriedade das instituições capitalistas e da inadequação da economia política tal como é conhecida. A inseparabilidade das duas críticas está implícita no subtítulo de *O Capital: Uma Crítica da Economia Política.*

Já foi mencionada a crítica geral de Marx à economia política. Devemos examinar aqui sua análise crítica do capitalismo propriamente dito e, com ela, suas reflexões mais específicas acerca da economia política. O título de sua principal obra econômica, *O Capital*, indica qual lhe parecia ser o problema central da economia. Capital, de acordo com Marx, não significa apenas o meio artificial de produção – mas também um machado de pedra na mão de um homem primitivo, um arco na mão de um caçador grego, ou um tear mecânico na Inglaterra do século XIX. O capital é a riqueza produtiva, sob a forma peculiar que gera lucro. O sistema predominante é denominado capitalismo porque os meios de produção, sendo propriedade privada, são uma fonte de lucro para seus proprietários, os capitalistas. É muito importante compreender a natureza do lucro com perfeita precisão, pois o lucro está no centro da ordem social e econômica vigente. O lucro não é apenas qualquer excedente econômico, tal como o que poderia surgir em economias primitivas ou feudais, nem tampouco o capital é apenas a riqueza produtiva. Lucro e capital são, de modo singular, mutuamente complementares.

O lucro aparece diretamente como parte do preço de uma mercadoria, parte esta que o proprietário dos meios de produção, o capitalista (denominação que não lhe foi aplicada primeiro por Marx), pode reivindicar. De que exatamente consiste sua parte? Qual é sua origem e o que dá ao capitalista o direito de reivindicá-la? A economia política clássica fornecera alguma explicação, que serviu como ponto de partida para a análise do próprio Marx. A economia política clássica principiara com a afirmação de que o trabalho é a fonte do valor, que a quantidade de trabalho incorporado a uma mercadoria é, portanto, relacionada à quantidade de valor neste bem, e que os valores relativos de dois bens devem ser proporcionais às quantidades relativas de trabalho a eles incorporadas. A suposição correlata é que aquele que criou este valor pelo acréscimo de seu trabalho ao objeto tem o direito de ser o proprietário de seu produto. Os economistas clássicos concordavam que, quando a produção era realizada por indivíduos para si mesmos, utilizando suas próprias mãos e os implementos criados por eles ou por eles possuídos, cada homem poderia reivindicar para si o que quer que produzisse. Porém, tal condição cessaria quando, a fim de dar continuidade à produção, os homens necessitassem de acesso a terras e instrumentos pertencentes a outros. A partir daí, esses outros teriam direito de participação no produto. Evidentemente, o lucro (deixando de lado o problema dos aluguéis) é contemporâneo à acumulação da propriedade produtiva por alguns membros da sociedade.

Houve, de acordo com o entendimento clássico, um período da vida humana em que todo homem era capaz de "produzir" de forma independente; e, depois, houve – e ainda há – um período em que a terra foi objeto de apropriação e foi viabilizado o acúmulo de bens duráveis. No período anterior da vida humana, a teoria do valor-trabalho aplicava-se na sua forma simples e direta. No período posterior, o produto do trabalho é compartilhado com capitalistas e latifundiários. Leitores das doutrinas de Hobbes e

Locke, mas em particular do último, devem recordar-se da divisão de toda a história humana entre um período no estado de natureza e um período no estado da sociedade civil. Estamos agora prontos para compreender de modo mais pleno a afirmação de Marx de que a economia política clássica atribui às instituições do capitalismo o *status* de condições naturais prospectivamente atemporais. A economia política clássica e a filosofia política a que estava ligado consideravam como definitivamente relativo a uma determinada época o progresso do homem da condição pré-política à condição política. Essa mesma transformação fundamental foi concluída ou consumada com a substituição da monarquia absoluta pelo governo constitucional, pois entre um súdito e um senhor arbitrário só existe a lei da natureza. Essa crucial mudança no estado humano foi relacionada, pela economia política clássica, à acumulação e proteção da propriedade dos meios de produção. Desta forma, as instituições da propriedade passam a assemelhar-se, e a ter o mesmo estatuto, que a sociedade civil ou civilização – a vida política – em si. Nem Hobbes, nem Locke, nem os economistas políticos clássicos miravam além da sociedade civil em busca de aperfeiçoamentos ainda mais radicais para a idade viril do homem. Foi deixado a cargo de Rousseau suscitar a ampla questão acerca da validade tanto da sociedade civil como da propriedade e, assim, abrir caminho para que seus sucessores procurassem um horizonte além da sociedade civil. Marx, ao rejeitar a visão de que a propriedade e a sociedade civil ou, digamos, a vida política, eram a condição absoluta para a existência humana digna em paz e prosperidade, negou o estado natural e permanente das "leis do comércio". Rejeitou a implicação da economia política clássica de que o lucro e a propriedade privada dos meios de produção estão aqui para ficar, tanto quanto a sociedade política, e pelos mesmos motivos.

Decerto Marx não admitia que a transição do estado de natureza para o estado da sociedade política fosse a mudança absolutamente transcendental na vida humana. Tampouco admitia que fosse transcendental a mudança paralela da aplicação pura para a aplicação diluída da teoria do valor-trabalho, ou mesmo que fornecesse um motivo válido para a compreensão das instituições econômicas vigentes. O fato de que havia uma dificuldade nesse modo de explicação foi observado por Ricardo ao examinar a teoria de valor e salários de Adam Smith. Ricardo apontou que, se fosse verdade, em um sentido simples, que uma mercadoria que demandasse um dia de trabalho para sua produção contivesse o valor de um dia de trabalho em seu valor, então, quando essa mercadoria fosse trocada por trabalho, deveria comprar seu igual valor, ou seja, um dia de trabalho. A formulação resumida seria que o trabalho incorporado é igual ao trabalho demandado, para qualquer mercadoria.[6] Em outras palavras, não haveria lucro: um trabalhador poderia ser contratado por uma semana somente se seu produto durante a semana (ou o valor total dele) fosse pago a ele como seu salário. O fato de que o salário não é igual a todo o produto obrigou Ricardo (e Smith também, aliás) a encontrar uma explicação alternativa, uma explicação que atribuísse o valor da produtividade ao capital como trabalho congelado. Marx rejeitou as explicações de

6 David Ricardo, *Principles of Political Economy and Taxation*, i. I.

lucro, salários e valor por Ricardo e outros clássicos porque estas explicações, ao darem conta da diferença entre o trabalho incorporado e o trabalho demandado por uma mercadoria, não levam a uma condenação do lucro como resultante da exploração, o que Marx acreditava correto. Examinemos agora sua própria explicação.

Marx começa por apontar um problema que emerge da troca de mercadorias: quando uma mercadoria é trocada por outra, é indicado um denominador comum entre duas coisas que nada parecem ter em comum. Suponhamos que um par de sapatos seja trocado por três camisas. Os sapatos e as camisas são tão perfeitamente desiguais ao ponto de serem incomensuráveis. Como se pode jamais chegar a uma proporção de três para um, ou qualquer outra? Para lidar com o problema da comensurabilidade, Marx recorre a uma distinção tradicional em economia política, a distinção entre valor de uso e valor de troca, porém a modifica. Substitui a distinção entre valor de uso e valor de troca, considerada fundamental pela economia política, pela distinção entre valor de uso e valor. O motivo para isto é que Marx não considera a troca como uma instituição permanente e natural, mas, sim, como histórica e transitória. No entanto, o valor de troca é derivado do valor adequado e, no intuito de compreender o capitalismo, é necessário entender o valor de troca e, portanto, o valor puro e simples. Retornando agora às duas mercadorias, observamos que são desiguais na medida em que consideramos seu valor em uso ou o seu caráter qualitativo, pois cada uma delas foi projetada para atender a um determinado fim a que a outra não pode atender. Ora, um sapato vem a ser um sapato em virtude de ter sido produzido pelo trabalho específico de um sapateiro. A camisa é uma camisa porque é produto do trabalho de confecção da camisa. A diferença entre o trabalho de fabricação de calçados e de camisas é a fonte da diferença qualitativa entre sapatos e camisas. Marx afirma ainda que, assim como as duas mercadorias podem e, na verdade, devem ser encaradas não apenas como diferentes, mas, também, como tendo valores comensuráveis, de modo que o trabalho que as produziu possa ser considerado não apenas como trabalho qualitativamente diferenciado. Deve ser visto também como trabalho humano homogêneo ou indiferenciado, como a geração de determinada quantidade de movimento sobre determinada massa por meio de determinado gasto de energia humana. Como habilidades, portanto, os tipos de trabalho humano são apenas diversificados; mas, como trabalho físico, todo trabalho é igual e mensurável em unidades de tempo, de acordo com sua duração. Deste último fato depende a mensurabilidade e comensurabilidade dos valores. A fórmula resumida seria: o trabalho humano diferenciado produz valores de uso e diferenças qualitativas entre as mercadorias, enquanto o trabalho humano indiferenciado produz valor simples e comensurabilidade quantitativa entre as mercadorias. Assim, é em seu caráter como produtos do trabalho humano indiferenciado, não como produtos do trabalho específico destinado a satisfazer necessidades específicas, que as mercadorias possuem valores comensuráveis e podem ser trocadas.

Deve ser salientado que Marx não demonstra a designação do trabalho por si só como fonte do valor, mas o afirma como algo autoevidente.[7]

---

7 Ver, por examplo, *O Capital*, i (p. 45).

A explanação de valor oferecida anteriormente fornece apoio à definição e elaboração da noção de mercadoria por Marx. Para ele, uma mercadoria é um bem produzido de modo privado para fins de troca (ou venda, isto é, a troca por dinheiro). Desta forma, o capitalismo poderia ser descrito como um sistema de produção de mercadorias e, como tal, tendo como base a desordem e a distorção. Racionalmente, a soma de todas as forças de trabalho individuais na comunidade é igual ao conjunto da força de trabalho disponível à sociedade para a satisfação de todas as suas necessidades. Para que os homens vivessem sem distorção em seus negócios, sua força de trabalho deveria aplica-se direto à satisfação de suas necessidades e não à produção para a troca. Todavia, porque que os meios de produção são propriedade privada, a produção não é realizada diretamente para a sua finalidade verdadeira – a satisfação das necessidades – mas para a especial vantagem dos proprietários dos meios de produção. O caráter social do trabalho é, portanto, mediado e distorcido pelo modo de produção. O que Adam Smith considerava como uma virtude peculiar da iniciativa privada, a saber, o desempenho voluntário de uma função social sob a influência de um desejo de vantagem pessoal, é considerado por Marx como o terreno da iniquidade e da instabilidade no sistema vigente. Podemos compreender por que chegou a essa conclusão se examinarmos mais detidamente o modo de produção capitalista tal como Marx o interpretou.

São indispensáveis para o capitalismo a propriedade privada dos meios de produção e a existência de um conjunto de homens que, ao mesmo tempo, não possui nenhum meio de produção e é perfeitamente livre, no sentido de não serem ligados aos donos dos meios de produção por qualquer laço pessoal de dever ou direito. Para viver, aqueles que não possuem propriedades devem empregar-se no trabalho com as máquinas e as terras dos proprietários. Com efeito, os não proprietários vendem aos proprietários uma mercadoria denominada força de trabalho – e não, trabalho. Força de trabalho significa a capacidade de trabalho durante um determinado período; trabalho significa a efetiva duração do trabalho. Para Marx, é crucial a distinção. A força de trabalho é uma mercadoria, sob o capitalismo, o que significa que é algo produzido para ser vendido e que possui um valor determinado pela quantidade de trabalho congelado ou nela incorporado. No entanto, o que se quer dizer com a quantidade de trabalho incorporada na capacidade de um trabalhador de trabalhar oito horas? A resposta é a quantidade de trabalho exigida para produzir as necessidades que devem estar disponíveis para o homem que forneceu a força de trabalho em questão. De modo um pouco mais amplo, o valor de um dia de força de trabalho é determinado pela quantidade de trabalho necessária para produzir a subsistência do trabalhador e de sua família a fim de manter o nível da oferta de força de trabalho, não só de um dia para o outro, mas de geração em geração.

Vamos supor que, a fim de fornecer todos os materiais de subsistência necessários para sustentar uma força de trabalho de oito horas, devem-se realizar seis horas de trabalho. Então, o valor de uma força de trabalho de oito horas seria igual ao valor de uma produção de seis horas. Seria obtido, então, o produto de oito horas, ao darse por ele o produto de seis horas. O valor gerado pela força de trabalho empregada

durante as duas horas de sua aplicação enquanto "não é paga" é chamada por Marx de "mais-valia"; esta é a base do lucro. O lucro só existe porque uma parte da força de trabalho do trabalhador tem como resultado um produto pelo qual ele não é pago. Em certo sentido, porém, o trabalhador não está sendo prejudicado. Marx se esforça para salientar que a força de trabalho é comprada por seu valor integral, o seu valor entendido como sendo rigidamente sujeito à teoria valor-trabalho de todas as mercadorias, inclusive a força de trabalho em si. Assim, o homem é pago integralmente por sua força de trabalho, mas não por seu trabalho. Com esta formulação, acreditava Marx ter resolvido o problema que a economia política clássica não conseguiu esclarecer com consistência, o problema causado pela desigualdade do trabalho incorporado em um produto e do trabalho exigido por ele. Sua solução depende da distinção entre trabalho e força de trabalho. Por meio desta radicalização da teoria do valor-trabalho que aplica à força de trabalho em si, Marx pode argumentar que foi trazida à luz uma grave contradição oculta do capitalismo: a relação entre empregador e empregado é, ao mesmo tempo, prejudicial e não prejudicial. No sentido de que não é prejudicial, ninguém pode ser responsabilizado individualmente: a compra e a venda da força de trabalho são realizadas pelo valor total de acordo com as regras do mercado. Na medida em que é prejudicial, porém, demanda correção. A conclusão de Marx é de que o abuso exige a abolição do sistema ao invés de uma mudança das regras dentro do sistema: jamais bastaria uma "reforma" porque nenhuma reforma seria capaz de eliminar a compra e a venda da força de trabalho.

Esta contradição é campo fértil para muitas mais. Por exemplo, da proposição de que o lucro se origina no consumo da força de trabalho pelo capitalista, decorre que se pode aumentar o lucro ou pelo consumo de mais força de trabalho por meio do aumento da quantidade de trabalho que é produzido por uma determinada força de trabalho (digamos, por aproximação, pelo aumento da produção por dia útil). Entretanto, o aumento da produção por dia (aumento de produtividade) é obtido por meio do aumento da utilização de máquinas. Aumentar a utilização de máquinas se opõe ao aumento do consumo da força de trabalho. A fim de evitar que a introdução de máquinas elimine o consumo rentável da força de trabalho, é preciso prolongar a jornada de trabalho. Marx, portanto, chega à conclusão de que a introdução de máquinas leva e levará ao prolongamento da jornada de trabalho e à formação de uma grande população de cronicamente, tecnologicamente desempregados.[8] Aqui e em outras partes, a análise econômica de Marx levou-o a fazer algumas previsões grosseiramente incorretas quanto às condições em uma economia capitalista amadurecida. Não porque tivesse grande interesse seu poder de previsão, em si mesmo, mas porque, devido ao fato de que grande parte de seu ímpeto revolucionário é justificado pelos horrores que alega prever no florescimento do capitalismo, seus erros de previsão vêm a ter um efeito singular na credibilidade da análise sobre a qual repousam.

Continuando. A luta incansável pelo lucro faz com que a economia e a sociedade capitalistas estejam em um estado de fluxo interminável. Sob a chibata da concorrência,

---

8 *Ibid.*, IV. xv. 3 (p. 445).

que tende a reduzir os lucros, os capitalistas precisam constantemente revolucionar o processo de produção, a fim de barateá-lo. As antigas habilidades tornaram-se obsoletas e é reduzido o nível médio de habilidade exigida da força de trabalho na medida em que os movimentos das mãos do artesão são analisados e copiados pelas máquinas. Uma vez que a condição fundamental da vida econômica capitalista é uma força de trabalho livre, sem propriedades, para com a qual os proprietários não têm deveres, todo o fardo da mudança tecnológica recai sobre os assalariados, sob a forma de desemprego e pobreza. No entanto, a evolução tecnológica, em si, não é peculiar ao capitalismo; mas no capitalismo é que se torna uma fonte de miséria. De forma dialética, Marx argumenta que, em seus abusos, o capitalismo serve para revelar um problema humano transcapitalista que pode ser resolvido somente pela superação do capitalismo:

> ... A indústria moderna... através de suas catástrofes, impõe a necessidade de reconhecer, como uma lei fundamental da produção, a variação do trabalho, consequentemente a aptidão do trabalhador para o trabalho variado, consequentemente, o desenvolvimento do maior número possível de suas várias aptidões. Torna-se uma questão de vida ou morte para a sociedade adaptar o modo de produção ao funcionamento normal desta lei, a Indústria Moderna, de fato, obriga a sociedade, sob pena de morte, a substituir o trabalhador de hoje, prejudicado pela repetição de uma só e única operação trivial ao longo da vida, e, assim, reduzido a um mero fragmento de homem, pelo indivíduo plenamente desenvolvido, apto para uma variedade de trabalhos, pronto para enfrentar qualquer mudança na produção, e para quem as diferentes funções sociais que realiza são não mais que diversos modos de dar livre curso a seus próprios poderes naturais e adquiridos.[9]

Deve-se salientar que a tendência das mudanças tecnológicas, na verdade, não tem sido de reduzir o nível médio de habilidade da força de trabalho ou de acarretar uma queda dos salários reais e de criar uma crescente "exército de reserva industrial dos desempregados". Nem há qualquer indício, em lugar algum do mundo, de a que a tecnologia moderna pode ser compatibilizada com uma institucionalização do trabalhador polivalente.

Marx analisa mais aspectos da vida econômica capitalista do que podemos examinar aqui. Sua meta obsessiva ao longo da discussão é mostrar que, em virtude daquilo que o capitalismo é, em virtude de ser intrinsecamente contraditório, o seu desenvolvimento será necessariamente sua dissolução: quanto mais se realiza e se aproxima de seu ápice, mais destrói a si mesmo e se aproxima de sua queda. Marx fornece um extraordinário resumo de seu entendimento do assunto, no final do Volume I de *O Capital*:

> Vimos na, Parte IV, quando analisamos a produção da mais-valia relativa: dentro do sistema capitalista, todos os métodos para aumentar a produtividade social do trabalho são efetivados à custa do trabalhador individual; todos os meios para o desenvolvimento da produção transformam-se em meios de dominação e exploração dos produtores; mutilam o trabalhador, tornando-o um fragmento de um homem, degradam-no ao nível de um apêndice de uma máquina, destroem todo resquício de encanto em seu trabalho

9 *Ibid.*, 9 (p. 534).

> e o transformam em uma odiada labuta; afastam-no das potencialidades intelectuais do processo de trabalho na mesma proporção em que a ciência é incorporada neste como um poder independente; distorcem as condições em que trabalha, sujeitam-no durante o processo de trabalho a um despotismo ainda mais odioso por sua mesquinhez; transformam o seu tempo de vida em tempo de trabalho e arrastam sua esposa e filhos para baixo das rodas da força destruidora do capital. Porém, todos os métodos para a produção de mais-valia são, ao mesmo tempo, os métodos da acumulação; e toda a extensão da acumulação torna-se novamente um meio para o desenvolvimento desses métodos. Segue-se, portanto, que, na mesma proporção em que se acumula o capital, a sina do trabalhador, seja seu pagamento alto ou baixo, deve piorar. A lei, por fim, que sempre equilibra o excedente de população relativo, ou o exército de reserva industrial, na medida e na energia da acumulação, esta lei prende o trabalhador ao capital de modo mais firme que as correntes de Vulcano amarraram Prometeu ao rochedo. Estabelece uma acumulação de miséria, correspondente ao acúmulo de capital. A acumulação de riqueza em um polo é, portanto, ao mesmo tempo, no polo oposto, ou seja, do lado da classe que produz seu próprio produto sob a forma de capital, a acumulação de miséria, sofrimento no trabalho, escravidão, ignorância, brutalidade, degradação mental.[10]

Marx acreditava que, quando, finalmente, a burguesia, em sua a maior parte, tivesse sido reduzida à proletarização pela concorrência selvagem e o proletariado tivesse sido reduzido à pobreza gritante pelas leis de acumulação e especulação, então ocorreria a revolta e a humanidade estaria às vésperas da história.[11] Não é ir longe demais afirmar que a economia de Marx consiste na tentativa de mostrar como essa fatídica transformação está implícita na teoria do valor-trabalho tal como concretizada nas práticas do capitalismo.

Se essas doutrinas de Marx são sólidas, e até que ponto o são, é uma questão de interesse mais do que trivial para o mundo. A questão é suscitada em duas partes: se o que Marx considerava como inevitável realmente o é e se são aceitáveis as premissas de seu sistema. É preciso agora ocuparmo-nos de tais indagações.

As previsões de Marx referem-se a dois temas – o destino do capitalismo e o caráter da sociedade socialista. Discorre ele longamente sobre o primeiro, como vimos, e, em grande medida, faz previsões incorretas. Um século após ter ele chegado a essas conclusões, é justo negar que a introdução das máquinas deve obrigatoriamente levar ao prolongamento da jornada de trabalho, que deve haver maciço e crescente desemprego tecnológico, que a burguesia será necessariamente proletarizada e o proletariado pauperizado e que o socialismo é o ápice do capitalismo. As previsões de Marx baseavam-se na crença de que uma ordem econômica tem vida e ser próprios, que se assemelha à articulação de partes inertes e quando, de uma forma ou outra, é deslanchada, funciona de modo mecânico, tão pouco sujeita a alterações de direção quanto um projétil disparado por uma arma. Marx tinha certa aversão pelo utilitarismo, mas tendia tanto quanto qualquer outro representante da doutrina utilitária a comparar a

10 *Ibid.*, xv. 4 (p. 708-709).

11 Ver *ibid.*, xxxii.

vida social a um silogismo. A lógica é universal em extremo, igual em todos os lugares e em todos os momentos. Expressa a razão, mas nada tem a aprender com a prudência. Marx fez concessões, embora absolutamente insuficientes, para tais influências simples e não dialéticas como as leis – leis para limitar a duração da jornada de trabalho, leis para incentivar ou obrigar à negociação coletiva, para aprovar indenizações trabalhistas, imposto de renda progressivo, seguro-desemprego, benefícios para idosos, leis para regulamentar as bolsas de valores, para promover o pleno emprego, para proteger a concorrência, para controlar a base monetária, para apoiar a agricultura, para socorrer os doentes, para reprimir a adulteração de alimentos, para obrigar os jovens a se sujeitarem a serem educados, para garantir a poupança, e mil outras leis, não menos relevante entre elas que a lei que coloca a criação de leis sob a influência das multidões dominantes que Marx confundiu com um proletariado miserável. Marx era um astuto observador jornalístico dos assuntos políticos, mas, em seus ensinamentos, nada admitiu de significativo para a política, isto é, à ponderação, que descartava como mera "reforma". Postulou o homem econômico com confiança tão limitada quanto qualquer economista político, embora com uma retórica mais admirável.

As previsões de Marx não são apenas do tipo funesto. Por vezes, Marx faz alusão ao caráter da vida na época pós-capitalista e fornece breves esboços do mundo comunista. Não existe maneira de testar empiricamente suas visões do socialismo, porque todas as sociedades socialistas existentes afirmam estar em um estado de transição para o comunismo propriamente dito, e cada disparidade entre a expectativa e a realidade é explicada como temporária. Se todas essas disparidades são, na verdade, temporárias, ou quantas podem ser temporárias, depende da solidez do terreno sobre o qual repousam as expectativas de Marx. Voltamo-nos para essa pergunta, como conclusão.

O princípio governante da sociedade marxista socialista é, "de cada um segundo sua capacidade, a cada um segundo suas necessidades". Esta máxima é adequada como lei fundamental entre amigos leais, sábios e incorruptíveis, dedicados um ao outro com uma benevolência absolutamente altruísta. Entre esses amigos, não só nenhum indivíduo procuraria vantagens próprias à custa dos outros, como jamais lhe ocorreria a ideia de fazê-lo. Neste sentido, seria transcendido o dever como dever: aquilo que dita o mero sentido de dever a um homem capaz de egoísmo seria o desejo mais espontâneo do homem como membro da sociedade fraterna. Seu dever não lhe pareceria um dever. A sociedade marxista seria uma sociedade de bilhões de amigos unidos cordialmente na mais rara e sensível união harmônica.

É possível imaginar que houvesse uma grande multidão de homens vivendo juntos sem qualquer ameaça de coerção que os impedisse de ofender uns aos outros, mas que sua sociabilidade sem coação refletiria não sua bondade, mas uma total indiferença, a extinção de todos os impulsos revigorantes. De modo enfático, não é isso que pensa Marx: seus socialistas estariam vivos e no auge de toda a sua capacidade, cada um fortemente ativo. Sua visão da vida para a humanidade em geral é o que os pensadores da Antiguidade concebiam como a mais elevada possibilidade aberta para os mais sábios e melhores – o amor mútuo de alguns espíritos nobres, elevados acima de

qualquer desejo mesquinho, livre de qualquer traço de inveja ou ambição mundana, de boa vontade partilhando aquele bem de valor inestimável que não se afasta de seu possuidor, quando este o confia a outro e que é multiplicado quando dividido, sendo este bem a sabedoria. Pode-se compreender a noção da quintessência da justiça materializando-se entre os sábios, pois a sabedoria excita a admiração que gera amor, e a sabedoria é um bem pelo qual os homens não podem lutar de modo hostil, mas apenas de forma harmoniosa. As condições para a benevolência racional seriam plenamente atingidas entre os poucos que desejam um bem cuja busca não corrompe. A sociedade perfeita é, portanto, aquela em que não se pode distinguir entre a filosofia como regra da vida e a justiça, que também é a regra da vida. Na sociedade perfeita, a justiça administraria a si mesma, e seria, portanto, perfeitamente pura, porque não marcada pela necessidade de coagir, de punir, ou de enganar. Pode-se dizer que o desaparecimento da justiça na filosofia equivale ao desaparecimento do político no filosófico.

Não poderia ser descrita a sociedade perfeita, exceto a partir da premissa de que existe algo como a filosofia, que alguns homens consideram-na como o maior bem, que mais do que alguns poucos jamais poderão considerá-la desta maneira e que, portanto, é da natureza das coisas que a justiça e a sociedade política ou o governo não se dissolverão na filosofia. O marxismo sonha com o desaparecimento da justiça e da sociedade política – não na filosofia, é evidente, mas na economia racional, e, portanto, para a massa da humanidade, não apenas para os poucos infinitesimais.

O sistema econômico que seria aprovado como racional por Marx não seria, obviamente, a economia liberal em que o "homem econômico" encontra ampla esfera de ação para a sua "racionalidade". Essa racionalidade, que é, na verdade, apenas a maquinação autointeressada, é vista por Marx como sendo contagiada pela contradição. Uma racionalidade que fosse autocontraditória serviria adequadamente como fonte de ação em um sistema que busca a prosperidade através da pobreza, a liberdade através da subordinação e o bem comum através da emancipação da autopreferência.

A filosofia política pré-marxista ou, pelo menos, pré-hegeliana, tanto antiga como moderna, caracterizava-se por uma moderação que lhe permitiu aprovar regimes que alcançam a razão por meio do mito, a liberdade, pela coerção ou a sociabilidade, pelo egoísmo. Indóceis e irrefletidos como são os homens, ainda assim podem vir a ser receptivos à vida social se for possível colocá-los sob a orientação ou de homens de boa índole ou de instituições astutas que jogam uns contra os outros os motivos mais baixos dos homens a fim de obter um resultado salutar. Em ambos os casos, concebia-se a meta ou resultado como tendo extrema importância, sem mencionar considerações tais como o fim ser dado pela natureza, ou o fim justificar os meios. Não podemos avaliar aqui até que ponto Marx foi afetado pela tendência kantiana de desvalorizar as simples finalidades, mas é certo que Marx repudiou a disposição da tradição antiga e o entusiasmo das tradições modernas para fazer as pazes com as fraquezas da natureza humana, apesar de não se render a elas, e se contentar com a sociedade composta por homens tal como são. Marx sonhava que a condição humana em que as finalidades boas seriam procuradas pelos homens de bem usando apenas bons meios e reagindo

apenas a bons motivos (porque os possui). A base ou pressuposto de seu sonho era a geração de um novo homem, ou a regeneração do homem – e o instrumento dessa regeneração seria a economia racional corretamente entendida.

Inesperadamente, vemos agora que se desvenda um fundamento de concordância entre os pré-marxistas antigos e modernos quanto a este ponto tão importante: a vida política repousa sobre a imperfeição do homem e continua a existir porque a natureza humana impede a elevação de todos os homens ao nível de excelência. A conexão entre o governo civil e a imperfeição do homem é expressa por Rousseau, por exemplo, sob a forma da distinção entre Estado e sociedade: os homens podem ser sociais, enquanto não corrompidos, mas, na comunidade política, são presas e predadores uns dos outros.[12] No início de *Common Sense* [Senso comum], escreveu Thomas Paine: "A sociedade é produzida por nossas necessidades e o governo por nossa maldade; a primeira promove nossa felicidade de modo positivo, pela união de nossas afeições, a última de modo negativo, pela restrição de nossos vícios... A primeira é um patrono, o último, um carrasco."

Pode-se dizer que Rousseau sugeriu, através da doutrina da perfectibilidade do homem, que o governo pode ser gradativamente substituído pela sociedade: na perfeita liberdade de autogoverno, a coerção perde a maior parte de sua força. Mas Rousseau não supunha, de forma alguma, o total desmoronamento do governo na sociedade, pois não supunha que todos os homens viessem a ser filosóficos, nem que houvesse qualquer substituto perfeito para a racionalidade plena dos homens, o que tornaria dispensáveis a coerção e a retórica de todos os tipos, quer dizer, a vida política. Em poucas palavras, não esperava que o egoísmo comum simplesmente desaparecesse do meio geral dos homens.

O que, em Rousseau, era uma sugestão limitada, embora enfática, passou a ser, em Marx, o núcleo dogmático de um prognóstico confiante, uma propaganda estridente e uma incitação revolucionária: o Estado ou ordem política definhará completamente, e a humanidade homogênea viverá socialmente sob o comando da benevolência absoluta – de cada um segundo sua habilidade, a cada um segundo suas necessidades. O dever não mais será cumprido de forma correlata ao atendimento do interesse egoísta. A ligação entre o dever e o interesse, quer dizer, a subordinação do dever ao interesse, será rompida de uma vez por todas pela abolição das categorias "dever" e "interesse". Serão abolidas pela revisão das relações de propriedade, pela inauguração de uma nova economia que conduzirá à plena perfeição da natureza humana por meio da transcendência da produção pela troca.

Em um resumo bastante limitado, pode-se dizer que a radicalização de Rousseau por Marx repousa na suplantação da razão filosófica pela razão histórica. A razão filosófica, a inteligência dos seres humanos individuais, estando presente entre os homens de forma desigual, não pode dispensar a sociedade política, com sua coerção e retórica, caso se pretenda evitar a calamidade. Assim acreditava a tradição filosófica. A doutrina

12 Cf. a sentença com que Montesquieu começa I. iii de *The Spirit of the Laws*.

de Marx é de que há uma razão inerente ao curso da história: a história abomina contradição tão profundamente quanto jamais se imaginou que a natureza abominasse o vácuo. Se contradição significa mais do que um choque de interesses, isso não nos é informado. Seja como for, a inviabilidade de qualquer contradição individual é transformada pela filosofia da história na própria inviabilidade da contradição. A filosofia da história tenta comunicar a sua confiança de que a contradição deve eliminar a si mesma, agindo por meio do descontentamento dos homens afligidos com os sintomas das contradições que existem na sociedade. A gradual resolução das contradições e o movimento do homem em direção a uma condição livre de contradições merecem ser chamados de a expressão da razão histórica. Suplantam ou conquistam a razão filosófica, ou a inteligência dos indivíduos, não só no sentido óbvio de que, através da evolução histórica da natureza humana, a distribuição desigual de inteligência deixará de ter relevância política. Quando for gerada a nova raça de homens pela propriedade comum dos meios de produção, todas as antigas categorias (naturais) do direito tombarão diante da lógica da história, e homens subfilosóficos viverão em uma sociedade sem coação e livre de mitos (isto é, perfeitamente racional), tal como se pensava que somente os mais raros dentre os homens fossem capazes de viver, porém, de modo ainda mais emancipado que os mais raros, que nunca usufruíram do benefício de um ambiente perfeito. As multidões de homens serão condicionadas a alcançar as alturas pela abundância de bens produzidos e distribuídos sem qualquer oposição do interesse. Marx parece acreditar que, se os homens são divididos pela escassez, seriam unidos pela abundância. Estaríamos mais dispostos a ser convencidos disso se houvesse razões para crer que, algum dia, será impossível distinguir homens de herbívoros no pasto.

O marxismo é famoso por ansiar pelo fim não somente da vida política, mas também da religião. A religião é a crença na existência de um reino do todo, onde há uma retificação para cada defeito do mundo terrestre. Aqui há morte, lá existe vida. Aqui a iniquidade passa despercebida ou fica sem punição, lá é registrada e castigada; ou, se estiver além de qualquer punição humana, recebe o castigo divino aqui embaixo mesmo. A bondade que é ignorada ou ridicularizada na terra é levada em conta e honrada no céu. Pode ser sustentada a crença de que o todo é bom, ou tende a sê-lo, mesmo que a parte visível do todo seja imperfeita pelo argumento de que a parte invisível compensa perfeitamente as deficiências perceptíveis por nossa visão. Estaríamos muito longe de nosso caminho se tentássemos comparar os ensinamentos das tradições teológicas e filosóficas no que diz respeito a esta questão; podemos observar, porém, que a tradição filosófica da Antiguidade também ensinava que é boa a natureza como um todo. No entanto, não é boa de modo tão inequívoco que possa tornar supérflua a coerção e a retórica que sustentam a vida política; desta forma, a bondade da natureza como um todo não permeia toda a vida humana. Acerca deste ponto fundamental existe uma base comum entre a filosofia da Antiguidade e a religião revelada: para todos os efeitos, a bondade do todo, quer o todo seja a soma do natural e do sobrenatural ou o complexo sistema de forma e matéria da própria natureza, não pode ser traduzida ou transformada na bondade da vida comum do homem. Caracteristicamente, no caso da

filosofia política moderna, não foi afirmada a bondade da natureza como um todo; a teleologia foi, é claro, rejeitada, e a miséria do estado de natureza fortemente debatida. A natureza precisava ser retificada, ou melhor, ser governada; e seria encontrada uma indicação acerca do governo da natureza nas leis da natureza – as leis da ciência e as leis da política e da economia. A crença na possibilidade de conquistar ou dominar a natureza talvez tenha aberto caminho para a noção marxista de que é possível a perfeição da vida humana – e não apenas possível, mas previsível, em uma sociedade sem classes. Entretanto, como foi discutido, essa consumação não estava explícita nos ensinamentos da moderna filosofia política pré-marxista. Não antes de Marx afirmar a historicidade da própria natureza,[13] a absoluta perfectibilidade da natureza humana sob a influência das condições econômicas, é que se supôs que a vida política e a religião deveriam desaparecer e ser substituídas pela sociedade racional sem coação.

Somos levados, pelas doutrinas do marxismo, a reconsiderar alguns pontos de vista comuns. Um deles é de que há uma profunda hostilidade entre a filosofia e a sociedade política porque a filosofia, por seu questionamento irrestrito, vem a expor a própria política às explosões do ceticismo; enquanto o corpo político, desconfiando das teorias e propenso ao filistinismo, sempre ameaça com seu desprezo, ou pior, o tipo de homem que pensa. No entanto, por mais bem fundamentada que seja a suspeita mútua, observamos que a filosofia, com certeza a filosofia política clássica, argumenta que o homem é por natureza político e que a sociedade política é a sociedade verdadeiramente humana, tendo em vista as características dos homens em geral. Acreditou-se que a filosofia ameaça a política; vemos que, na verdade, a filosofia defendeu a política, e que a previsão do fim da vida política teve de aguardar a superação da filosofia pela história – isto é, pela doutrina da emenda da Natureza.

Outra opinião a ser revista é a de que entre filosofia e religião há, em princípio, uma guerra mortal, uma afirmando a supremacia da razão, a outra, da fé. Vimos que a filosofia pode ter, como teve por muito tempo, um terreno comum com a religião; ambas tinham visões da natureza que não levavam à expectativa da sociedade perfeita dentro da ordem natural. A objeção teórica à religião em nome de uma aspiração à sociedade perfeita teve de aguardar a superação da filosofia pela história.

Poderíamos resumir dizendo que a substituição da filosofia pela história era a condição necessária para a substituição da política e da religião pela sociedade e pela economia. É este o cerne do marxismo.

O marxismo não é simplesmente mais um sistema político, ou mais uma ideologia. Propõe nada menos do que o fim do Ocidente – da vida política, da filosofia e da religião, como indica o resumo anterior. Talvez devêssemos ansiar pelo fim do Ocidente – mas não podemos saber se devemos fazê-lo sem examinar racionalmente o projeto para suprimir a filosofia. Esse exame racional faz parte da busca filosófica propriamente dita. Não nos podemos libertar da filosofia, até porque é preciso filosofar para julgar

13 Ver anteriormente, p. 811.

a filosofia. Começamos a suspeitar da solidez do historicismo antifilosófico de Marx. Observar seus pontos fracos prepara-nos para admitir que a história pode dar espaço para as sociedades espiritualmente pobres: a viabilidade das nações marxistas é um sinal não da solidez da profecia de Marx, mas da vacuidade do historicismo otimista em que se baseou. Temos todo o direito de concluir que a história é o ópio das massas.

Leituras

A. Marx, Karl and Engels, Friedrich. *The Communist Manifesto.* [*Manifest Der Kommunistichen Partei* – Manifesto do Partido Comuinsta]

Marx, Karl and Engels, Friedrich. *The German Ideology*. Ed. R. Pascal. New York: International Publishers, 1939. Part I. [*Die deutsche Ideologie* – A ideologia alemã]

Marx, Karl. *Theses on Feuerbach.* [*Thesen über Feuerbach* – teses sobre Feuerbach]

Marx, Karl. *Capital.* New York: Modern Library, s. d. Livro I, parte I, cap. i, seções 1, 2, 4. [*Das Kapital* – O Capital]

B. Engels, Friedrich. *Ludwig Feuerbach and the Outcome of German Classical Philosophy*. Ed. C. P. Dutt. New York: International Publishers, n. d. Cap. iv "Dialectical Materialism." [*Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* – Ludwig Feuerbach e o resultado da filosofia alemã clássica]

Engels, *Friedrich. Herr Eugen Dühring's Revolution in Science* (Anti-Dühring). Trans. E. Burns. Ed. C. P. Dutt. New York: International Publishers, 1935. Part I "Philosophy..."

Friedrich Nietzsche

1844-1900

O jovem Nietzsche concebia o filósofo como um médico da cultura. Sua própria filosofia é, ao mesmo tempo, um diagnóstico da doença ou crise de seu tempo, o século XIX, como também a busca de sua cura. Em seu primeiro livro publicado, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* (1872) [O nascimento da tragédia no espírito da música], Nietzsche colocava suas esperanças em um renascimento da cultura alemã através da música de Richard Wagner. Seu segundo livro, *Unzeitgemässe Betrachtungen* (Considerações intempestivas), conhecido em inglês como *Thoughts Out of Season* (Pensamentos fora de temporada), consiste em quatro ensaios publicados em separado entre 1873 e 1876. Mais uma vez, um deles é homenagem a Wagner. Nietzsche logo parou de acreditar na cura que sugerira, repudiando Wagner e perdendo a fé na possibilidade de um renascimento cultural alemão. Assim, entrou na segunda etapa de seu desenvolvimento, uma fase caracterizada pela desilusão e por uma inclinação para o positivismo ocidental. Simboliza isso o fato de ter dedicado a Voltaire seu terceiro livro, *Menschliches, Allzumenschliches, Ein Buch für freie Geister* [Humano, demasiado humano, um livro para espíritos livres] (1879).[1] A posição final de Nietzsche é articulada em *Also sprach Zarathustra* (Assim falou Zaratustra) (cujas quatro partes foram escritas e publicadas entre 1883 e 1885) e nas obras que se seguiram. Contudo, Nietzsche jamais repudiou, mas apenas aprofundou, sua avaliação de seu tempo como doente e problemático, avaliação esta que pode ser encontrada nos escritos de sua primeira fase; e as questões que suscitou nesta fase são problemas com os quais nunca deixou de lidar. Justifica-se, portanto, iniciar uma exposição da filosofia política de Nietzsche com uma discussão sobre um de seus primeiros escritos, o segundo ensaio de *Considerações intempestivas*.

O ensaio *Vom Nutzen und der Historie für Nachteil das Leben* (Dos usos e desvantagens da História para a vida), publicado em 1874, é conhecido em inglês como *The Use and Abuse of History* (Usos e abusos da História).[2] Os pensamentos de Nietzsche

1 A dedicação aparece na primeira edição do primeiro volume desta obra (Chemnitz: E. Schmeitzner, 1878). Não consta da tradução para o inglês em *The Complete Works of Friedrich Nietzsche*, Ed. Oscar Levy (Edinburgh and London: T. N. Foulis, 1910), v. VI.

2 Trad. Adrian Collins (New York: The Liberal Arts Press, 1949).

estão fora de época porque visam ser contrários a seu tempo, mas, no entanto, a serem uma influência sobre este tempo para o bem de um tempo futuro. O ensaio é uma crítica de uma "falha e defeito" específicos do tempo, o historicismo, ao qual Nietzsche denomina o movimento histórico, a tendência histórica, ou o sentido histórico. Acredita que seu tempo sofre de uma "febre histórica maligna".[3]

A crítica de Nietzsche ao historicismo é também seu confronto e crítica de Hegel. Na parte final do ensaio, Nietzsche se refere a uma "filosofia muito celebrada" e continua: "creio que não houve nenhum momento decisivo perigoso para o progresso da cultura alemã neste século que não tenha sido tornado mais perigoso pela enorme e ainda viva influência da filosofia hegeliana". Hegel considera o homem contemporâneo como a perfeição da história do mundo; o hegelianismo estabelece a soberania da história sobre outros poderes espirituais, tais como a arte ou a religião; para Hegel, "a fase superior e final do processo de mundo conflagrou-se em sua própria existência em Berlim".[4] Contra a doutrina de Hegel de que o processo histórico é um processo racional que, no tempo de Hegel, terminou em um momento absoluto em seu auge, Nietzsche afirma que o processo histórico não é e nem pode ser terminado, que a conclusão da história não é apenas impossível, mas também indesejável porque levaria a uma degeneração do homem, e essa história não é um processo racional, mas cheio de cegueira, loucura, e injustiça.

Assim, poderia parecer que Nietzsche simplesmente efetua um retorno a um ponto de vista pré-hegeliano que considera a história como o reino do acaso e não uma dimensão do significado. No entanto, a crítica do historicismo por Nietzsche não nega a validade das premissas essenciais do historicismo, e sua crítica de Hegel se baseia em uma área crucial de concordância com Hegel, tal como revela uma análise mais profunda de *Dos usos e desvantagens da História para a vida*.

O ensaio começa com um exame da vida dos animais. Os animais esquecem cada momento assim que este se vai. Viver inteiramente no presente, sem memória do passado, significa viver sem história. O homem se recorda do passado e não pode escapar dele; o homem vive historicamente. O homem também sofre com a consciência do passado e da passagem do tempo, até porque esta consciência traz em seu bojo a consciência de que o homem é uma imperfeição imperfectível. A felicidade depende da capacidade de esquecer e se entregar completamente ao presente. Um homem que nada pudesse esquecer seria um homem totalmente infeliz, pois veria apenas o fluxo e a mudança e não teria pontos fixos pelos quais se orientar.

Por outro lado, o homem não seria homem sem a lembrança do passado. Além disso, é só através do desenvolvimento de seu sentido histórico e em virtude de seu poder de transformar o passado para uso do presente que o homem se eleva acima dos outros animais e se torna homem. O problema do homem é, portanto, encontrar o equilíbrio entre lembrar e esquecer o que é mais propício para sua vida como homem. O grau e os limites da memória que tem o homem do passado devem ser estabelecidos pela medida

---

3 *Ibid.*, p. 3-4.
4 *Ibid.*, p. 51-52.

em que o homem pode incorporar ou absorver o passado. Um organismo saudável é aquele que instintivamente assimila do passado somente o que pode digerir; o resto simplesmente não percebe. A linha divisória entre o histórico e o não histórico é o horizonte do organismo. De acordo com Nietzsche, "Esta é uma lei universal: um ser vivo só pode ser saudável, forte e produtivo dentro de um determinado horizonte...".[5]

O horizonte do homem é constituído por seu conjunto fundamental de suposições sobre todas as coisas, por aquilo que considera como a verdade absoluta que não pode questionar. Seu conhecimento histórico deve ser cercado por uma atmosfera a-histórica de trevas que limita o sentido histórico do homem.

A esfera própria da história encontra-se dentro e sob a atmosfera a-histórica, que deve envolver o homem para que este perdure. Nietzsche admite que existem usos, bem como abusos, da história. Fala de três tipos de história que podem servir à vida. A história *monumental* fornece ao homem de ação modelos de grandeza por sua representação dos grandes homens e acontecimentos do passado. A história *antiquária* volta-se ao aspecto de preservação e reverência do homem, imbuindo-o com um amor salutar pela tradição. É um benefício especial para os povos e raças menos dotados, pois os mantêm a salvo de um cosmopolitismo inquieto e improdutivo. A história *antiquária* coloca aspectos obsoletos do passado diante das barras do tribunal e os condena, mas traz à luz injustiças que sobrevivem do passado para que possam ser abolidas em prol do presente.

Entretanto, Nietzsche preocupa-se mais com os abusos do que com os usos da história. Logo aponta a facilidade com que se pode fazer mau uso de cada um dos tipos de história mencionados anteriormente. A partir da história monumental, podem-se construir modelos de passadas grandezas que vêm a impedir o surgimento da grandeza presente. A reverência ao passado que fomenta a história antiquária pode ocasionar uma invalidação do presente. Há sempre o perigo de que a história crítica arranque das raízes do passado mais do que merece ser extirpado. Além disso, Nietzsche liga a eficácia de cada tipo de história a sua cegueira para com a verdade completa. Ao não prestar atenção suficiente às condições necessárias para o surgimento da grandeza, a história monumental cria a ilusão de que, por ter sido possível a grandeza, esta é ainda possível, o que não é necessariamente o caso. Ao cultivar uma reverência geral para com o passado, a história antiquária é obrigatoriamente indiscriminada e elogia aspectos do passado que não merecem elogios. A história crítica não consegue perceber até que ponto os homens são resultado do passado que procuram condenar. Os usos do passado para o presente dependem de uma violação da verdade sobre o passado: a história útil não pode ser história científica.

A ciência e a exigência de que a história se torne uma ciência perturbam a relação adequada entre a história e a vida. A ciência histórica é motivada pelo desejo de saber e não pelo desejo de servir à vida, e impõe à atenção do homem mais conhecimento histórico do que ele é capaz de absorver ou digerir de modo adequado. Neste ponto, a história não serve mais à vida; a história perturba a vida.

5 *Ibid.*, p. 7.

Nietzsche apresenta ao leitor um catálogo de calamidades que resultam de um excesso de história. Uma delas é que os homens, confrontados com um espetáculo de história tão vasto que perde o sentido para eles, virão a pensar em si mesmos como *epigoni*, a quem, tendo chegado tarde à cena, nada resta a fazer. Se Hegel estivesse correto, se a história tivesse terminado, os homens modernos seriam de fato *epigoni*. Hegel está errado, mas sua crença de que está certo faz com que os homens ajam como se fossem *epigoni*. Homens que não têm outra missão a cumprir, ou homens que acreditam que nada mais há a ser feito, decerto se degenerarão, pois o que há de melhor no homem são suas aspirações.

No entanto, nem a afirmação de que o processo histórico está terminado, nem a afirmação de que o processo histórico é racional são as afirmações mais fundamentais do historicismo. O historicismo afirma a importância avassaladora da história, a determinação da vida e do pensamento do homem pela história, e a impossibilidade de transcender o processo histórico. Nietzsche aceita esta afirmação da onipotência da história, e sua aceitação constitui uma área nevrálgica de concordância com Hegel. Podem-se resumir as calamidades que Nietzsche atribui a um excesso de conhecimento histórico com a afirmação de que o excesso de conhecimento histórico destrói os horizontes do homem. Não há, contudo, nenhum horizonte permanente do homem como homem. As premissas fundamentais dos homens sobre as coisas são imanifestas, insustentáveis, historicamente variáveis e historicamente determinadas. Não existem nem coisas eternas, nem verdades eternas; só há fluxo e mudança, o que Nietzsche denomina a finalidade do vir-a-ser.[6] Ao mesmo tempo em que são verdadeiras as doutrinas que afirmam a finalidade do vir-a-ser, são elas também fatais. A história como a ciência universal do vir-a-ser é verdadeira, porém, mortal.

Se a vida humana só pode prosperar dentro de um determinado horizonte que os homens acreditam ser a verdade absoluta, mas que, na realidade, é apenas um dos muitos horizontes possíveis, então a vida necessita de ilusões, e é mortal a verdade que expõe o horizonte como um simples horizonte. Há, então, um conflito entre a verdade e a vida ou entre a vida e a sabedoria.

Em tal conflito, de acordo com Nietzsche, é preciso escolher o lado da vida. Não pode haver vida sem sabedoria, mas não pode haver sabedoria sem vida.

No entanto, é impossível aceitar as ilusões que a vida exige se sabemos que são ilusões. Os mitos são úteis apenas enquanto são confundidos com a verdade. O horizonte de um homem é seu mito mais abrangente e lhe permite viver, porque pensa nele como a verdade. Compreender um horizonte como horizonte é estar além desse horizonte. No mínimo, a contínua aceitação de um horizonte desacreditado precipitaria o homem em um degradante autoengano, mas Nietzsche está preocupado com o enobrecimento do homem. Se há uma tensão entre a sabedoria e a vida, esta não pode ser resolvida pela preferência pela vida. Chegou-se a um impasse.

---

6 *Ibid.*, p. 61.

Todavia, *Dos usos e desvantagens da história* termina com uma nota de esperança, afirmando uma harmonia entre a vida e a sabedoria. Após ter o historicismo revelado o caráter arbitrário de todos os horizontes humanos, o homem é submetido às "ondas sem esperança de um ceticismo infinito"; mas Nietzsche professa ter terra à vista: o homem pode recuperar-se do "mal da história".[7] Tal recuperação só é possível se for provado que o historicismo é falso ou pelo menos não totalmente verdadeiro. Provisoriamente, em *Dos usos e desvantagens da história*, e de forma mais abrangente em seus últimos escritos, Nietzsche tenta superar e transcender a visão historicista; aquilo que começa como o questionamento da verdade objetiva do historicismo termina como um questionamento da própria possibilidade da verdade objetiva.

O tipo de história que culmina no historicismo é uma história que se entende como científica e objetiva. O historicismo é uma afirmação teórica baseada em uma análise de fenômenos históricos. Nietzsche questiona se o fenômeno histórico pode ser apreendido pela história objetiva e científica e seus historiadores; questiona se a história entregará seus segredos para a investigação desinteressada. A história é feita pelos atores históricos, por grandes homens. Os homens que fazem história são homens dedicados que têm um compromisso com uma causa, que agem dentro de um horizonte de compromisso, acreditando, de modo a-histórico, na validade absoluta de sua tentativa. Os grandes homens da história foram os grandes criadores; olhavam de frente para o futuro e se dedicavam ao que viria a ser. Os maiores criadores são aqueles que criam horizontes dentro dos quais viverão os homens futuros. Criam esses horizontes de modo inconsciente e sob a ilusão de que estão apenas descobrindo a verdade. Todos os horizontes anteriores envolviam uma crença em uma verdade absoluta que não pode ser criada, mas que pode ser descoberta.

A história objetiva vive ou morre por sua fidelidade a seu objeto, por sua capacidade de apresentar o passado tal como realmente foi. Nietzsche cita com aprovação a velha máxima de que só o semelhante pode compreender o semelhante. Somente os homens que se comprometem a olhar de frente para o futuro e somente os homens criativos podem entender as criações de homens do passado voltados para o futuro e com ele comprometidos. "A linguagem do passado é sempre oracular. Só podemos compreendê-la como construtores do futuro que conhecem o presente."[8] O historiador objetivo não é um homem criativo, e não enfrenta o futuro. É capaz de estabelecer a data de nascimento de Michelangelo, mas só um artista pode realmente entender Michelangelo.

O historiador objetivo ilude a si mesmo de modo a pensar que não interpreta o passado, mas apenas o descreve. Há, porém, uma ilusão que se esconde na própria palavra "objetividade". Qualquer afirmação sobre os fatos é uma interpretação dos fatos. A própria seleção dos dados dentre uma infinidade de dados já é uma interpretação. Em última análise, não há escolha entre a história objetiva e subjetiva, mas apenas uma escolha entre uma interpretação nobre e esplêndida do passado e uma interpretação sórdida e empobrecida do passado.

---

7 *Ibid.*, p. 65, 69, 73.

8 *Ibid.*, p. 41.

Deste modo, Nietzsche não nega a validade da percepção de que os horizontes são criações dos homens; ataca o historicismo como uma interpretação particular desta constatação. Tenta superar a aparente letalidade da visão historicista, interpretando-a de modo nobre. Se é fato que os valores de acordo com os quais os homens têm vivido são suas próprias criações ou ficções, trata-se de um fato ambíguo. Nietzsche caminha na direção de considerar esta constatação como uma revelação da criatividade do homem e, portanto, de seu poder. O homem é revelado como o animal que é capaz de criar horizontes. Pela primeira vez, é capaz de criar seu horizonte de modo consciente: não seria um horizonte criado conscientemente o horizonte mais glorioso jamais criado pelo homem?

Nietzsche apenas sugere a possibilidade de tal solução em *Dos usos e desvantagens da História*, e as questões suscitadas por tais sugestões não são resolvidas nesse ensaio. Se os horizontes são criações dos homens, não seria possível, em princípio, haver tantos horizontes diferentes quanto há homens? Se os horizontes são projetos livres, como escolher entre diferentes horizontes? Quando emergem essas perguntas, é preciso desviar-se de *Dos usos e desvantagens da História* para o conjunto principal da obra de Nietzsche, mas com uma apreciação da importância que tem para ele o processo histórico. Em *Humano, demasiado humano*, Nietzsche critica a filosofia tradicional por sua falta de sentido histórico.[9] A importância do processo histórico é tal que quase se pode dizer que a própria filosofia política de Nietzsche pode ser expressa em termos de uma análise histórica. Nietzsche tenta criar o horizonte futuro do homem. Sua criação não pode, naturalmente, ser derivada, ou meramente derivar-se, da história, pois é um projeto livre. Porém, a visão historicista dos horizontes como horizontes, por exemplo, é necessariamente uma visão pós-cristã, como se verá. E o próprio projeto de Nietzsche tem, em alguns aspectos, a intenção de ser uma síntese das melhores projeções para o futuro que ocorreram na história. Com estas considerações em mente, pode-se recorrer à interpretação de Nietzsche da história do homem, a qual levou os homens à crise total de sua época.

O ápice da história do homem foi atingido perto do início da história registrada; a mais elevada cultura, até então, foi a dos gregos. Para Nietzsche, a cultura é a perfeição da natureza, e cada cultura é caracterizada por uma unidade de estilo que permeia todas as suas atividades. A grande cultura é aquela que está repleta de grandes homens criativos e que eleva os homens. Em *Jenseits von Gut und Böse* (Para além de bem e mal) escreve Nietzsche:

> Até agora, cada valorização do tipo "homem" foi obra de uma sociedade aristocrática – e será assim repetidamente – uma sociedade que acredita na longa escalada de uma classificação hierárquica... e que necessita da escravidão em um sentido ou outro. Sem esse *pathos da distância* que nasce da diferença arraigada entre os estratos – quando a casta dominante constantemente olha de longe e menospreza súditos e instrumentos e com a mesma constância pratica a obediência e o comando, o sobrepujar e o manter-se afastada – esse outro *pathos* mais misterioso não poderia tampouco ter vicejado – o desejo por um constante novo alargamento das distâncias dentro da própria alma, o desenvolvimento

9 Levy, *op. cit.*, Aphorism 2, p. 14-15.

> de estados cada vez mais elevados, mais raros, mais remotos, mais abrangentes, de maior alcance – em suma, simplesmente o aperfeiçoamento do tipo "o homem".[10]

O *pathos* da distância existia na sociedade grega, que era uma sociedade de senhores e escravos. Nietzsche também observa, com aprovação, que os gregos transformaram em virtudes os combates e as competições; até mesmo os poetas competiam uns com os outros.

Se a Grécia é o ápice da história registrada, a tragédia grega é o ápice desse ápice. A experiência fundamental do homem é abismal: o homem é confrontado com um abismo de falta de sentido em um mundo que é um caos e não um cosmos; o homem é um animal que sofre. O otimismo é uma reação superficial para a condição do homem, um autoengano. O pessimismo pode ser uma mera fraqueza da vontade, mas pode ser um corajoso enfrentamento do abismo. A tragédia grega constitui um pessimismo de força, uma afirmação e, com ela, uma transfiguração do sofrimento do homem.

A cultura grega que Nietzsche admira é essencialmente pré-socrática, assim como os filósofos gregos que elogia são principalmente pré-socráticos, em particular Heráclito. Sócrates é, para Nietzsche, o destruidor da tragédia grega. Uma cultura saudável é aquela em que são maximizados os instintos criativos dos homens. Sócrates é o inimigo da vida instintiva, um homem teórico que é crítico, e não criativo, que curiosamente iguala tanto a felicidade e a virtude à razão, que debilita a nobreza e as virtudes nobres ao sujeitá-las a um implacável inquérito dialético ao qual não podem resistir, que impõe sua vontade à posteridade com tanto sucesso que, desde Sócrates, o racionalismo é o destino do homem ocidental.

Sócrates e Platão são uma previsão de uma calamidade ainda maior para a humanidade: o surgimento do cristianismo. Nietzsche rotula o cristianismo como o "platonismo para o povo".[11] O triunfo do cristianismo sobre Roma é o triunfo da moral do escravo sobre a moral do senhor.

Para Nietzsche, as moralidades são criações, mas seus primeiros criadores eram os indivíduos, e não os rebanhos. A moral do rebanho é a primeira forma de moral, da qual derivam tanto a moral do escravo como a moral do senhor. No entanto, sempre houve rebanhos fortes e fracos. Rebanhos fortes impõem sua vontade a rebanhos fracos e os escravizam. A moral do senhor é uma afirmação de força pelos mais fortes, uma celebração da vida vigorosa e ativa por aqueles que possuem vigor e capacidade de ação. Os fortes não reprimem seus instintos, ao contrário, glorificam-nos. Os senhores são cruéis, mas são inocentemente cruéis. Identificam o bom com os poderosos, e chamam de maus os fracos, a quem descartam com desprezo.

Por outro lado, a moral dos escravos é a rejeição da força pelos fracos. Enquanto os senhores distinguem entre bom e ruim, os escravos distinguem entre o bem e o mal;

---

10 *Beyond Good and Evil*, Aphorism 257. Translated, with Commentary by Walter Kaufmann. New York: Vintage Books, 1966.

11 *Ibid.*, Preface, p. 3.

o que o mestre afirma como bom, o escravo rejeita como o mal. A moral do escravo é negativa em essência, sendo uma reação e uma vingança contra os governantes e seus valores. Sua preocupação principal é com o mal. O bem torna-se um rótulo ligado a vários tipos de fraqueza, tal como humildade e passividade. As águias não podem deixar de ser águias, e os cordeiros não podem deixar de ser cordeiros, mas os cordeiros fingem – e devem fingir – que sua fraqueza é voluntária, assim como a força das águias é voluntária e pode, portanto, ser condenada.

Nietzsche tende a utilizar alternadamente os termos moral do escravo e moral sacerdotal. A moral do escravo é formulada por padres que são membros do rebanho governante, mas membros fracos e decadentes. Possuem uma causa em comum com o rebanho: os doentes ministram para os doentes. Desenvolvem ideais ascéticos, que são a vingança que a vida fraca tenta realizar contra a vida, mas esta tentativa de vingança serve à vida, na medida em que impede que o rebanho destrua a si mesmo. O povo sacerdotal são os judeus, que são os inventores do cristianismo. Através do Cristianismo conspiram para efetuar uma transvaloração de todos os valores. E têm sucesso: a humildade torna-se uma virtude, e o orgulho, um vício; é revolucionada a moral do senhor. O cristianismo torna a vida mansa por drenar seu vigor. Nega-se a ação livre dos instintos, que são forçados a se voltarem contra si mesmos.

O pior efeito desta transvaloração de todos os valores é preservar o que Nietzsche denomina um excesso de "formas de vida defeituosas, doentes, em degeneração"; na economia da vida, essa preservação ocorre, necessariamente, à custa de formas superiores de vida. Fez do homem um "sublime aborto" que é demasiado manso para seu próprio bem.[12]

Nietzsche concebia seu próprio trabalho como uma tentativa de transvaloração de todos os valores, mas seria um erro supor que tentou apenas restaurar um modelo de moral pré-cristão. Seria impossível essa restauração devido às mudanças que o cristianismo produziu no homem ocidental, e seria indesejável porque nem todas as alterações foram para o pior. Nietzsche pensa nesse aborto como sublime de uma forma muito grave. O cristianismo aprofundou o homem. A moral do escravo espiritualiza o homem ao sublimar seus instintos até que haja uma possibilidade de sua expressão por meio de formas cada vez mais delicadas. A espiritualização do homem produziu, entre outras coisas, a ciência, que ampliou o âmbito do futuro possível do homem. Além disso, o cristianismo universalizou o homem e tornou obsoleta qualquer restauração de metas limitadas para povos ou raças. O cristianismo superou os gregos. A transvaloração de valores de Nietzsche substituirá o falso universalismo do cristianismo por um verdadeiro objetivo universal para a humanidade; transcenderá o cristianismo ao contrário de apenas destruí-lo.

Quando Nietzsche compara sua própria época com a grande era dos gregos ou mesmo com as eras em que o cristianismo produziu no homem europeu uma tensão

---

12 *Ibid.*, Aphorism 62, p. 74-76.

magnífica do espírito, conclui que é falha em todos os aspectos decisivos. Quase não há indivíduos verdadeiros no século XIX; até os mesmo os raros eus verdadeiros que ocorrem em um período tão insignificante são atrofiados pelo tempo. O governo de formas inferiores de vida à custa de formas superiores é, para Nietzsche, o significado de democracia. A democracia é a mediocridade. Não há diferença significativa entre a democracia e o socialismo. Tanto a democracia como o socialismo pregam o igualitarismo e ambos são os verdadeiros herdeiros do cristianismo e de sua moral do escravo. O cristianismo abre caminho para o igualitarismo quando afirma que todos os homens são iguais em aspectos decisivos: possuem, em Deus, um pai comum; e são todos pecadores.

Nietzsche acredita que todos os governos de seus dias são inerentemente democráticos. Até mesmo aqueles Estados que se consideram monarquias orientam-se pelos muitos e atendem a eles. Todos os Estados modernos cedem à opinião pública; Nietzsche iguala a opinião pública à preguiça privada. O governo da opinião pública é o governo da indolência e da preguiça, gerando conformidade. As sociedades modernas são todas sociedades de massa, que não apenas moldam todos os homens da mesma forma, mas dão-lhes também uma forma muito degradada. O jornal matinal substitui a oração da manhã. A época se orgulha de seu pacifismo: a verdade é que os homens já não acreditam em qualquer coisa com força suficiente para lutar por ela.

Nietzsche condena tanto o Estado quanto a sociedade modernos. O Estado é um ídolo, novo e poderoso, quando Nietzsche está preocupado com a destruição de ídolos. O Estado é apenas uma superestrutura com base nas qualidades únicas de um povo, mas que distorce a singularidade: o Estado prega doutrinas universais, como os direitos do homem. Seu universalismo superficial destrói a criatividade dos indivíduos; sua máquina impessoal despersonaliza o homem.

Uma falsa qualidade permeia a sociedade. O sucesso no mercado é um sinal de inutilidade. É preciso ser ator, o oposto de um eu genuíno, para ter sucesso.

A educação moderna já não modela verdadeiros indivíduos, mas produz especialistas. A corrupção da educação necessariamente acarreta uma corrupção do nível geral do gosto. Sintomática disso é a degradação do estilo literário. As pessoas deixam de falar bem e escrever bem, pois a excelência, como tal, tende a ser rejeitada.

Também a filosofia tem sido afetada pela crise total da época de Nietzsche. É tolerada apenas por causa de sua impotência. Já não é soberana sobre outras disciplinas. Está em estado tão ruim que quase merece o descrédito que lhe atribuem. Nietzsche acha deficientes todas as variedades de filosofia que examina. Para começar, todas tendem a ser dogmáticas. As filosofias transformam-se em sistemas filosóficos; a vontade para um sistema é a falta de integridade. Certas variedades de filosofia continuarão a ser instrutivas. Pode-se conhecer, com os cínicos, a parte "sórdida" por baixo dos valores, e apreciar as qualidades animais no homem; pode-se aprender com os céticos uma espécie de distanciamento necessário e, com os pessimistas, o papel necessariamente grande do sofrimento e da dor na vida. Em si mesmas, no entanto, essas filosofias não oferecem nenhuma solução para a crise da época, sendo elas mesmas os sintomas da crise. Tampouco a ciência oferece uma solução. A ciência possui a rara virtude da

integridade, mas está envolvida na crise: é a última forma assumida pelos ideais ascéticos da moral do escravo. A ciência se volta contra a vida, no interesse da verdade. Sua própria veracidade, no entanto, a desarma. A ciência passou a desacreditar a si mesma, ao revelar suas próprias limitações.

Nietzsche tem um pequeno dito que expressa o que está na raiz da crise total do seu tempo, uma crise que se reflete no pensamento e na ação, nos indivíduos e nas instituições. O dito é: "Deus está morto."

Com a afirmação de Nietzsche de que Deus está morto, chega-se ao cerne de seu empreendimento filosófico. Em sua obra mais importante, *Also sprach Zarathustra* (Assim falou Zaratustra), Zaratustra, que, em certa medida, é a autoidealização de Nietzsche, declara a morte de Deus já no princípio da obra.[13] Não prova, de início, que Deus está morto, mas, por assim dizer, toma como uma questão de honra pessoal que Deus esteja morto. A crença em Deus tornou-se uma indecência para todos os homens, exceto aqueles que não tiveram oportunidade de saber da morte de Deus. Mais tarde, serão articulados o significado da afirmação, sua base e suas consequências.

Nietzsche não é, obviamente, o inventor do ateísmo, mas seu ateísmo é, no entanto, único e significativo por diversos motivos. Primeiro, Nietzsche não faz qualquer tentativa de esconder seu ateísmo, mas o proclama repetidas vezes com toda a eloquência de que dispõe; muitos ateus anteriores tendiam a ser mais reticentes quanto a seu ateísmo. Segundo, no século XIX, o ateísmo era território particular da esquerda política. Pode-se dizer que Nietzsche, que abominava a política da esquerda e que idealizava uma nova aristocracia, inventou o ateísmo da direita política. Por tradição, a aristocracia é associada à preservação da religião; os aristocratas de Nietzsche, ao contrário, devem ser ateus sinceros. Terceiro, o ateísmo de Nietzsche é um ateísmo histórico. Afirmar que Deus está morto implica que Deus um dia existiu. Deus existiu, enquanto foi possível crer em Deus; Deus está morto porque a crença em Deus tornou-se impossível.

Uma vez que Nietzsche está preocupado com uma análise de sua época em particular, seus ensinamentos sobre a morte de Deus referem-se principalmente, mas não com exclusividade, à morte do Deus cristão. Os discursos na Parte I de *Assim falou Zaratustra* preocupam-se, em grande medida, com o cristianismo e seus efeitos. Faz parte da intenção de todo o livro ser uma imitação e paródia da *Bíblia*. Zaratustra quer criar um verdadeiro objetivo universal para a humanidade e deve, portanto, superar as falsas metas universais que já existem. O cristianismo e o budismo são falsas metas universais, no entanto, uma vez que somente o cristianismo é uma força significativa na Europa, Nietzsche dedica mais atenção a ele. A morte do Deus cristão deixa o homem europeu sem um objetivo universal, mas, ao mesmo tempo, tão universalizado pela influência do cristianismo que está além de qualquer objetivo nacional ou étnico.

---

13 Ver seções 2 e 3 de "Zarathustra's Prologue", *Thus Spoke Zarathustra*, in Ed. Walter Kaufmann, *The Portable Nietzsche* (New York, 1954), p. 122-126. Copyright 1954 da Viking Press e reimpresso com sua permissão.

A morte de Deus é o último evento na história do cristianismo, mas, com a morte do Deus cristão, morrem também todos os outros deuses. Com a revelação do horizonte mais universal do homem como um mero horizonte, torna-se impossível toda a crença em verdades e seres eternos. No final da Parte I de *Assim falou Zaratustra*, este anuncia a morte de todos os deuses.[14] A morte de Deus é também a morte das ideias platônicas e da metafísica. As filosofias e religiões tradicionais compartilham uma crença em um mundo verdadeiro que distinguem do mundo conhecido pelo homem através de seus sentidos, o mundo aparente. Tanto a filosofia como a religião têm-se voltado para um outro mundo. A impossibilidade da crença em Deus é também a impossibilidade da crença em um mundo verdadeiro, mas a abolição do mundo verdadeiro é também a supressão do mundo aparente: o mundo conhecido pelo homem através de seus sentidos e sentimentos e através de todo o seu ser é agora o único mundo e não o mundo aparente. Ou, pode-se dizer que, com a morte de Deus, o mundo aparente se torna o mundo verdadeiro e real.

A morte de Deus ocorre quando os homens percebem que Deus é uma criação deles mesmos. Os descendentes dos homens que criaram Deus, homens que foram radicalmente alterados pela crença em Deus, agora assassinam Deus. O Deus cristão é a âncora da moral cristã. A moral cristã, ao dar ao homem consciência de sua fraqueza, também fez com que ele se esforçasse para superar essa fraqueza. O cristianismo aprofundou e elevou os poderes espirituais do homem. A moral cristã enfatiza o desejo de veracidade. Não só faz o homem mais dócil, como também o torna um animal mais sutil e inteligente. A devoção a Deus evolui para uma devoção à verdade que pode ser denominada ciência. A consciência rigorosa e delicada que a crença no Deus cristão engendra volta-se finalmente contra Deus. O Deus cristão é morto por probidade intelectual, que é a completa realização da moralidade cristã.

Porém, com a morte do Deus cristão pelas mãos da moral cristã, a moral cristã torna-se infundada. A moral cristã não pode sobreviver à morte de Deus. Torna-se, agora, problemática a devoção à verdade ou a devoção a qualquer coisa: todas as visões e aspirações são desmascaradas como arbitrárias e insustentáveis. A morte de Deus é a morte não só da moral cristã, como também de todas as morais tradicionais.

Em *Assim falou Zaratustra*, o cristianismo é considerado como uma metamorfose do espírito do homem que, pela aceitação do cristianismo, torna-se um camelo. Assume obrigações morais que dizem ao espírito, "Tu deves". O homem assume "deveres" como a mortificação de seu orgulho, a depreciação de sua própria sabedoria, a devoção a causas perdidas e a busca da verdade. O camelo vai para o deserto, mas lá ocorre uma segunda metamorfose: o espírito do homem se torna um leão. Rebela-se contra seus deveres. Mata o dragão da obrigação; em vez de ouvir o "tu deves" do dragão, diz agora: "Eu vou". Mas, enquanto o leão pode matar o dragão dos valores que precedem a vontade do homem, não pode criar novos valores; é abandonado no deserto.[15]

---

14 *Ibid.*, p. 191.
15 *Ibid.*, p. 137-140.

Com a morte de Deus, o homem encontra-se em um deserto que vem a ser a crise total do tempo de Nietzsche. Trata-se, obviamente, de mais do que uma crise na história das ideias A moral cristã pode continuar a ser observada por algum tempo, talvez por hábito, mas tal situação não pode perdurar. Os homens são cada vez menos capazes de crer seja no que for. Já não há um horizonte para dar sentido à vida: a crise é total.

Para Nietzsche, a política da esquerda é um sintoma da crise total e uma exacerbação dela; portanto, por óbvio, não é uma solução. E o conservadorismo, ou a política da direita? Nietzsche rejeita a possibilidade de uma solução conservadora, por diversos motivos, criticando tanto a forma específica que o conservadorismo alemão assumiu com Bismarck como os pressupostos gerais do conservadorismo.

Em primeiro lugar, o conservadorismo do século XIX é forçado a fazer avassaladoras concessões para o movimento democrático dos tempos modernos. Bismarck tenta preservar a monarquia, mas, ao mesmo tempo, é forçado a introduzir o sufrágio universal e uma extensa legislação previdenciária e, portanto, a promover o movimento democrático. O rei já não é considerado o governante, mas apenas o primeiro servidor.

Em segundo, o conservadorismo abraça os ideais do nacionalismo. O nacionalismo é um fenômeno inerentemente democrático, como demonstram seus desdobramentos após a Revolução Francesa. Constitui também um anacronismo. As próprias concessões que todos os Estados europeus devem fazer à democracia e à crescente semelhança entre todas as culturas europeias mostram que já há uma unidade europeia oculta que não pode ser negada: Nietzsche considera a si mesmo como um bom europeu. Os poucos verdadeiros indivíduos do século XIX, como Napoleão e Goethe, não foram eventos nacionais, mas sim europeus. Não mais podem ser tolerados os conflitos superficiais entre os Estados-Nações europeus, até por causa da ameaça à Europa pelo gigante adormecido da Rússia.

Em terceiro, o conservadorismo baseia-se na velha nobreza, que está decrépita. O que é necessário é uma nova nobreza e uma nova ideia de nobreza.

Finalmente, o conservadorismo está aliado ao cristianismo, mas, como foi visto, Nietzsche defende um ateísmo sincero.

Pode-se resumir a visão de conservadorismo de Nietzsche pela citação de um aforismo de uma de suas últimas obras, *Götzen-Dämmerung* (O crepúsculo dos ídolos):

> Sussurrado para os conservadores. O que não se sabia antes, o que se sabe, ou o que se pode saber hoje: uma reviravolta, um retorno simplesmente não é possível em qualquer sentido ou grau... Hoje ainda há partidos cujo sonho é que todas as coisas andem para trás como os caranguejos. Mas ninguém tem liberdade de ser um caranguejo. Nada ajuda: é preciso avançar passo a passo para a decadência (que é a minha definição do "progresso" moderno). Pode-se frear esse desenvolvimento e, assim, conter a degeneração, recolhê-la e torná-la mais veemente e brusca: não se pode fazer mais que isso.[16]

16 *The Portable Nietzsche*, p. 546- 547.

Nietzsche rejeita tanto a política da direita quanto a da esquerda como sendo politicagem, opondo a elas seu conceito um tanto vago da grande política, a política do futuro. A transvaloração de todos os valores é também a transvaloração de toda a política; Nietzsche equipara a moral à política.

É preciso resolver a crise total da época, mas não há absolutamente nenhuma necessidade de que seja resolvida em benefício do homem. Com a morte de Deus, o homem está exposto ao maior dos perigos: o homem pode degradar-se completamente. Tanto a crença em Deus quanto a luta contra Deus aperfeiçoaram o homem; com a morte de Deus, o homem não tem mais oportunidade de amar ou odiar a Deus. A morte de Deus pode resultar no abandono, pelo homem, de todos os esforços, todas as aspirações e todos os ideais. Tal homem, motivado apenas pelo desejo de confortável autopreservação, é chamado por Nietzsche de o último homem. O último homem é o homem mais desprezível porque não é mais capaz de desprezar a si mesmo. Não quer governar nem ser governado, ficar rico ou pobre, quer que todos façam o mesmo e sejam iguais. "Nós inventamos a felicidade, dizem os últimos homens, e piscam."[17] Quando Zaratustra descreve o último homem, a fim de advertir os homens, seus ouvintes ficam fascinados pela imagem que traça: o homem contemporâneo ainda não é o último homem, mas o seu ideal é o último homem.

O niilismo é um protesto contra a chegada do último homem. A fórmula para o niilismo é: nada é verdadeiro, tudo é permitido. Uma vez que todas as aspirações e ideais demonstraram ser sem sentido, os homens não podem dedicar-se a uma causa: não podem dispor de seu futuro segundo sua vontade. Os niilistas escolhem o nada ao invés de desistir da vontade. Os ideais ascéticos do cristianismo, sendo uma negação da vida, podem ser vistos como uma forma inconsciente de niilismo. Além disso, o niilismo é uma consequência necessária da ciência moderna que destrói a validade dos valores. Em certos momentos, Nietzsche pensa no niilismo como o futuro inevitável da Europa, em outros, chama a si mesmo de niilista. O criador de novos valores é um destruidor de valores antigos.

No entanto, a morte de Deus não é apenas o momento de maior perigo para o homem, mas de sua maior possibilidade, porque torna possível a criação suprema dos valores do futuro. A morte de Deus liberta o homem de Deus. Horizontes anteriores mantiveram o homem agrilhoado; impediram-no de estar em casa neste mundo que é o único mundo. O homem pode agora ser leal à Terra, tal como Zaratustra aconselha que seja. O coração da Terra é de ouro: não há inferno. A morte de Deus é a libertação do homem da culpa: a inocência produtiva da besta loura, o melhor espécime de homem pré-histórico, pode ser recuperada em um nível mais elevado.

A morte de Deus é a descoberta da criatividade do homem. Sabendo que os horizontes são criações suas, está também mais consciente de seu próprio poder; se nada é verdadeiro, tudo é possível. O homem se tornou homem por inconscientemente projetar horizontes; com a projeção consciente de horizontes, o homem pode tornar-se mais do que homem.

---

17 *Thus Spoke Zarathustra*, Prologue, sec. 5, in *The Portable Nietzsche*, p. 128-131.

Neste ponto, torna-se evidente que Nietzsche precisa de uma doutrina filosófica para explicar o homem e a situação do homem. Doutrinas anteriores são desacreditadas com a dissolução de horizontes prévios. A nova doutrina precisa explicar como o homem veio a ser homem sem recorrer a princípios teleológicos; a nova doutrina deve harmonizar-se com o conhecimento da soberania do vir-a-ser, da origem animal do homem e da falta de sentido inerente a todas as certezas. Nietzsche chama a esta doutrina a doutrina da vontade de poder.

Nietzsche afirma que a vontade de poder é a característica básica de toda a realidade. A doutrina da vontade de poder é uma doutrina filosófica totalmente nova. Em *Assim falou Zaratustra* e em *Para além do bem e mal*, a apresentação da doutrina é acoplada a uma rejeição de todas as doutrinas filosóficas anteriores, que compartilham a crença em uma verdade objetiva; essa crença é, segundo Nietzsche, mero preconceito. Os filósofos falam de uma vontade de verdade e assumem que há uma verdade que pode ser descoberta pelo pensamento. Na realidade, de acordo com Nietzsche, inconscientemente os filósofos procuram apenas imprimir sua interpretação sobre o mundo. O pensamento ou a razão dos filósofos é inseparável da personalidade do filósofo. A vontade de verdade é apenas uma forma de algo mais básico, uma vontade de vencer e dominar tudo, a vontade de poder.

Em *Assim falou Zaratustra*, no discurso de Zaratustra sobre a "autossuperação" é apresentada a mais completa versão da doutrina da vontade de poder.[18] Zaratustra observa as coisas vivas e descobre que, onde quer que haja vida, existe obediência. A obediência, porém,é sempre obediência a alguma coisa, é relativa a um comando. Este comando não deve ser procurado fora da vida. A compulsão de superar, comandar, dominar, não é uma mera característica da vida, mas o cerne da vida.

A vida é vontade de poder. Uma coisa viva é aquela que tenta conquistar; "busca, acima de tudo, exercer sua força". No entanto, não tenta conquistar e exercer sua força com qualquer perspectiva de um determinado fim. Nietzsche nega que o instinto de autopreservação seja o instinto cardeal de um ser orgânico. A autopreservação é apenas resultado da vontade de poder, não a finalidade da vida; o instinto de autopreservação é um princípio teleológico supérfluo.

A vontade de poder não é peculiar aos seres humanos, embora explique como o homem tornou-se homem: a vida consiste em conquista, e alguns animais têm de conquistar sua bestialidade, assim como alguns homens podem conquistar sua humanidade. A fera predadora na selva e a pintura de uma figura pelo artista são, as duas, formas da vontade de poder. Finalmente, a doutrina da vontade de poder é uma doutrina cosmológica, que explica o caráter de toda a realidade. Não há coisas inanimadas: a doutrina não só refuta todas as filosofias idealistas, mas também todas as filosofias materialistas.

No entanto, a principal ênfase de Nietzsche mantém-se na vontade de poder do homem. O homem é o animal que cria horizontes. Para Nietzsche, o homem não tem

18 *Ibid.*, p. 225-228.

natureza ou função determinadas; o homem é o animal que ainda não foi definido (*festgestellt*). O homem é uma corda sobre um abismo, um interlúdio entre o que é menos do que o homem e o que é mais do que homem. A vontade de poder explica toda a atividade do homem, de seus mais baixos anseios até suas maiores criações. A filosofia é a forma mais elevada e mais espiritualizada da vontade de poder.

A razão não pode mais ser entendida como sendo parte da essência do homem, como ocorre na tradição. O homem não é um ser pensante em sua essência. A razão e a consciência são apenas fenômenos superficiais. O ego do homem é criado; é parte do organismo total que é a fonte da razão e que a razão não pode compreender. As coisas mais elevadas não são acessíveis à razão, nem transmissíveis pela razão. Sob o ego está o Eu, a base do ego, a sede da vontade de poder, a fonte de todos os significados possíveis. O conceito de Eu de Nietzsche tem alguma relação com o conceito freudiano de id, e Nietzsche certa vez chamou o Eu de "isso". Mas o Eu de Nietzsche, em contraposição ao id de Freud, deve ser radical e misterioso e é, ele mesmo, uma criação.

Zaratustra chama o Eu de corpo. O dualismo tradicional entre mente e matéria, corpo e alma, é, portanto, abolido; o Eu é também chamado de alma. O resultado não é apenas uma noção menos elevada do que aquela que se atribuía anteriormente à figura da alma, mas uma noção mais espiritualizada das coisas que se pensava anteriormente pertencerem à figura do corpo; por exemplo, Zaratustra refere-se ao sangue como espírito.

A doutrina da vontade de poder conduz necessariamente a uma revisão das noções tradicionais de virtude. Para Nietzsche, as virtudes são paixões sublimadas e transfiguradas, paixões dedicadas. Nietzsche compara as virtudes tradicionais com o sono, porque se acreditava que conduzissem à felicidade entendida como um estado de paz e descanso e porque, tradicionalmente, a mais elevada virtude é uma sabedoria concebida como a contemplação do eterno e incriado. Para Nietzsche, a virtude é a criatividade; a sabedoria é criação autoconsciente. Com a ênfase de Nietzsche sobre o Eu vem uma maior ênfase na autorrealização e em virtudes como sinceridade e integridade. Posto que, no entanto, cada ser é único e misterioso, não pode haver, para Nietzsche, nenhuma doutrina abrangente das virtudes: a virtude de um homem pode ser o vício de outro. Também se pode afirmar que Nietzsche tenta reduzir as noções de virtude e vício a noções de doença e saúde do ser que é o corpo, e estas noções, por sua vez, a noções de força e fraqueza.

Nietzsche está ciente de que há dificuldades na doutrina da vontade de poder. Seria a doutrina da vontade de poder apenas a expressão da vontade de poder de Nietzsche ou uma doutrina objetivamente verdadeira? Nietzsche não pode afirmar pura e simplesmente que é verdadeira, nem que não é, de modo algum, mais plausível do que a opinião do homem comum sobre o caráter da realidade. Nietzsche enfrenta esse problema de várias maneiras. Anteriormente, a filosofia entendia a si mesma como simplesmente verdadeira. Nietzsche caracteriza a filosofia tradicional como filosofia dogmática. Desta forma, se esforça para apresentar a sua própria filosofia de modo diverso. A doutrina da vontade de poder difere das doutrinas anteriores não só no conteúdo, mas no modo. Nietzsche acredita que não pode haver conhecimento ob-

jetivo da realidade, mas apenas perspectivas da realidade. Algumas vezes, portanto, não só admite, mas afirma, que a doutrina da vontade de poder é uma interpretação perspectivista da realidade, caracterizando-a como uma hipótese a ser testada. Concebe sua própria filosofia, e a filosofia do futuro para a qual sua própria filosofia é um prelúdio, como uma experiência, uma tentativa que também é uma tentação. Mesmo que só possa haver perspectivas da realidade, pode haver perspectivas mais e menos abrangentes. A perspectiva de Nietzsche é a mais elevada já atingida porque incorpora as constatações de todas as perspectivas anteriores, e porque é a primeira consciente da lei da perspectividade. Igualmente, a doutrina de Nietzsche da vontade de poder representa a primeira autoconsciência da vontade de poder; a filosofia de Nietzsche é a primeira interpretação criativa da criatividade; Nietzsche chegou a um auge onde não há diferença entre a criação e a contemplação. No entanto, isso ainda significa que foi atingido algum tipo de finalidade. Nietzsche é, ao mesmo tempo, compelido a afirmar e a negar a verdade objetiva da doutrina da vontade de poder; a doutrina da vontade de poder deve, de alguma forma, ser tanto uma compreensão da verdade das coisas como a criação do Eu único criado por Nietzsche. Os argumentos para a vontade de poder, em *Para além do bem e mal*, também são apenas os pensamentos mais íntimos de Nietzsche. *Assim falou Zaratustra*, como indica seu subtítulo, "*Ein Buch für Alle und Keinen*" (Um livro para todos e para ninguém) é, ao mesmo tempo, uma nova *Bíblia* para toda a humanidade e a expressão mais pessoal de Nietzsche. Nietzsche só pode dar a outros indicações do que quer dizer. Na melhor das hipóteses, só pode exigir que outros se tornem Eus verdadeiros, criativos. Zaratustra não quer discípulos. Os ensinamentos de Nietzsche são um apelo criativo à criatividade e só podem ser compreendidos por homens criativos.

Há uma segunda dificuldade. Quais são os limites da vontade de poder? Pode tudo ser superado? Se tudo pode ser superado, então o homem vai finalmente superar até mesmo as condições de desigualdade que, segundo Nietzsche, são indispensáveis para a elevação do homem. Finalmente, os homens irão de fato se tornar *epigoni*, nada mais haverá para superar. Nietzsche acredita em uma sociedade hierarquizada, na superioridade dos homens sobre as mulheres e na necessidade de sofrimento. Porém, se a vontade de poder é tudo, e se tudo é, em princípio, possível, por que não devem e por que não serão abolidas as diferenças entre os sexos ou as diferenças hierárquicas entre os homens? A filosofia política tradicional não precisa enfrentar esses problemas porque se orienta pela natureza. Para Nietzsche, o homem não tem natureza determinada. Pode haver natureza no sentido de mundo exterior, mas esta natureza não tem valor e é composta de dados sem sentido. Não se pode viver de acordo com a natureza porque a natureza não dita nenhum curso de ação. Para Nietzsche, a natureza é um problema, mas ele não pode prescindir de algum conceito de natureza e de um princípio natural de governar e ser governado que assegure a hierarquia.

A mais grave questão relativa aos limites da vontade de poder diz respeito ao passado. Em princípio, tudo pode e deve ser realizado por efeito da vontade, mas tem a vontade efeito sobre o passado? O próprio projeto de Nietzsche sobre o futuro

baseia-se, mesmo que apenas de forma negativa, no passado. Seu projeto é a criação do Eu, mas o Eu é também uma criação do passado. Não frustram a vontade o passar do tempo e o passado? Nietzsche concebe as filosofias anteriores como reação da vontade a sua própria impotência diante do passar do tempo, a vontade de poder se vinga contra o tempo através da criação de seres eternos fictícios. Porém, sua própria filosofia não é negativa; é, ao contrário, uma libertação do espírito de vingança. Pretende ser uma afirmação total, até mesmo do passado. A vontade só afirma o passado se for demonstrado que este é também o futuro. Se houvesse um eterno retorno de todas as coisas, então o passado também seria o futuro. A doutrina de Nietzsche sobre o eterno retorno afirma que todas as coisas já aconteceram um número infinito de vezes antes e vão acontecer um número infinito de vezes de novo, exatamente como antes. A doutrina do eterno retorno é uma doutrina moral bem como cosmológica. Se há um eterno retorno, o homem terá consciência da gravidade terrível de todas as suas ações, uma vez que se repetirão um número infinito de vezes. Além disso, ao impor a vontade ao eterno retorno de todas as coisas, o homem impõe sua vontade e afirma um futuro que se tornará seu passado; o homem pode, por assim dizer, tornar-se a causa de si mesmo. Finalmente, o retorno de todas as coisas garante a existência de coisas inferiores e, portanto, de coisas que não podem ser superadas pela vontade de poder. Ao impor sua vontade sobre o eterno retorno, a vontade atinge o seu auge: supera a si mesma, mas sobrevive na afirmação total de todas as coisas. Através da afirmação total de todas as coisas, o homem pode deixar de ser homem e tornar-se super-homem.

O super-homem de Nietzsche é o projeto do futuro do homem. Pretende ser um cumprimento e uma transcendência dos mais elevados ideais do homem jamais concebidos anteriormente. O homem é, em parte, poeta, em parte filósofo, e em parte santo. É poeta, porque é criativo, mas é mais do que os poetas de hoje, a quem Nietzsche critica por terem mentido (falsificam o dado sem sentido) e por não criar novos valores, mas, ao contrário, por agirem como servos da moral tradicional. O super-homem criará novos valores e, neste aspecto, se assemelhará ao filósofo tradicional, mas suas criações serão criações autoconscientes. Finalmente, o super-homem será semelhante ao santo porque sua alma conterá toda a profundidade que o cristianismo deu ao homem. O super-homem será César com a alma de Cristo. Em última análise, o cristianismo que Nietzsche maldiz desempenha um papel maior no nobre futuro do homem que a Antiguidade clássica, que elogia. Zaratustra é o homem mais piedoso que jamais acreditou em Deus.

O super-homem deve ser criado pela vontade. Não há necessidade de que venha a emergir; é apenas uma possibilidade de futuro, tal como o último homem. A crise total significa apenas que o homem não pode mais ser homem; deve elevar-se até o super-homem ou afundar até o sub-humano.

O super-homem é o projeto *livre* de Nietzsche sobre o futuro do homem, mas suas raízes nos ideais do passado do homem, que transcende, salvam o projeto de ser arbitrário. O super-homem recuperará a inocência da besta loura, em um nível infinitamente superior, pós-cristão. O super-homem representa a terceira metamorfose

do espírito. O leão niilista que só pode dizer "eu tenho vontade" e que destrói valores antigos, sem ser capaz de criar novos, é substituído pela criança que diz "eu sou", que afirma tudo, e cuja criatividade se assemelha à inocência de uma criança brincando.

O super-homem, como tipo, não pode ser totalmente descrito, porque será, acima de tudo, um eu verdadeiro. Cada super-homem será único. Não é possível descrever os valores pelos quais viverá, porque cada super-homem será sua própria lei em si mesmo. Pode-se, no entanto, afirmar que será um homem que sofre muito e que cria muito, e que será um homem de infinito orgulho e infinita delicadeza. Por exemplo, o super-homem não voltará a sua face a seus inimigos, não por ser brutal, mas porque não quer envergonhá-los. No entanto, as formas exatas que assumirão sua delicadeza e seu orgulho são necessariamente indeterminadas.

Desta forma, o conceito de super-homem de Nietzsche é, fundamentalmente, vago e ambíguo. Nem sequer é certo se o super-homem será um governante. Nietzsche fala do governo planetário de uma nova nobreza, e o super-homem é a nova ideia de nobreza de Nietzsche. Em outros momentos, fala da coexistência dos últimos homens e dos super-homens: os últimos homens viverão em comunidades que se assemelham a formigueiros e os super-homens vagarão pela terra, mas os super-homens não governarão os últimos homens e tentarão evitar ter qualquer contato com eles.

Tampouco pode Nietzsche recomendar uma forma de ação política que tornará realidade a possibilidade do super-homem. Há uma forte tendência de individualismo radical em Nietzsche que aconselha os homens a se tornarem verdadeiros Eus. Nietzsche aconselha os homens a buscarem a solidão, a fugir da vida pública, a rejeitar os costumes estabelecidos de conduta e pensamento. Deste ponto de vista, seria possível sustentar que o super-homem representa uma solução para a crise apolítica total da modernidade. O apelo criativo de Nietzsche para a criatividade é responsável, em parte, pela interpretação predominante de Nietzsche, que vê nele um mestre do verdadeiro individualismo. Tal interpretação, porém, não é capaz de dar conta das graves consequências políticas de uma proposta de solução apolítica. Há uma faceta subjacente à defesa que faz Nietzsche do individualismo radical, pois ensina os homens a abdicarem de suas responsabilidades públicas, a desprezarem a mesquinhez da política comezinha, e a se abster dos direitos comuns do cidadão. Há sempre o perigo, até mesmo de seu ponto de vista, de que os piores homens, e não os melhores, ouçam esse conselho. Mesmo que apenas os melhores homens atendessem esse conselho, haveria o perigo de que se afastassem da arena política os homens mais necessários nela.

A interpretação predominante de Nietzsche é obrigada também a ignorar outra vertente em seus escritos, uma vertente que é abertamente política. Nietzsche antevê uma era de política apocalíptica. Além disso, enxerga a necessidade de um apocalipse e lhe dá boas-vindas. Anseia por uma época de grandes guerras, que serão uma parte relevante da grande política do futuro. Fala com aprovação da necessidade de um programa de eugenia; antecipa uma época em que regiões inteiras da Terra serão dedicadas a experimentos do homem com o homem; e é a favor da extinção impiedosa de povos e raças inferiores. Nietzsche entende que o niilismo está batendo às portas da Europa.

Em seu ódio pela degradação do homem que é o último homem, aconselha que sejam abertas as portas ao niilismo.[19]

Parte da importância da filosofia política de Nietzsche está no fato de que é uma crítica implícita ao marxismo. Nietzsche jamais se refere a Marx ou a Engels, mas conhecia as várias formas de socialismo do século XIX. Além disso, Nietzsche, como Marx, foi influenciado por Hegel. Pode-se resumir, da seguinte forma, a relação do marxismo com a filosofia política de Nietzsche: o reino da liberdade marxista que será assegurado pela revolução é, para Nietzsche, o reino do último homem, a total degradação do homem. Nietzsche pensava de modo mais filosófico, mais profundo, do que Marx sobre o que se seguiria à revolução.

Se, por um lado, Marx está indissoluvelmente ligado ao crescimento do comunismo, é preciso admitir que Nietzsche está ligado ao surgimento do fascismo no século XX. A relação do fascismo para com Nietzsche é reminiscente da relação entre a Revolução Francesa e Rousseau. Infelizmente, o problema da ligação de Nietzsche com o fascismo não se resolve pela alegação, como muitos intérpretes de Nietzsche tendem a fazer, de que Nietzsche não era fascista, mas que era um crítico violento do nacionalismo alemão, e que teria detestado Hitler. Tais fatos são, sem dúvida, verdadeiros, e enunciá-los evidencia o absurdo de uma identificação grosseira das doutrinas de Nietzsche com os delírios de Hitler. Nietzsche era um homem que possuía uma nobre visão do futuro do homem. Sua própria delicadeza, integridade e coragem reluzem em seus escritos. Não possuía, porém, o racismo grosseiro que viria a ser um aspecto importante do fascismo, e desprezava o antissemitismo político. Contudo, o fato é que, de várias maneiras, Nietzsche influenciou o fascismo. O fascismo pode ter feito mau uso das palavras de Nietzsche, mas suas palavras se prestam ao mau uso com excepcional facilidade. Nietzsche era um extremista, e ninguém tinha talento maior que o seu para tornar atraente uma visão extrema ao apresentá-la com grande verve e eloquência. Aquele que aconselha os homens a viverem no perigo deve ter em mente que homens perigosos como Mussolini prestarão atenção a seus conselhos; aquele que ensina que uma guerra boa justifica qualquer causa deve ter em mente que esses ensinamentos, apresentados em tom de brincadeira, mas apenas meio de brincadeira, possam ser mal utilizados. Nietzsche elogia a crueldade e condena a misericórdia sem suficiente reflexão acerca da correção de aconselhar o homem a ser mais cruel do que é, ou de qual efeito terá tal visão sobre os homens cruéis. Nietzsche não era racista, mas seus escritos estão repletos de reflexões sobre a raça e as possibilidades de um rejuvenescimento biológico do homem. Nietzsche não apenas falha em defender ou ensinar prudência e responsabilidade públicas; difama a prudência e a responsabilidade públicas. Finalmente, deve-se repetir mais uma vez que Nietzsche é o inventor do ateísmo da direita política.

---

19 **N.R.:** Nietzsche não era antissemita. E esta interpretação da destruição de povos e raças segue a edição dos fragmentos montados com o nome de "Vontade de poder" por Elisabeth Foster Nietzsche. Coli e Montinari demonstraram que esta obra, como tal, não existe.

Qualquer apresentação da filosofia política de Nietzsche deve não apenas revelar suas profundas ambiguidades, mas deve apontar suas graves consequências. Contudo, nem a revelação de sua ambiguidade nem uma demonstração de sua graves consequências constituem uma refutação. Mesmo que se pudesse provar o equívoco de Nietzsche, seria possível ainda refletir acerca do que o próprio Nietzsche escreveu sobre Schopenhauer: "... os erros de grandes homens são veneráveis porque são mais frutíferos que as verdades de pequenos homens. ...".[20]

Leituras

A. Nietzsche, Friedrich. *The Use and Abuse of History*. New York: The Liberal Arts Press, 1949. [*Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, Dos usos e desvantagens da História para a vida]

B. Nietzsche, Friedrich. *Beyond Good and Evil*. Translated, with Commentary by Walter Kaufmann. New York: Vintage Books, 1966. [*Jenseits von Gut und Böse* – Para além de bem e mal]

A Editora Forense Universitária edita os *Fragmentos Póstumos* de Nietzsche e o *Curso* de Heidegger consagrado a ele em dois volumes.

20 *Ibid.*, p. 30.

John Dewey

1859-1952

John Dewey é objeto de amplo reconhecimento como o filósofo mais importante da democracia americana do século XX. Pode-se condensar o princípio que o orientou ao longo de uma carreira extremamente longa e influente como uma tentativa de promover a realização da democracia em todas as esferas da vida. Para tanto, Dewey buscou uma concepção universal de democracia, uma formulação abrangente, à qual contrapôs o entendimento de democracia de todos os filósofos anteriores. A filosofia política precedente, argumentava, tendia a restringir sua atenção a questões estritamente políticas, tais como o "Estado" e as várias instituições do governo. O objetivo fundamental de Dewey, ao contrário, era o desenvolvimento de uma filosofia democrática que visasse não apenas abarcar as tradicionais questões políticas, mas, o que é mais importante, fornecer uma compreensão democrática de ética, educação, lógica, estética e dos muitos outros campos do pensamento e da atividade pelos quais Dewey se interessava. Todos os aspectos de seu trabalho como um todo foram afetados de modo decisivo por sua meta política.

Sua filosofia é politicamente programática, o que significa que se dirige ao que Dewey considera o progresso social como a verdadeira finalidade da filosofia e focaliza sua atenção na situação contemporânea mais que em quaisquer condições fixas, supostamente eternas. Assim, ao menos em parte, o motivo pelo qual Dewey rejeita a filosofia política tradicional é sua crença de que esta propiciou pouco mais que um estéril "exame da relação lógica de diversas ideias umas com as outras, distante dos fatos da atividade humana",[1] como se essas relações lógicas ou racionais fossem autossuficientes e importantes em si. Sua rejeição da filosofia política tradicional inspira-se, também, em parte, em sua convicção de que a abordagem e o conteúdo desta filosofia, por serem regidos por condições históricas que não mais existem, demandavam uma modernização.

---

1 John Dewey, *The Public and its Problems* (Chicago: Gateway Books, 1946), p. 9. Reimpressa com permissão de Holt, Rinehart and Winston, *copyright* 1927 de John Dewey. Esta obra foi originalmente publicada por Henry Holt and Company em 1927. A edição de 1946, à qual nos referimos exclusivamente neste ensaio, distingue-se por uma longa nova introdução de considerável relevância.

No entanto, Dewey recusou-se sempre a se juntar àqueles "positivistas" que rejeitavam a filosofia por considerá-la meramente sem sentido ou que insistiam que o homem não pode lidar de modo racional com questões de "valor", mas apenas com questões de "fato". Dewey procurou dar um novo significado à filosofia ao torná-la relevante para a solução dos problemas mais prementes da vida. Buscou esse objetivo por meio de uma total Reconstrução em Filosofia, um objetivo expresso de modo mais nítido em sua conhecida obra que tem esse título (*Reconstruction in Philosophy*), e o reiterou, de uma forma ou outra, em praticamente todos os seus escritos mais importantes. Os ensinamentos político-democráticos de Dewey, principal foco deste ensaio, devem ser entendidos como apenas um aspecto dessa reconstrução da filosofia em prol da democracia. Portanto, devemos nos preocupar de início com alguns dos objetivos fundamentais desta reconstrução: (1) a tentativa de Dewey de tornar relevantes as investigações filosóficas para a solução dos problemas sociais contemporâneos, (2) o desenvolvimento de seu "método da inteligência" como a principal ferramenta para a solução destes problemas e (3) o desenvolvimento de uma teoria política baseada em uma visão evolutiva do homem e da sociedade, concepção esta que está na raiz do conceito de "crescimento" de Dewey como o maior bem humano e verdadeira medida da justiça social.

1. O início da reconstrução da filosofia por Dewey é sua afirmação de que os autênticos "problemas e assuntos da filosofia emergem das tensões e pressões da vida da comunidade em que surge uma determinada forma de filosofia".[2] Segue-se daí, na visão de Dewey, que a tarefa inicial do verdadeiro filósofo é a identificação dos problemas mais fundamentais e urgentes de sua sociedade. Dewey esforçou-se para fazer exatamente isso. O tema de sua filosofia social é moldado de modo decisivo pela observação, expressa com vigor em *Human Nature and Conduct* [A natureza humana e a conduta], de que "uma classe da comunidade" persiste em tentar "assegurar seu futuro à custa de outra classe".[3] Dewey concebe as divisões de classe como um sintoma de uma desordem mais profunda na sociedade, o descompasso entre produção e consumo, que, de modo sistemático, conduz ao enfraquecimento de sólidas relações humanas. O ardor e o alcance da acusação de Dewey a este aspecto da sociedade moderna só podem ser transmitidos de modo adequado por suas próprias palavras, quando escreve que a simples produção tem sido

> cuidada de modo grosseiro e intenso. Acelera-se de modo frenético o fazer as coisas; e todos os dispositivos mecânicos são usados para avolumar a massa sem sentido. Como

---

2 John Dewey, *Reconstruction in Philosophy* (New York: New American Library, 1950), p. 8. Reimpressa com permissão de Beacon Press, *copyright* 1958 de Beacon Press. Esta obra foi originalmente publicada por Henry Holt and Company em 1920. Uma edição ampliada foi publicada em 1948 por Beacon Press, com uma importante nova introdução escrita por Dewey. As referências neste capítulo são à edição da New American Library (Mentor) de 1950.

3 John Dewey, *Human Nature and Conduct* (New York: Henry Holt and Company, 1944), p. 270. Reimpressa com permissão de Holt, Rinehart and Winston, *copyright* de Henry Holt and Company. Não parecem ter sido feitas modificações importantes a esta obra desde que foi publicada inicialmente em 1921. As referências neste ensaio são retiradas da edição em brochura de 1944.

> resultado, a maioria dos trabalhadores não encontra satisfação, nem renovação, nem crescimento intelectual, nem realização no trabalho. ... A estupidez de separar a produção do consumo, do enriquecimento presente da vida, fica evidente nas crises econômicas, nos períodos de desemprego que se alternam com períodos de exercício, trabalho ou "superprodução". ... O lazer não é o alimento da mente no trabalho, nem a recreação; é uma avidez febril por diversões, emoções, exibições; caso contrário, não há lazer, exceto como um torpor obtuso. É inevitável a fadiga, que se deve, para alguns, à monotonia, e, para outros, ao esforço excessivo para manter o ritmo. Na sociedade, a separação da produção e do consumo, dos meios e fins, é a raiz da mais profunda divisão de classes. Estão no controle aqueles que fixam "metas" para a produção, constituem a classe dominante aqueles que se encarregam de atividades produtivas isoladas. Porém, se são oprimidos os últimos, não são verdadeiramente livres os primeiros.[4]

Pode-se entender melhor a crítica de Dewey à sociedade capitalista contemporânea comparando-a, como ele próprio muitas vezes faz, à crítica marxista. Dewey reconhece o mérito do marxismo por suas tentativas de esquadrinhar grande parte dos problemas dominantes da moderna sociedade capitalista. Observa também que, dadas as condições degradantes da sociedade moderna, a "concepção materialista da história" ou "determinismo econômico" adquire considerável relevância. Sem dúvida, "estamos em algum tipo de socialismo, qualquer seja o nome que lhe dermos, e não importa como será chamado quando for concretizado. O determinismo econômico é agora um fato, não uma teoria".[5] Muito embora aceite a utilidade de determinados aspectos do diagnóstico socialista dos males do capitalismo, Dewey, no entanto, critica com vigor a prescrição marxista para sua cura. Considera o mais pernicioso, bem como mais revelador, erro do marxismo sua promulgação da "crença monstruosa de que a guerra civil pela luta de classes é um meio de progresso social, ao contrário de um registro das barreiras para sua obtenção".[6] Na opinião de Dewey, o progresso social deve ser atingido por meio da aplicação do "método da inteligência", não através da dependência marxista de crescente tensão e conflitos. O que Dewey considera como a principal razão para o fracasso do marxismo, e dos outros "ismos" do século XX também, torna-se evidente através de uma análise do segundo grande objetivo de sua reconstrução em filosofia, o desenvolvimento do "método da inteligência" como a principal ferramenta para a solução dos problemas sociais.

2. O fracasso da humanidade em alcançar a justiça social, embora compreensível em tempos passados, faz-se agora tragicamente desnecessário, de acordo com Dewey. Está hoje disponível um instrumento para a solução eficaz dos problemas que eternamente atormentam a humanidade. Este instrumento é "o método da inteligência", ou "método científico", tal como Dewey com frequência o nomeia. O método é definido em *Reconstrução em Filosofia*, porém como "uma indicação abreviada para grandes e cada vez maiores métodos de observação, experimentação e raciocínio refletivo" ou, ainda, como a tríplice técnica de observação dos fatos, construção de hipóteses e verificação de consequências.

---

4 *Ibid.*, p. 271-272.

5 John Dewey, *Individualism Old and New* (New York: Minton, Balch and Company, 1930), p. 119.

6 *Human Nature and Conduct*, p. 273.

Dewey atribui o principal crédito pela descoberta do método científico a Francis Bacon, a quem descreve como "o verdadeiro fundador do pensamento moderno". O "método da inteligência", que Bacon tentou introduzir, distingue-se, em parte, da ciência não baconiana por recorrer à experimentação ativa, em contraste com a contemplação passiva da natureza. A tradicional abordagem contemplativa é inadequada porque "os princípios e leis científicos não residem na superfície da natureza. Estão escondidos, e devem ser arrancados da natureza por meio de uma elaborada e ativa técnica de investigação. ...". Parafraseando Bacon, Dewey sustenta que o verdadeiro cientista "deve forçar os fatos aparentes da natureza a se moldarem a formas diversas daquelas em que em geral se apresentam; e, assim, forçá-los dizer a verdade sobre si mesmos, do mesmo modo como a tortura pode obrigar uma testemunha relutante a revelar o que tenta esconder".[7] Através dessa subjugação da natureza, a humanidade "descortinou maravilhosas possibilidades na indústria e no comércio, e novas condições sociais favoráveis à invenção, engenhosidade, empreendimento. ...".[8] Desta maneira, foram possíveis enormes avanços nas artes industriais, agrícolas e médicas. Tornou-se possível para toda a humanidade uma vida muito mais feliz e mais abundante.

Por que, então, Dewey se vê forçado a indagar, esses bens aparentemente ilimitados, possibilitados pelo "método da inteligência", permaneceram em grande parte não realizados? Por que é vítima de novos males a maior parte da humanidade? Por que a nova ciência "desempenha um papel na escravização de homens, mulheres e crianças nas fábricas. ..." Por que mantém "sórdidas favelas... pobreza opressiva e luxuosa riqueza, uma brutal exploração da natureza e do homem em tempos de paz e de explosivos tremendos e gases venenosos em tempos de guerra?".[9]

Dewey acredita que a causa da trágica frustração do "método da inteligência" pode ser atribuída a defeitos na prática política. Constata que instituições políticas obsoletas e injustas, cujas origens são anteriores ao desenvolvimento da ciência baconiana, são as principais responsáveis pelo aborto dos benefícios prometidos pela conquista da natureza. Persistem arcaicas instituições sociais inadequadas para uma época de tecnologia e produção científica, um fenômeno que Dewey resume com o termo "atraso cultural". Conclui que "o novo industrialismo é, em grande parte, o antigo feudalismo, residindo em um banco em vez de um castelo, e brandindo a verificação de crédito em vez da espada".[10] Essas instituições ultrapassadas são perpetuadas e controladas pelos governantes manifestamente injustos da humanidade: reis, aristocratas, as "proprietárias e aquisitivas" classes da sociedade moderna, que, de maneira sistemática, se apropriam indevidamente dos benefícios da ciência para "fins pecuniários para o lucro de poucos". Ou seja, em grande parte, os benefícios da ciência atendem aos interesses de "uma classe proprietária e aquisitiva", enquanto uma disseminação demo-

7 *Reconstruction in Philosophy*, p. 10, 46, 48.
8 *Human Nature and Conduct*, p. 212-213.
9 *The Public and its Problems*, p. 175.
10 *Human Nature and Conduct*, p. 213.

crática dos benefícios da ciência "indicaria que a ciência foi absorvida e distribuída".[11] Em suma, é apenas dentro de uma ordem social verdadeiramente democrática que os benefícios prometidos pela concepção baconiana de ciência podem ser efetivamente aplicados para o "alívio do estado do homem".[12]

A concretização dos benefícios da nova ciência requer a democracia, mas o indispensável desenvolvimento da democracia depende, por sua vez, da aplicação do "método da inteligência" aos problemas sociais, de sua aplicação às relações humanas – políticas, econômicas e morais. O apelo de Dewey para essa aplicação do método científico é reiterado em toda a sua obra. Está convencido de que o reconhecido triunfo das ciências naturais no mundo físico pode e deve ser estendido a todas as esferas da existência humana. Esta esperança é expressa com veemência em sua introdução de 1946 para *The Public and Its Problems* [A opinião pública e seus problemas]:

> a ciência tem exatamente a mesma relação com o progresso da cultura que os assuntos reconhecidos como tecnológicos (como o estado das invenções, no caso, por exemplo, de ferramentas e máquinas, ou do progresso alcançado nas artes, digamos, médicas)... uma porção considerável dos males remediáveis da vida presente deve-se ao estado de desequilíbrio do método científico no que diz respeito à sua aplicação a fatos físicos de um lado e, especificamente, a fatos humanos de outro; ... a forma mais direta e eficaz para escapar desses males é o constante e sistemático esforço a fim de desenvolver essa inteligência eficaz denominada método científico no caso das transações humanas.[13]

Desta forma, de acordo com Dewey, não há dificuldades insuperáveis na aplicação, aos problemas "humanos e morais", do método "pelo qual a compreensão da natureza física foi levada a seu atual estágio de evolução".[14] O método científico de observação, elaboração de hipóteses e avaliação das consequências é aplicável às ciências sociais bem como às ciências naturais. Dewey, no entanto, assinala um fator complicador na aplicação do método científico à solução dos problemas sociais. Em poucas palavras, sua colocação é a seguinte: a avaliação ou verificação das consequências nas ciências naturais é facilitada pela existência de um acordo geral a respeito de objetivos. Por exemplo, há, normalmente, pouca discordância acerca, pelo menos, dos objetivos imediatos "da invenção, no caso... de ferramentas e máquinas",[15] ou na arte médica. O consenso quanto às metas facilita a aferição e, portanto, a avaliação das consequências da introdução de ferramentas e máquinas recém-inventadas. Pode-se apresentar argumento semelhante no que diz respeito à arte médica, cujo objetivo expresso é a manutenção ou o restabelecimento da saúde. Consideremos, por exemplo, certo número de cientistas médicos envolvidos na pesquisa do câncer em uma clínica de grande porte. A observação dos mesmos pacientes e a análise de aproximadamente os mesmos dados

---

11 *The Public and its Problems*, p. 174.
12 *Reconstruction in Philosophy*, p. 52.
13 *The Public and its Problems*, p. x.
14 *Reconstruction in Philosophy*, p. 10.
15 *The Public and its Problems*, p. x.

podem dar origem a diversas hipóteses sobre a natureza e o tratamento do câncer. Todavia, a verificação das consequências dessas várias hipóteses não apresenta nenhuma dificuldade intransponível, pois há consenso sobre os objetivos da pesquisa, a saber, a prevenção do câncer ou a redução de sua incidência e devastações.

Dewey reconhece que a verificação das consequências demonstra ser muito mais difícil quando se tenta aplicar "o método da inteligência" às relações humanas, aos problemas políticos, econômicos e morais, porque o consenso para a avaliação das consequências está marcadamente ausente dessas esferas. Dewey admite que "toda contestação política séria gira em torno da questão de saber se um determinado ato político é benéfico ou prejudicial para a sociedade".[16] Assim sendo, somos forçados a examinar a questão relativa a como a aplicação do método científico a assuntos humanos pode superar a dificuldade que resulta do fato de que as partes, em conflitos humanos, têm opiniões categoricamente divergentes quanto ao que é benéfico ou prejudicial para a sociedade. Um exemplo sugerido por Dewey pode esclarecer esta questão. Suponhamos que, em uma siderúrgica até então "desorganizada", alguns operários deem início a determinadas medidas para criar um sindicato. Sua ação pode ser motivada por certos fatos evidentes acerca dos quais não há desacordo: por exemplo, salários, horas de trabalho, falta de participação dos operários no controle das condições de trabalho. Os próprios fatos que conduzem os operários à hipótese de que a organização sindical será benéfica muitas vezes conduzem a administração à hipótese oposta. Como pode, então, a aplicação do "método da inteligência" ajudar a administração e os trabalhadores a resolver essa divergência?

A resposta de Dewey parece assumir a seguinte forma. Demanda, em primeiro lugar, uma declaração detalhada das consequências específicas que decorreriam da sindicalização, bem como das consequências que decorreriam da manutenção do *status quo*. Indiscutivelmente, consequências de notável diversidade resultariam do fracasso ou do sucesso do movimento sindical. Em caso de sucesso, é provável que houvesse um aumento generalizado dos salários, mudanças nos horários e outras condições de trabalho e alguma redução na autonomia administrativa. De modo semelhante, seria possível traçar, em grande detalhe e extensão, as consequências associadas à manutenção do *status quo*. O próximo passo exigido pelo "método da inteligência", explica Dewey, é contrastar e avaliar essas consequências divergentes. Ainda assim, é exatamente quanto a este aspecto que, de novo, se apresenta a dificuldade crucial na aplicação "do método da inteligência". Não insistiriam trabalhadores e administração na aplicação de padrões diferentes para avaliar as consequências? Não resultaria este desacordo, por sua vez, de entendimentos muito divergentes sobre o que contribuiria para o bem-estar ou para o autointeresse? Não necessariamente, contesta Dewey. A autêntica aplicação do "método da inteligência" possibilita a avaliação das consequências por um padrão que transcende os interesses egoístas ou as perspectivas limitadas das partes em disputa. A este padrão mais elevado Dewey chama de "crescimento".

16 *Ibid.*, p. 15.

O significado de "crescimento" e seu lugar nos ensinamentos políticos de Dewey só podem ser compreendidos através de um exame de sua concepção evolutiva do homem e da sociedade, o último aspecto da sua reconstrução em filosofia do qual nos devemos ocupar.

3. Foi Charles Darwin quem "liberou a nova lógica" que produziu efeitos tão revolucionários nas ciências naturais "para a aplicação ao intelecto e à moral e à vida".[17] Em um ensaio intitulado "The Influence of Darwin on Philosophy" (A influência de Darwin sobre a filosofia), Dewey delineia as consequências de sua concepção de evolução para sua filosofia social, com isso distinguindo-a ainda mais da filosofia política tradicional. Dewey entende que esta última esteve engajada em uma busca equivocada de "espécies e essências fixas" dentro de "um mundo fechado" – um mundo que consiste "de um número limitado de formas fixas". Seguindo Darwin, Dewey condena a noção de espécies fixas, em particular em sua aplicação à "natureza do homem". Tal concepção, segundo ele, reduz a vida humana "à travessia monótona de um ciclo de mudanças previamente traçadas", um princípio e uma perspectiva tão pouco desafiadores como aquele "em virtude do qual a bolota torna-se o carvalho".[18] Em oposição a esta visão insípida da filosofia tradicional, Dewey oferece a resplandecente promessa de uma compreensão evolutiva das potencialidades humanas, uma visão que apresenta possibilidades ilimitadas para o desenvolvimento, para "novos e radicais desvios." Vista de uma perspectiva evolucionária, "a mudança torna-se expressiva de novas possibilidades e metas a serem atingidas; torna-se profética de um futuro melhor".[19] A mudança deve ser "associada ao progresso" em vez de à queda e ao declínio, posição esta que Dewey atribui à filosofia política tradicional.

Dewey argumenta, ainda, que a aceitação geral da perspectiva evolutiva tem sido obstruída por mais outra das deficiências da filosofia tradicional; seu postulado de uma hierarquia rígida de "metas fixas". Embora admita que os padrões éticos que existem concomitantemente com essas metas podem ter sido compatíveis com uma concepção estática de justiça social e da natureza humana, uma concepção evolutiva do homem exige que sejam substituídos por um padrão do bem humano que preveja mudança gradual. A este padrão denomina "crescimento".

O conceito de "crescimento" fornece a Dewey um critério do bem que é universal e, ao mesmo tempo, compatível com um entendimento evolutivo do homem e da sociedade. Permite que rejeite o alegado absolutismo e inflexibilidade da filosofia tradicional sem abraçar o relativismo radical que se volta para o niilismo. O "crescimento" humano é visto por Dewey como a gradual realização das possibilidades humanas produzidas por uma complexa interação entre "hábito" e "impulso", uma colocação que desenvolve de forma exaustiva em *Human Nature and Conduct* (A natureza hu-

17 John Dewey, *The Influence of Darwin on Philosophy* (New York: Henry Holt and Company, 1910), p. 8-9.

18 *Reconstruction in Philosophy*, p. 62, 65.

19 *Ibid.*, p. 102; cf. *Human Nature and Conduct*, p. 284.

mana e a conduta], seu tratado sobre a psicologia social. O ponto crucial de seus ensinamentos sobre este aspecto é que "a direção da atividade inata depende de hábitos adquiridos, mas, ainda assim, os hábitos adquiridos só podem ser modificados pelo redirecionamento de impulsos".[20] Uma vez que Dewey entende que nem o conteúdo do "hábito" nem do "impulso" são determinados por uma "natureza do homem" que seja fixa, o resultado dessa interação pode produzir uma infinita variedade humana. Seja qual for o conteúdo substantivo dos "hábitos" ou "impulsos", Dewey pede apenas que o resultado de sua interação produza "crescimento" – de tal forma que "o crescimento em si é a única 'finalidade' moral".[21] Posto que Dewey abstém-se de qualquer definição substantiva de "crescimento", o padrão permanece sempre formal, proporcionando, assim, uma visão relativista do desenvolvimento humano dentro de um quadro universalista. Por exemplo, diz-se que o "crescimento" assinala a realização do potencial total de um organismo, a "versão completa", como explica Dewey, com frequência, de suas capacidades latentes. De fato, "a realidade é o processo de crescimento em si... a existência real é a história na sua totalidade".[22] No que diz respeito ao homem, Dewey clama pelo "crescimento completo", com o que quer dizer "crescimento ou crescer como desenvolvimento, não só fisicamente, mas intelectual e moralmente" também.[23] O alcance e o significado dessa norma tem resumo interessante em *Reconstrução em Filosofia*, onde Dewey conclui que

> governo, empresas, arte, religião, todas as instituições sociais têm um significado, um propósito. Esse propósito é libertar e desenvolver as capacidades dos indivíduos humanos, sem levar em consideração raça, sexo, *status* de classe ou econômico... A democracia tem muitos significados, mas se tem um significado moral, encontra-se este em decidir que o teste supremo de todas as instituições políticas e arranjos industriais deve ser sua contribuição para o crescimento total de cada membro da sociedade.[24]

O "crescimento" serve como o coroamento da reconstrução em filosofia de Dewey. Como tal, inclui e torna mais inteligíveis outros aspectos dessa reconstrução. Desta forma, é o conceito de "crescimento" que orienta a investigação filosófica para os problemas contemporâneos que demandam solução, pois são precisamente as "tensões e pressões" que retardam o "crescimento", na vida comunitária que devem ser eliminados através da aplicação do "método da inteligência". Posto que a ampla reconstrução social necessária em prol do "crescimento" deve ser realizada, em certa medida, através de meios políticos, Dewey preocupa-se em particular com os aspectos da teoria política que parecem ser relevantes para tal objetivo.

---

20 *Human Nature and Conduct*, p. 126.
21 *Reconstruction in Philosophy*, p. 141.
22 *Experience and Nature* (Urbana, Ill.: The Open Court Publishing Company, 1925), p. 275.
23 John Dewey, *Experience and Education* (New York: The Macmillan Company, 1938), p. 28.
24 *Reconstruction in Philosophy*, p. 147.

A teoria política democrática de Dewey pode, para os presentes fins, ser mais bem analisada se dividida em dois tópicos. Em seus próprios termos, são eles: (1) uma concepção pluralista modificada da sociedade e (2) uma verificação das "consequências indiretas" para definir o âmbito legítimo da autoridade do Estado.

1. *O Público e seus Problemas* enfatiza que o "crescimento" humano ocorre primordialmente no seio das associações. A própria existência do homem depende das atividades associadas, na medida em que "cada ser humano nasce uma criança... imaturo, indefeso, dependente das atividades de outros. O fato de que muitos desses seres dependentes sobrevivem é prova de que os outros, em alguma medida, zelam por eles. ..." Os seres humanos se associam, portanto, em virtude de sua própria estrutura. "São feitos dessa maneira, é 'a natureza da besta'."[25]

Dentre as muitas associações que contribuem para o "crescimento" humano, Dewey assinala em particular a família, o clã e a vizinhança, bem como as escolas, os sindicatos, as empresas e as corporações industriais e uma variedade de grupos e clubes voltados para atividades científicas, artísticas e esportivas. Essas associações podem ser divididas em duas categorias para fins de investigação.

A primeira categoria inclui os grupos que se caracterizam por relações "face a face" relativamente permanentes: a família, o clã, a vizinhança e até mesmo a pequena aldeia. Esses agrupamentos "sempre foram os principais agentes do cuidado", ou "crescimento", uma vez que "há algo profundo dentro da própria natureza humana que conduz a relacionamentos estáveis". Esses laços "vitais, firmes e profundos" só podem ser desenvolvidos "em uma comunidade próxima". É aqui que "são formadas de maneira estável as inclinações" básicas e humanas e são adquiridas as ideias que formam as próprias "raízes do caráter". Dewey é levado a concluir que "o local é o universal final, e tão próximo de um absoluto quanto possível".[26] É importante notar que, de início, Dewey exclui essas associações imediatas da esfera das preocupações políticas uma vez que "relações face a face têm consequências que geram uma comunidade de interesses e valores compartilhados demasiado diretos e vitais para que gerem a necessidade de organização política".[27] Costumes estabelecidos de maneira informal e medidas especiais improvisadas para atender às emergências que possam surgir são considerados suficientes para a regulamentação que possa ser necessária dentro da "comunidade local".

Por dois motivos, os agrupamentos que transcendem a comunidade local dão lugar à necessidade de regulação política. Em primeiro lugar, determinadas associações podem ver-se trabalhando com objetivos opostos, ou presas em conflitos, como no caso da disputa entre os operários e a administração citada anteriormente. São abundantes tais conflitos, assumindo uma forma ou outra, em todas as sociedades complexas: a escola e a Igreja lutam pelo controle de suas respectivas esferas de influência; organizações que visam assegurar igualdade de tratamento para as minorias oprimidas

---

25 *The Public and its Problems*, p. 11, 24.

26 *Ibid.*, p. 211, 213, 214, 211, 215.

27 *Ibid.*, p. 39.

sofrem a oposição de associações que desejam preservar o *status quo*. Com frequência, tais conflitos conduzem à guerra civil, e, seja como for, consomem energia e recursos que poderiam contribuir para o "crescimento" dos membros das associações em questão. Devemos lembrar que "o método da inteligência" exige a resolução pacífica de conflitos, uma "reordenação", como diz Dewey, das associações que batalham pelo bem comum. Uma vez que "esta supervisão e regulação não pode ser efetuada pelos próprios grupos principais",[28] é necessário criar uma entidade especial para tal fim. Dewey denomina "Estado" a esta entidade. Entendido desta maneira, o Estado é uma forma "secundária" de associação, cujos principais poderes atendem ao funcionamento harmonioso e eficaz de todas as demais associações. Dewey compara esta função do Estado à "do maestro de uma orquestra, que não faz música, mas que harmoniza as atividades daqueles que, ao fazerem música, fazem coisas cuja validade é intrínseca".[29]

É na necessidade de harmonizar as relações entre outras associações que Dewey encontrou a justificativa inicial para o Estado. Admite que a figura do maestro "tem óbvios pontos de contato com o que se conhece como a concepção pluralista do Estado" e tem muitos argumentos para sustentar essa afirmação. O pluralismo parece fornecer uma salvaguarda contra o "totalitarismo" supostamente inerente às formulações dominantes da filosofia política tradicional, dos quais se diz que permitem "a absorção de todas as associações monopolistas pelo Estado... de todos os valores sociais pelo valor político". A concepção pluralista estrita, em contrapartida, permite que o Estado só aja "para fixar as condições em que opera qualquer forma de associação..." evitando, assim, a glorificação do Estado e ampliação de seu poder. Na verdade, ocorre, muitas vezes, "que o Estado, em vez de tudo absorver e incluir, constitui, em algumas circunstâncias, a mais ociosa e vazia das organizações sociais".[30] O lócus do "crescimento" continua a ser encontrado em outras associações, o que é como deveria ser, conclui Dewey.

Muito embora o pluralismo forneça as bases para sua teoria política formal, Dewey, no entanto, considera insuficiente a teoria pluralista convencional. O pluralismo estrito limita a ação política "à resolução de conflitos entre outros grupos", tendendo, assim, a limitar o Estado a desempenhar o papel de um simples árbitro. Dewey preocupa-se em manter este aspecto da teoria como uma salvaguarda contra o totalitarismo; ao mesmo tempo, possui um motivo de extrema importância e interesse para querer ir além da teoria pluralista estrita. Está determinado a transcender a concepção do Estado como árbitro, a fim de realizar a contribuição positiva que o Estado pode fazer na promoção do "crescimento". Esta contribuição potencial do Estado sofre uma restrição injustificada, argumenta Dewey, se o Estado é capaz de fazer mais do que fixar as regras "de acordo com as quais qualquer forma de associação" funciona. Com certeza, não haveria dificuldades se, de fato, todas as associações contribuíssem para o "crescimento", mas Dewey reconhece que nem sempre é este o caso. O Estado

---

28 *Ibid.*, p. 27.

29 *Reconstruction in Philosophy*, p. 158-159.

30 *The Public and its Problems*, p. 28, 72, 73.

deve, portanto, ter poderes para avaliar os objetivos declarados das associações, e até mesmo para olhar por trás deles, a fim de determinar a sua real intenção, as consequências factuais de seu funcionamento, e tomar medidas adequadas.

Dewey ilustra esse aspecto de sua teoria em *Democracy and Education* (Democracia e educação), onde discute determinadas características de algumas das associações menos desejáveis encontradas na sociedade. Há, infelizmente, associações de "homens unidos em conspiração criminosa, agregações de negócios que saqueiam o público enquanto o servem, máquinas políticas unidas pelo interesse de pilhagem. ..."[31] Ora, o problema colocado pela conspiração criminosa pode de fato ser resolvido a contento pela teoria pluralista convencional, pois é possível argumentar que, após a perpetração do crime, a associação criminosa infringe condições acordadas ou transgride as "regras do jogo." O "Estado árbitro" pode, consequentemente, reprimir essas atividades criminosas e as associações onde se originam.

Por outro lado, aquelas "agregações de negócios que saqueiam o público enquanto o servem" e as "máquinas políticas" voltadas para o ganho egoísta apresentam uma dificuldade maior para a teoria pluralista convencional. Enquanto as atividades de tais empresários e políticos se mantêm dentro da lei, o "Estado árbitro" não tem motivos legítimos para interferir em seu funcionamento. Todavia, essas são as próprias associações que, na opinião de Dewey, exigem a mais profunda, até mesmo a mais radical, reconstrução. Podemos recordar suas severas e reiteradas críticas aos efeitos desastrosos para os homens das irregularidades dos modernos empreendimentos industriais capitalistas. É pertinente, também, assinalar, ainda, sua afirmação de que essas práticas destrutivas são sustentadas e instigadas pelos "políticos máquina", os "patrões", como costuma referir-se a eles, que forjaram uma aliança com os interesses comerciais. Juntos, dominam a vida pública contemporânea e orientam mal as atividades do Estado. Caracterizando esta relação em *A opinião pública e seus problemas*, Dewey pondera que "as formas de ação associada características da atual ordem econômica são tão maciças e extensas que determinam os constituintes mais significativos do público e da residência do poder". Além disso, inevitavelmente, "estendem a mão para fisgar os órgãos do governo; controlam aspectos da legislação e da administração". Dewey não está disposto a permitir que os princípios da teoria pluralista convencional, que preveem apenas a função "árbitro" do Estado, fiquem no caminho da reforma das associações empresariais gananciosas e das máquinas políticas que gravemente interferem com o "crescimento" da multidão de cidadãos comuns. O "crescimento", o fomento universal do "crescimento", é sempre o padrão final de Dewey para a ação política. Desta forma, insiste que o Estado não deve limitar-se apenas a fixar as condições "em que todas as associações" podem funcionar. O bom Estado, portanto,

> torna mais sólidas e mais coerentes as associações benéficas; de modo indireto esclarece seus objetivos e saneia suas atividades. Impõe um rebaixamento a agrupamentos prejudi-

---

31 John Dewey, *Democracy and Education* (New York: The Macmillan Company, 1916), p. 95.

> ciais e torna precárias as suas condições de vida. Ao realizar esses serviços, propicia maior liberdade e segurança a cada um dos membros das associações valorizadas. Livra-os de condições dificultosas que absorveriam suas energias na simples luta negativa contra os males se tivessem de lidar com eles pessoalmente.[32]

Dewey fornece dois padrões pelos quais o Estado pode determinar se devem ser fomentadas ou desencorajadas as atividades de determinada associação. São estes resumidos com precisão em *Democracia e educação*, como se segue: "Que número e variedade de interesses são conscientemente partilhados? Até que ponto é plena e livre a interação com outras formas de associação?" Dewey esclarece esses padrões ao aplicá-los a associações destrutivas como a quadrilha de criminosos, a corporação gananciosa, a máquina política que serve a si mesma. Considera cada uma dessas associações capaz de restringir o "crescimento", pois são poucos os laços que unem os seus membros. Este fato é mais evidente no caso da quadrilha de criminosos, participação na qual se baseia em "um interesse comum na pilhagem". Da mesma forma, o laço que une empresários em uma agregação de negócios predatórios é limitado principalmente a um interesse no lucro pecuniário. É a busca estreita de "despojos", ao invés de uma ampla preocupação com o bem comum, que caracteriza a participação em uma máquina política. Segue-se daí que a participação em tais associações tende a isolar seus membros "de outros grupos com relação à reciprocidade dos valores da vida".[33] Em contrapartida, Dewey é veemente ao falar das possibilidades de "crescimento" que decorrem da participação em associações dedicadas às atividades científicas e artísticas, educação, assistência social e assim por diante.

Não se pode compreender por inteiro a relevância e o significado da democracia, acrescenta Dewey, até que uma segunda restrição seja feita à teoria e à prática pluralista convencional. De modo geral, as condições materiais da vida têm sido tais que é grave o prejuízo que causam ao "crescimento" de uma parte substancial dos cidadãos, mesmo em um país tão rico como os Estados Unidos. O poder econômico concentrado "tem consistente e persistentemente negado efetiva liberdade aos economicamente desfavorecidos e destituídos",[34] privando muitos de uma oportunidade para um sólido desenvolvimento. Tais privações, como argumenta Dewey em *A opinião pública e seus problemas*, tendem a perpetuar-se, posto que os "carentes" são muitas vezes incapazes de proporcionar aos seus filhos uma educação adequada e os demais elementos essenciais para o pleno "crescimento". Quando associações primárias como a família são incapazes de fornecer condições adequadas para o "crescimento", o Estado deve assumir essa responsabilidade. Assim, Dewey saúda a "tendência constante de que a educação das crianças seja considerada um encargo próprio do Estado, apesar do fato de que os

32 *The Public and its Problems*, p. 71-72, 107.

33 *Democracy and Education*, p. 96.

34 "Authority and Social Change", printed in the Harvard tercentenary publication Authority and the Individual (1937), p. 178, and more readily available in *Intelligence and the Modern World, John Dewey's Philosophy*, Ed. J. Ratner (New York: Modern Library, 1939), p. 351-352.

filhos são a responsabilidade primordial da família". Em tais questões, é indispensável a cooperação do Estado, uma vez que "o período em que a educação é possível em um grau eficaz é o da infância; se este período não for aproveitado, serão irreparáveis as consequências. Poucas vezes se poderá compensar esta negligência mais tarde". Decerto, "aqueles que não são pais são tributados" para viabilizar uma sólida educação para todos, já que é responsabilidade do Estado proporcionar boas condições para o máximo "crescimento" de todos, independente de desvantagens econômicas ou outras.

O princípio subjacente a este argumento é elucidado pela afirmação de Dewey de que "outros dependentes (tal como o louco, o permanentemente dependente) são os típicos" tutelados pelo Estado, pois "quando as partes envolvidas em qualquer transação são hierarquicamente desiguais, é provável que a relação seja unilateral e sofram os interesses de uma das partes. Se as consequências parecem graves, em particular se parecem irrecuperáveis, o público exerce uma pressão que igualará as condições".[35] Por óbvio, a aplicação plena deste princípio exigiria extensa tributação dos ricos a fim de igualar as oportunidades para todos os cidadãos. Também resultaria em um aumento no poder e complexidade da máquina do Estado à medida que fossem criados órgãos administrativos para a coleta de impostos e para realizar ou supervisionar programas apoiados pelo Estado. No entender de Dewey, os desejos e necessidades humanos que demandam algo semelhante ao estado democrático do bem-estar social para que sejam atendidos não podem ser negados pelas limitações da teoria pluralista convencional.

É à luz desta conclusão que se pode compreender melhor a insistência de Dewey de que o tamanho exato e o caráter do Estado não podem ser determinados de forma universal ou *a priori*, mas devem ser descobertos de novo dentro do contexto de circunstâncias particulares através da aplicação do "método da inteligência". O padrão orientador deve ser a determinação empírica de quais consequências da atividade privada são "graves" ou "irrecuperáveis" o bastante para justificar a intervenção política. Este argumento aponta para duas outras questões: quem, de fato, determinará isso, e quais são os critérios pelos quais se pode determinar se as atividades de uma dada associação são favoráveis ao sólido "crescimento" e, assim, a ser fomentadas – ou o contrário? A própria grande amplitude, para não dizer falta de clareza, de critérios como "crescimento" ou "seriedade" torna ainda mais relevante a questão de quem deve defini-los e aplicá-los. Estas perguntas assumem significado ainda maior quando se considera o fato de que a gradual modificação de Dewey da teoria pluralista ampliou a esfera das atividades estatais legítimas, incluindo até mesmo as associações "face a face" que, de início, eram percebidas como externas ao âmbito político. A fim de proporcionar uma educação pública obrigatória, proteger os fracos e dependentes e igualar as oportunidades para o "crescimento" de todos, a autoridade política iria forçosamente intrometer-se nos assuntos até mesmo "da família, do clã, do bairro". Aparentemente, se essa autoridade política difusa caísse em mãos iníquas, surgiria a ameaça desse mesmo "totalitarismo" que Dewey tanto se empenha em evitar. Sua consciência dessa

35 *The Public and its Problems*, p. 62, 63.

ameaça conduz a sua formulação do teste da "consequência indireta" para a legitimidade de qualquer exercício da autoridade do Estado. Este teste é o segundo elemento importante de sua teoria política formal a ser examinado.

2. A aplicação do teste da "consequência indireta" de Dewey pode ser compreendida de modo mais fácil por meio de um exemplo. Suponhamos que os operários de uma usina siderúrgica tentem organizar um sindicato. Em seu início, o movimento sindical pode limitar-se a alguns operários, que poderiam utilizar uma parte de sua hora de almoço para falar de negócios, ou seja, para discutir os problemas que encontram no trabalho. Tais discussões, mesmo que regularizadas, são caracterizadas por Dewey como "privadas" de acordo com a regra de que uma ação é privada enquanto suas consequências "restringem-se, ou se acredita que se restrinjam, sobretudo às pessoas com envolvimento direto nela. ...".[36] Assim sendo, as discussões não têm qualquer interesse para o Estado e não podem sofrer qualquer interferência.

Suponhamos, porém, que aqueles que participam dessas discussões que eram, de início, privadas decidam fundar um sindicato e, em seguida, tomem medidas para implementar sua decisão. A fim de atingir sua meta, podem trazer outros trabalhadores a suas reuniões, organizadores externos podem ser introduzidos na fábrica para auxiliar nesse processo, pode ser deflagrada uma greve com o intuito de forçar o reconhecimento do sindicato. Caso o movimento sindical venha a ter sucesso, haverá vastas consequências indiretas que afetarão a vida de muitos. Aumentos no custo do aço podem ter efeitos importantes sobre o funcionamento de indústrias correlatas, a elevação dos custos da mão de obra pode motivar a administração a introduzir equipamentos automáticos, ação esta que daria origem a outras consequências indiretas. As ramificações de todas essas consequências, de uma forma ou de outra, afinal atingirão os consumidores, o público que compra.

Aqueles que são afetados com gravidade por essas consequências indiretas constituem o "público", tal como definido por Dewey. O bem-estar do "público" requer que sejam controladas essas consequências indiretas. É para tal fim que aqueles que constituem o "público" devem selecionar representantes que, por sua vez, exercerão o poder político. Dewey pouco se interessa pelos detalhes institucionais do Estado. Afirma que "a única declaração que pode ser feita é puramente formal: o Estado é a organização do público executada através de funcionários para a proteção dos interesses compartilhados por seus membros".[37]

É evidente, para Dewey, que a complexa sociedade industrial do século XX dá origem a muitos desses "públicos", "pois são incomparavelmente numerosas as ações conjuntas cujas consequências são indiretas, graves e duradouras, e cada uma delas se cruza com as demais e gera um grupo específico de pessoas às quais afetam em particular...". Dada esta diversidade de "públicos" com sobreposição de membros, Dewey é, por força, levado a se perguntar se há alguma maneira em que "esses diferentes públicos [pos-

36 *Ibid.*, p. 12.
37 *Ibid.*, p. 33.

sam ser] reunidos em um sistema integrado completo".[38] Esta questão é de fundamental importância, uma vez que os termos da teoria de Dewey autorizam os integrantes de cada "público" a eleger representantes para tratar das consequências indiretas geradas por determinadas atividades privadas, como no exemplo anterior. Para tanto, parece ser necessária a eleição de um gigantesco número de representantes, ou a elaboração de um sistema pelo qual um indivíduo fosse eleito para representar vários "públicos".

Infelizmente, Dewey não desenvolveu sua doutrina da representação muito além deste ponto. As orientações adicionais que fornece são, em grande parte, negativas, como, por exemplo, seu argumento contra a ideia de representação funcional, alegando que tal sistema propicia a expressão política de grupos de interesse e não dos indivíduos afetados por seu funcionamento. Dewey insiste que "a democracia política" requer um sistema de representação, mas de bom grado deixa para outros a tarefa de elaborar as formas institucionais e os detalhes de seus ensinamentos políticos. Assim o faz por dois motivos. Em primeiro lugar, argumenta que as instituições políticas devem ser sujeitas a modificações constantes a fim de dar expressão imediata às condições em constante mudança da vida associada. Por consequência, qualquer tentativa de corrigir sua forma seria perigosamente restritiva. Em segundo, porém muito mais fundamental, está a opinião de Dewey de que o caráter do corpo de cidadãos tem importância cabal para a concretização da boa política. Em seus escritos políticos, Dewey intencionalmente minimiza a importância de arranjos institucionais e constitucionais. Desta forma, atribui a um corpo de cidadãos educados, instruídos, imbuídos de espírito público e ativos a responsabilidade quase completa pela realização do bom regime. Tais cidadãos, proclama ao longo de sua obra, poderiam inaugurar uma nova era na vida democrática, uma era que, pela primeira vez na história humana, tornaria possível a realização das fartas e abundantes potencialidades da vida.

Um corpo de cidadãos que, pelo contrário, seja predominantemente ignorante, egoísta e apático promete um resultado diferente. Tem-se observado que o teste da "consequência indireta" de Dewey para os limites da autoridade do Estado bem como a sua teoria da associação colocam nas mãos dos "públicos" e de seus representantes a responsabilidade total por determinar os limites do poder político e seu modo de implementação. São eles que devem determinar se as consequências indiretas são suficientemente "graves" ou "amplas" para justificar o controle político. Um mau entendimento ou aplicação inadequada de tais normas por "públicos" seduzidos pela paixão ou por demagogos equivocados pode destruir a esfera do privado. A tirania da maioria apresenta-se como uma possibilidade concreta.

A única proteção garantida contra o desgoverno, agora e no futuro, está no desenvolvimento de um corpo de cidadãos que seja plenamente democrático em todos os aspectos. Um dos instrumentos mais importantes para a produção de homens democráticos, afirma Dewey de maneira sistemática desde, por assim dizer, o início de

38 *Ibid.*, p. 137.

sua obra, é um sistema de ensino concebido para tal finalidade. Nas escolas, os futuros cidadãos devem ser formados de maneira que a sociedade que criarão como adultos seja um pouco melhor do que a sociedade de seus pais, e cada geração, por sua vez, repetirá o processo, originando, desta forma, um "crescimento" sem fim. A tarefa das escolas, portanto, não é apenas unir a mente das gerações, mas formar "personalidades" por meio da organização ou método, bem como pelo conteúdo da educação e, assim fazendo, preparar e assegurar o progresso da sociedade.

O que a democracia exige são homens cujas naturezas tenham sido de tal forma democratizadas que são capazes tolerar para não dizer beneficiar-se de uma democracia purificada das instituições que hoje a contaminam. Homens que não estivessem dispostos a cooperar ameaçariam a democracia dos sonhos de Dewey, tal como homens inclinados a buscar friamente a riqueza ou o poder e homens que não desejassem crescer em todas as direções. Assim sendo, em seus anos formativos, as crianças devem ser condicionadas pela vida em suas salas de aula a se esforçarem sem "competir", a estudar e trabalhar em cooperação e em grupos, e a adquirir expansivos hábitos de autoexpressão que os prepararão para a vida em uma democracia de crescente perfeição. Sabe-se bem que tem sido considerável a influência de Dewey sobre a teoria da educação.

Os esforços de Dewey no campo da educação coadunaram-se com sua crença de que toda teoria deve ser colocada a serviço da democracia e de que devem ser democratizados na prática todos os aspectos da vida a fim de que a democracia possa ser segura e progressiva. Seria possível concluir, a partir disso, que Dewey recorreu à visão tradicional de uma ordem política global, a comunidade política abrangente em que não haveria fortalezas institucionalizadas para a resistência contra o princípio governante legítimo, mas as leis orientariam a vida de cada cidadão para o bem. Pode-se perceber até que ponto tal se distancia da verdadeira posição de Dewey quando se recordam seus próprios julgamentos sobre a filosofia política tradicional. Dewey negava a existência de um bem fixo e substantivo para o homem e afirmava, ao contrário, que o bem é um processo de "crescimento" e de mudança. Além disso, não entendia a comunidade como primordialmente política, ou seja, uma unidade determinada pela "constituição" em seus aspectos fundamentais. Acreditava, sim, que a influência de fatores psicológicos e econômicos era decisiva na formação do caráter e, portanto, no comportamento dos homens. O quanto Dewey depreciava o político fica evidente em sua recusa de tratar a democracia como, em princípio, uma forma de governo; ao contrário, percebe-a como um modo de vida, sendo a democracia política ou jurídica algo mais semelhante a um efeito, embora um efeito muito importante, do que a causa da democratização psicológica e econômica.

A democracia política, portanto, se mantém firme apenas enquanto repousa sobre bases asseguradas por meio de uma reconstrução democrática em filosofia e em todos os aspectos da vida. A consciência de Dewey da enormidade desta tarefa só era mitigada por sua fé cega na capacidade de todos os homens, em todos os lugares, para alcançar o "crescimento" que é o concomitante indispensável da democracia. Sempre

esperançoso, não permitiu que as calamidades do século XX destruíssem suas expectativas otimistas para o futuro da humanidade. Sua obra se baseia sempre na certeza de que, com o progresso da reconstrução democrática pela qual clama,

> temos todos os motivos para crer que não importa quais mudanças venham a ocorrer nos atuais mecanismos democráticos, serão estas de um tipo que fará do interesse do público o guia e critério mais supremos para a atividade governamental, e permitirá que o público estabeleça e manifeste seus objetivos com autoridade ainda maior. Neste sentido, a cura para os males da democracia é mais democracia.[39]

LEITURAS

A. Dewey, John. *The Public and Its Problems*. Chicago: Gateway Books, 1946. Cap. i, p. 3-36; cap. ii, p. 37-74; cap. vi, p. 208-219. [A opinião pública e seus problemas]

Dewey, John. *Reconstruction in Philosophy*. New York: New American Library, 1950. Introduction, p. 8-28. [Reconstrução em Filosofia]

B. Dewey, John. *Human Nature and Conduct*. New York: Holt, 1944. Cap. iv, p. 125-130; cap. vi, p. 223-237. [A natureza humana e a conduta (introdução à psicologia social)]

Dewey, John. *Experience and Education*. New York: Macmillan, 1938. Cap. iii, p. 23-32. [Experiência e Educação]

Dewey, John. *Liberalism and Social Action*. New York: Putnam, 1935. p. 74-85. [Liberalismo e ação social]

Dewey, John. *Democracy and Education*. New York: Macmillan, 1916. Cap. vii, p. 94-102. [Democracia e educação]

---

39 *Ibid.*, p. 146.

EDMUND HUSSERL

1859-1938

Seria uma pergunta pertinente, por parte do estudante de política, se é correto incluir um ensaio sobre Edmund Husserl em uma história da filosofia política. Com certeza, não se encontrará neste ensaio uma ampla articulação de assuntos políticos: virtudes e vícios, regimes e leis, considerações de ordem prudencial e o conhecimento de política adquirido pelo estadista através de longa experiência (*empeiria*) de seus detalhes. No entanto, é possível justificar essa inclusão. Muitos são da opinião de que Husserl introduziu uma "revolução" na filosofia cuja importância é comparável à de Kant ou mesmo de Descartes; muitos argumentam que a obra de Husserl assinala o fim, ou o começo do fim, da filosofia moderna. Devemos reconhecer que tais sentenças são pronunciadas por indivíduos que estão próximos de serem contemporâneos de Husserl; a relevância de Husserl não pode receber de nós sua derradeira avaliação. Todavia, como estudantes de filosofia política, devemos encarar como muito revelador que uma forma de pensamento tão fundamental e abrangente como a de Husserl decerto contém relativamente pouco que se refira à filosofia política. Essa ausência não se deve a uma indiferença por parte de Husserl (ou de seus seguidores) para com os assuntos que preocupam o homem político. Pelo contrário, a concepção de intensa ética que tem Husserl acerca das metas do filósofo inclui a ambição de fornecer uma orientação filosófica para a reflexão e a ação política. Paradoxalmente, a ausência da filosofia política é devida ao fato de ter Husserl tão elevadas expectativas sobre o que é possível no campo prático. Uma reflexão sobre esse estado de coisas pode aprofundar nossa compreensão do que torna possível a filosofia política.

Para ser mais exato, Husserl parte do pressuposto de que a mais elevada forma de vida, a da investigação teórica pura, é um potencial, um *telos* oculto ou consumação, à espera de realização em todo ser humano. Husserl acredita que todos os homens podem alcançar o tipo de autonomia característica do antigo filósofo: a total independência do preconceito, do deformador apego a "si mesmo". Filósofos anteriores – pelo menos até Kant e Hegel – foram mais cautelosos a respeito de nutrir quaisquer suposições ou esperanças desse tipo. Percebendo a constante tensão entre a luta pela verdade e os apegos ofuscantes que tornam possível a vida política, assumiram a permanente necessidade

de prudência na apresentação e aplicação da "teoria" à vida prática. Assim, Descartes e Leibniz, embora seus escritos não sejam extensos sobre temas políticos, empregam uma retórica adequada para o leitor não filosófico que reconhece tacitamente a dificuldade de abordar a vida prática por meio de argumentos teóricos. Husserl, tampouco escrevendo muito sobre política, está, apesar disso, mais próximo de filósofos como Nietzsche e Marx em seu entendimento da relação do discurso teórico com a vida prática. Um determinado otimismo extremo nos ideais husserlianos está ligado, como veremos, a sugestões de que a esfera política não pode ser dotada de uma natureza distinta e duradoura.

Em sua atividade filosófica, Husserl, com extraordinária persistência, tenta desvelar os fundamentos básicos da racionalidade, de modo a resgatar a racionalidade das interpretações falaciosas das correntes positivistas e historicistas do ceticismo. A constatação fundamental de Husserl, pode-se dizer, é de que todas as explanações anteriores da racionalidade tenderam a uma conclusão autodestrutiva (totalmente evidente para nós, no ceticismo da modernidade tardia), na medida em que não conseguiram perceber o fato de que a essência da razão é a absoluta autonomia. A fim de desvendar essa essência "oculta" da autonomia, Husserl compromete-se a examinar as premissas da tradição do pensamento científico e filosófico, um exame que deixa evidente a atividade construtiva autônoma da razão na produção de tais premissas. Assim, não podemos mais tomar como um "pressuposto" a verdade de tais premissas. Para o estudante da política, há três fatores de importância imediata no esforço de Husserl: (1) propõe uma noção de racionalidade como essencialmente normativa e vê a tarefa de "resgatar" a racionalidade a serviço do bem humano; (2) propõe críticas ao positivismo (ou, como prefere Husserl, "psicologismo") e ao historicismo, que têm, é claro, relevância imediata para a ciência política; (3) que se envolve em um exame minucioso das premissas herdadas da tradição filosófica, um exame que deu impulso a fundamentais investigações históricas quanto ao sentido dos primórdios gregos e dos "fundamentos" dos primórdios modernos da filosofia.

A Fenomenologia e a Crise Ocidental

Husserl é o principal fundador do movimento filosófico do século XX conhecido como "fenomenologia". Não é o primeiro pensador a empregar o termo "fenomenologia" para designar um tipo de pensamento que procura deslindar e descrever os "fenômenos" primários da consciência exatamente como se apresentam, sem a intervenção de construções teóricas. No entanto, é o primeiro a propor o ideal de uma fenomenologia de rigor científico que possui duas características marcantes: (1) a ciência da fenomenologia deve ser absolutamente destituída de pressupostos, ou seja, deve ser capaz de "fundamentar" quaisquer pressuposições ou conceitos na absoluta autoevidência da consciência investigadora, e, portanto, não aceitará a verdade de quaisquer hipóteses ou conceitos estabelecidos pelas ciências existentes (incluindo a lógica), ou obtidos pela experiência comum; (2) a fenomenologia científica é a verdadeira filosofia primeira e a fundação de todas as ciências, e não é apenas uma propedêutica à primeira filosofia (tal como era para Hegel uma forma de "fenomenologia").

Nem todas as formas da fenomenologia do século XX são husserlianas; todavia, quase todos os fenomenólogos posteriores a Husserl devem algo à sua formulação do "ideal" da fenomenologia e aos programas que sugeriu para a realização deste ideal. A maior parte das áreas da vida intelectual no continente europeu do século XX foi influenciada pela maneira de pensar fenomenológica. O ideal teórico e os métodos de Husserl são inseparáveis de uma mensagem para a era moderna tardia, a qual tem sido inequivocamente pertinente ao sentido de uma "crise" na civilização europeia desde 1914. Essa mensagem pode ser expressa da seguinte forma: não só a filosofia, mas nossa civilização como um todo não mais podem tomar como pressuposto a validade dos pontos de partida e os resultados das ciências estabelecidas. Uma determinada visão do "conhecimento" proveniente dessas ciências tornou-se o entendimento até mesmo do cidadão comum (ou preconceito) relativo ao conhecimento. Todavia, essa visão é extremamente questionável, pois repousa sobre confusões e erros básicos que, afinal, resultam em dúvidas sobre o significado e o "valor" da ciência e, com isso, da própria razão e do conhecimento.[1] As dúvidas sobre nossa capacidade de atribuir, de modo racional, um "valor" positivo para a razão e o conhecimento recebiam, no tempo de Husserl, vozes poderosas de homens como Nietzsche e Weber. É grande mérito de Husserl ter revelado, por meio de uma análise crítica e histórica, como tais dúvidas inevitavelmente emergiriam de erros existentes nas próprias bases da filosofia científica moderna, e de ter indicado uma forma de resolver tais dúvidas por meio de uma afirmação da razão como o bem maior.

Todos os escritos de Husserl e seus ensinamentos a partir de 1900 voltam-se, portanto, para a resolução da crise da autocompreensão das ciências no Ocidente moderno, que se tornou, na opinião de Husserl, uma crise na autocompreensão, pelo homem comum, de suas próprias tarefas, padrões e propósitos. Na opinião de Husserl, o homem ocidental deve perceber sua vida como portadora de um *telos*, um fim ou propósito ou significado, com base na razão e em normas derivadas da razão. Todavia, observa Husserl que muitos, em sua geração e na seguinte, evidenciam uma hostilidade em relação à ciência e à razão que se baseia na experiência do fracasso da ciência e da razão em dizer alguma coisa de peso sobre as questões da liberdade e do sentido da vida.[2] Assim, a Europa (ou o Ocidente) é ameaçada com a perda de seu *telos* único; está à beira de um colapso espiritual e de um "ódio bárbaro do espírito". Husserl percebe sua própria missão como sendo de evitar este colapso por meio de uma demonstração de que as falhas da razão são apenas as falhas das modernas (pós-cartesianas) concepções equivocadas da razão.[3] A fenomenologia é, portanto, acima de tudo, uma tentativa de dar à razão a interpretação correta como fonte de significado, valor e *telos* final para a

1 E. Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, trans. D. Carr (Evanston: Northwestern University Press, 1970), p. 335-334, 389-395. 1. (Doravante *Crisis.*)

2 *Crisis*, § 1, 2, 5.

3 "Philosophy and the Crisis of European Man" (a conferência de Viena de 1935), in E. Husserl, *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*, trans. Q. Lauer (New York: Harper and Row, 1965), p. 178-180, 191-192. (Doravante "Philosophy".) *Crisis*, § 6, 2.

humanidade como tal, mas em especial para o Ocidente. Pois este já adquiriu alguma consciência de seu fim racional e o hábito de se considerar como o portador de uma iluminação especial para toda a humanidade. No entanto, até agora, em sua história, o homem ocidental teve apenas uma obscura promessa da verdadeira essência da razão como *autonomia*: como *dar a si mesmo* todo significado, valor e fins.

Husserl é, portanto, um dos principais analistas e que respondem ao que tem sido chamado do fato, ou a ameaça, do niilismo. O pensamento de todos os seus seguidores e discípulos está dentro do âmbito de tal preocupação: a recuperação do espírito ocidental em face ao iminente niilismo. Todavia, é preciso dizer que muitos dos discípulos e leitores de Husserl abandonaram sua explicação desse espírito em termos de um "heroísmo da razão" no qual o *telos* do homem ocidental consiste no desvelamento da verdadeira essência das coisas e do Ser, por meio da investigação racional.[4] Husserl alegava que este *telos* foi descoberto primeiro pelos gregos na Antiguidade. Aqueles discípulos que rejeitavam a visão racional de *telos* do Ocidente eram, assim, obrigados a mostrar ou que Antiguidade grega apontou, mas não conseguiu perceber, outro *telos* mais elevado, ou a mostrar que o espírito que pode salvar o Ocidente e o mundo não é de origem grega em absoluto. O primeiro desses esforços foi encetado sobretudo por Heidegger e está no cerne do que é agora denominado "filosofia hermenêutica". O segundo esforço foi feito por aqueles que procuravam recuperar as fontes e a energia de várias ortodoxias, e cuja manutenção do nome "filosofia" é questionável. Seria possível atribuir ao próprio Husserl alguma responsabilidade pelo abandono de sua visão?

Os críticos entre os discípulos de Husserl fazem uma crítica unânime: ao passo que Husserl afirma que seu pensamento não tem pressupostos, pressupôs, no entanto, que a investigação racional é o *telos* humano; seus fundamentos fenomenológicos para nossas crenças primárias não abalizaram essa crença. Para ser justo com Husserl, deve-se admitir que, em suas últimas investigações, tenta fundamentar integralmente sua explicação da essência humana como racional. Tal fundamentação é central para o retorno ao "mundo da vida" como objeto de investigação. Ao mesmo tempo, o pensamento de Husserl o conduz para mais perto de algo semelhante à filosofia política, na medida em que retoma o tema do "mundo da vida". Veremos que os escritos de Husserl ocupam-se, em pelo menos duas ocasiões, de um problema reconhecivelmente decisivo para toda a tradição da filosofia política que começa com Sócrates: o da relação do filósofo com o contexto da vida prática e política que sua atividade pressupõe, ou das "fontes" da filosofia e da ciência no mundo pré-filosófico e pré-científico.

Podemos observar, de antemão, que o modo como Husserl aborda este problema socrático é, em alguns aspectos, bastante divergente do método socrático original. Essas divergências ajudam a explicar o fato de fenomenólogos posteriores terem abandonado a ênfase de Husserl sobre a racionalidade. Muito embora Husserl concorde com Sócrates que a razão é essencial para a humanidade, é incapaz de dizer que a razão

---

4 "Philosophy," p. 192.

pertence à natureza humana.[5] Ou seja, pode-se falar da essência humana, mas não da natureza humana; a essência do homem consiste em uma racionalidade que se realiza por meio da formação de estruturas de "significado". A maneira pela qual a razão assim constitui significados possui determinadas características invariáveis e pode-se, assim, falar da essência invariante da razão. Porém, as estruturas de significado constituídas podem variar historicamente e incluem características humanas essenciais tais como a descoberta da teoria na Antiguidade. Em outras palavras, o modo como o homem concebe a natureza ou, como diz Husserl, "objetiva" a natureza, sofre mudança histórica; é infinito o poder da razão para formar novos significados e, assim, é ilimitado seu poder de criar "história". A "natureza", portanto, pertence à "historicidade do espírito"; em outras palavras, é historicamente mutável o modo como o homem relaciona sua racionalidade a um "mundo circundante".[6] É, de fato, a essência imutável da razão procurar clareza sobre fundamentos básicos, mas esses fundamentos podem ser encontrados em sua própria atividade; o modo como é concebido o mundo "circundante" ou "natural", como algo "externo" à racionalidade, nada tem de permanente. Quando se fala da natureza humana, diz-se de fato falar da relação da razão com o mundo circundante (que inclui o corpo humano). Assim, a discussão sobre a natureza humana é em geral substituída por Husserl e pelos fenomenólogos pela discussão da cultura ou civilização como a esfera das relações constituídas entre a razão e o mundo circundante. Pode-se dizer que essa substituição é possível porque a fenomenologia é muito mais racionalista que o pensamento de Sócrates, de Platão e da Antiguidade: afirma que toda a essência da humanidade é a razão (ou consciência).

Mesmo assim, Husserl é um dos mais veementes críticos do historicismo. Todavia, é um crítico dedicado, que conhece sua afinidade com o seu adversário. Sua crítica ao historicismo é um aspecto crucial de sua tentativa de resgatar a racionalidade como o *telos* ocidental pela realização da ciência rigorosa. Afinal, Husserl constata que deve admitir os méritos do historicismo; chega à conclusão de que a razão, em sua busca para definir o seu próprio *telos*, deve combinar investigações históricas e sistemáticas.[7] O *telos* da razão, além disso, não pode ser definido, exceto nos termos de uma "filosofia da história". Pode-se dizer que a filosofia política de Husserl toma a forma, em seus últimos escritos, de uma filosofia da história.

A Crítica do Psicologismo

A discussão da crítica de Husserl ao historicismo e de suas próprias reflexões posteriores acerca da importância da história deve ser antecedida por uma explanação mais detalhada dos conceitos e argumentos da fenomenologia. Husserl começou como matemático; o seu ponto de entrada para os problemas da crise moderna foi sua re-

5 *Ibid.*, p. 183 (sobre Sócrates).
6 *Ibid.*, p. 154, 188-191; *Crisis*, p. 315-334.
7 *Crisis*, p. 343-351.

flexão sobre os fundamentos filosóficos da aritmética e da lógica. Foi nesse campo de investigação que encontrou o problema que abriu para ele todo o reino da filosofia: a tendência do pensamento, desde Descartes e Locke, a "psicologizar" todos os problemas do conhecimento pela redução do direcionamento da mente a "objetos intencionais" a meros atributos psicológicos ou estados de espírito. O século XIX testemunhara excepcionais tentativas de fundamentar em processos psicológicos tanto a lógica como a aritmética. Contra tais tentativas, Husserl argumentou que os conceitos matemáticos e lógicos são "entidades ideais" e "totalidades de sentido" que não podem ser entendidas como sendo produzidas de forma casual por eventos físicos ou quase-físicos dentro da psique. Tais conceitos (e muitos outros, como viria a descobrir Husserl) possuem uma "objetividade" irredutível: diferentes pensadores podem compreender o mesmo significado objetivo, independente das diferenças reais ou aparentes em seus processos psíquicos, compreendidos de um ponto de vista fisicalista. Os erros das explicações psicológicas da base das ciências são, então, duplos: (1) tais explicações supõem que a mente ou razão humana pode ser entendida nos mesmos termos que os objetos físicos, ou em termos quase físicos moldados a partir daqueles empregados para explicar corpos (por exemplo, dados dos sentidos e suas "leis" de dependência, associação etc.); este é o erro do "naturalismo"; (2) tais explicações também pressupõem, ou argumentam, que uma psicologia baseada em tais princípios é a verdadeira filosofia primeira e a base de todas as ciências; este é o erro do "psicologismo". Husserl via no psicologismo a principal fonte do subjetivismo, ceticismo e relativismo modernos. Sua crítica de seus princípios passou da questão mais estreita de suas nefastas consequências para uma explanação das ciências exatas até a questão mais ampla de como desenredar das falsificações psicologistas a explicação da racionalidade como fornecedora de *normas*.[8]

Uma vez que o psicologismo pressupõe o naturalismo, é necessário articular uma explanação alternativa da psique como algo totalmente diverso da "natureza" tal como entendida pelos princípios modernos (como o domínio do corpo ampliado regido por leis causais). Husserl não sujeita a explanação da natureza a uma crítica imediata essa; ao contrário, contesta a inclusão da "psique" dentro da "natureza" assim entendida. Isto é crucial para entender por que a psique (e, portanto, a razão) pode ter uma "essência", mas não uma "natureza".[9] A naturalização da psique, de acordo com Husserl, é aparente na leitura de Descartes, que a considera como um tipo de substância (em paralelo, mas não igual, à substância corporal). Ainda assim, Husserl reconhece sua dívida para com Descartes; este último inaugurou o mundo da subjetividade como campo de investigação quando encontrou o denominador comum para todos os atos de consciência no "eu penso" (*cogito*). Porém, muito embora Descartes tenha descoberto a universalidade (e o papel fundamental) da consciência, não enfatizou o que é sem dúvida único na consciência, e que a faz diferente de tudo o que é natural: a

8 "Philosophy as Rigorous Science", in *Phenomenology* (ver n. 3 *supra*), p. 79-84, 98ff. (Doravante "Rigorous Science".)

9 *Ibid.*, p. 102, 105-106, 110; *Crisis*, p. 265 (não há ontologia "para o reino das almas").

consciência é sempre implicada em um mundo de "significados" que está presente a ela sempre que houver consciência. O "eu penso" nunca pode ser vazio; é sempre dirigido para além de si mesmo (e para além do que está mais imediatamente presente, isto é, a sensação) para um objeto. A relação da consciência para com seu objeto, denominada "intencionalidade", é diversa de qualquer relação entre os objetos ou eventos na simples natureza. A explicação científica da intencionalidade, a essência da razão, deve substituir a psicologia naturalista como a verdadeira filosofia primeira ou metafísica,[10] desta forma, ao mesmo tempo, imitando e se afastando da colocação das fundações de todo o conhecimento na explicação de consciência de Descartes.

É preciso ver como essa nova explicação do psíquico tem como objetivo resgatar (ou deixar totalmente evidente pela primeira vez) a essência da razão como fornecedora de normas. Costuma-se dizer que Husserl procurou preservar a articulação do mundo do senso comum tal como se mostra para nós (antes das distorções pela teoria). Isto é correto na medida em que Husserl, em oposição às modernas reduções científicas da experiência, insiste em que, para a consciência, todas as aparências têm um *logos*, uma razão imanente para aparecer como aparecem. Não são redutíveis a processos ocultos e subjacentes ou substratos. Este *logos* é também chamado de "significado"; existem estruturas para vários tipos de significado, ao que Husserl denomina *eidē*. Os vários tipos básicos de atos conscientes (vontade, desejo, lembrança, imaginação etc.) possuem suas diferentes estruturas eidéticas.[11] Husserl argumenta que a evidência dessas estruturas (ou formas diferentes de intentar significados) deve ser intuída diretamente, nos próprios atos, onde os tipos de objetos (significados) que estão sendo procurados são de fato encontrados (ou "realizados"). Assim, o objeto ou o significado que eu de fato intento em um determinado ato não pode ser de um tipo totalmente diverso daquele que eu acredito que intento; portanto, não se pode aceitar a declaração de um psicólogo redutivo de que, quando eu intento defender a justiça, na realidade, estou apenas expressando luxúria animal reprimida. A fonte de todas as evidências sobre a nossa razão é a "intuição", ao invés de inferência ou derivação do racional a partir do irracional (ou de um tipo de ato racional a partir de outro tipo).[12] É evidente, portanto, que a explicação da razão por Husserl deve implicar uma defesa da visão do senso comum da integridade do pensamento normativo.

Por outro lado, a explicação do racional por Husserl está longe de ser simplesmente uma justificação do "realismo do senso comum". Somos tentados a dizer que, a despeito do realismo do senso comum, Husserl mantém uma visão peculiarmente radical da autonomia absoluta da razão. Pode-se dizer que se afasta do "senso comum", exatamente na medida em que caracteriza a razão como normativa, ou fornecedora da

---

10 *Crisis*, pars. 16-21 (sobre Descartes); "Rigorous Science", p. 88-89, 116-117 (a nota de Husserl sobre a "genuína metafísica"); "Philosophy", p. 190 (a nova ciência que trata de "toda questão concebível").

11 "Rigorous Science", p. 112 ff.

12 *Ibid.*, p. 146-147; *Crisis*, par. 9, sec. c (a crítica dos "métodos indiretos").

lei, e nada mais. A explanação bastante unilateral de razão pode ser entendida como resultado, em parte, de uma crítica das bases e métodos da ciência moderna, ou de determinadas versões dela: na medida em que uma psicologia fisicalista não pode aceitar o normativo como um dado irredutível da vida psíquica, é inteiramente incapaz de explicar a si mesmo como atividade científica. Toda ciência repousa sobre "normas ideais" de verdade; o método indutivo é, em si, uma norma ideal que não pode ser alcançada indutivamente. A razão é, em essência, e por completo, normativa pois não podemos sequer deparar com "fatos" como "fatos" sem a pressuposição do "ideal".[13] (Assim, todo "sentido" é "ideal" e irredutível ao "factual".) A fenomenologia, que revela esta estrutura idealizante e criadora de ideais da razão pode, portanto, alegar ser a "ciência do científico", revelando como é possível a ciência.

Porém, é exatamente nesta questão da "idealidade" total da razão que Husserl constata ser falho o ponto de vista do senso comum, e ser aliado à ingenuidade da psicologia fisicalista. Uma rigorosa reflexão acerca da racionalidade revela que suas estruturas nada têm a ver com a "natureza" como o reino do "existente"; a razão como criadora de normas não é, de forma alguma, limitada pelos fatos da existência, a mera contingência do *a posteriori*. Assim, devem ser suspensas (não negadas) todas as suposições sobre a existência caso se deseje ter acesso à essência do racional. Esta suspensão (*epochê*), que primeiro possibilita o acesso da consciência aos fenômenos da experiência como fenômenos (sem a intervenção de suposições sobre sua base "metafísica" em qualquer coisa existente), é o primeiro momento da famosa "redução fenomenológica" de Husserl. A consciência comum, com a sua atitude "naturalista", toma como pressuposto a existência da natureza; tende a "objetivar" ou a considerar toda a realidade como "coisificada". Assim, não enfoca os fenômenos como fenômenos, exatamente porque não tem como objetivo uma análise rigorosa. A existência sempre escapa a uma descrição rigorosa porque a razão não pode constituir existência; pode constituir apenas o reino ideal do significado.[14] Muito embora a natureza como o reino do existente não possa ter qualquer interesse para a fenomenologia, a natureza, na medida em que tem um significado ideal (por exemplo, na lei científica) é uma preocupação dela: a natureza, nesse sentido, é, de fato, o produto da razão fornecedora de leis. Assim, para praticar a fenomenologia e focalizar o reino puro de significado ideal, é necessário uma disciplina árdua para desligar-se da preocupação comum com a natureza tal como ela existe. A filosofia, antes da fenomenologia como ciência rigorosa, não foi capaz de realizar esse desligamento "radical" e, portanto, sempre tendeu a "naturalizar" a razão; assim fazendo, revelou que é apenas uma vítima dos preconceitos não examinados do "senso comum". Tal se revela em sua tendência a considerar a natureza como um todo autossuficiente de coisas que existem sem depender da mente (como nos primórdios da cosmologia grega), e de considerar a mente como uma variável dependente da na-

---

13 "Rigorous Science", p. 85, 92-98; "Philosophy", p. 154, 185-188.

14 "Rigorous Science", p. 85-87 (as ciências naturais tomam como ponto pacífico a existência da natureza); *ibid.*, p. 116 ff. (a razão não constitui existência).

tureza (ou corpo), ou como um paralelo, uma entidade semelhante à natureza.[15] Em suma, pode-se dizer que a recuperação das "aparências" por Husserl está mais preocupada com a descoberta da autonomia absoluta do racional.

A Crítica ao Historicismo

No ensaio "A filosofia como ciência rigorosa" (1911), Husserl constrói um potente argumento retórico a favor da nova abordagem na filosofia. O fato de que este é um dos escritos mais retóricos de Husserl indica que é também um dos mais explicitamente políticos; ao contrário de mascarar, sua retórica revela os mais profundos níveis das intenções da fenomenologia. Mais uma vez, o argumento gira em torno da revelação de que o moderno pensamento naturalista e psicologista insidiosamente corrói a si mesmo e, portanto, parece corroer toda a razão. Quando a razão parece estar corroída, as consequências são desastrosas para toda a vida humana, uma vez que toda a vida humana depende de normas racionais. O homem deve ater-se à ciência rigorosa para a satisfação das mais elevadas necessidades teóricas e das necessidades de normas de natureza ética e até mesmo religiosa. A alegação de que a ciência pode satisfazer tais necessidades foi aventada na Antiguidade e jamais foi de todo abandonada, apesar de "interesses" que supostamente estariam em conflito com o exercício da livre investigação.[16] É curioso observar que, na época atual, a livre investigação é seu próprio agente de dissolução. As noções de verdade absoluta e normas ideais cedem lugar a um relativismo de múltiplos "pontos de vista"; o espírito científico é enfraquecido por um debilitante ceticismo que não tem outra fonte além da própria ciência.[17] As diversas formas da filosofia moderna precoce que fundamentavam as ciências naturais inauguraram essas tendências céticas. Contudo, ao "positivismo" naturalista do século XVIII seguiu-se o florescimento de um espírito muito mais cético: o positivismo historicista do século XIX. Esse século afirmava que a experiência da história revelara o caráter transitório e limitado pelo tempo de todos os ideais; "a prova" desta tese (ou seja, a "experiência", que produz a evidência) nada mais era do que o simples "fato" da ascensão e queda de todas as culturas e formas de vida espiritual. Este historicismo positivista, porém, é autorrefutável; sozinhos, os fatos jamais são capazes de determinar a verdade dos ideais; a sentença "todos os ideais são válidos apenas para a sua época" não é, sem dúvida, uma simples declaração de fato sobre a história das crenças, mas seu intuito é prescritivo sob a forma de uma declaração sobre a validade de todos os ideais, passados e futuros. Como tal, não pode ser válida apenas para a sua era, e não pode ser extraída da simples experiência do passado.

As diversas formas do positivismo são, portanto, manifestamente autorrefutáveis. O resultado dessa autodestruição deveria ter constituído um reforço do espírito científico

---

15 "Philosophy", p. 152-153, 181-182.
16 "Rigorous Science", p. 71-72.
17 *Ibid.*, p. 73-75.

com um retorno aos ideais clássicos de verdade absoluta, e não seu enfraquecimento. Assim, deve-se atentar para uma forma mais sedutora de ceticismo que está ganhando a batalha contra a ciência rigorosa pela sucessão do positivismo ingênuo. Husserl refere-se a um fenômeno particular alemão, a ascensão do *Weltanschauungsphilosophie*, a filosofia das visões de mundo. Esta reconhece que a vida espiritual independe de uma base nos simples fatos (e, ao fazê-lo, assemelha-se à fenomenologia) e considera que toda a "verdade" (incluindo a do "fato") como o produto de grandes personalidades que interpretam o destino e as aspirações da humanidade para a sua própria geração e, talvez, para os que virão depois; essas interpretações são as grandes "visões de mundo".[18] O espírito científico tem sua maior fraqueza nesta forma de filosofia; a ciência é aqui substituída por uma sabedoria que está a serviço dos interesses imediatos da vida. Destina-se a uma elevação desses interesses; todavia, faltam-lhe os decisivos padrões de rigor que são necessários para determinar qual poderia ser a mais elevada forma desses interesses. O historicismo mais antigo desacreditava todos os ideais e, portanto, não atendia aos interesses da vida; o aprimoramento da vida é o fardo assumido por um novo historicismo na erudição e na filosofia. Husserl dirige seus argumentos contra a *Lebensphilosophie* de Dilthey, que, ao contrário de Nietzsche, procura incorporar o novo *telos* de investigação aos cânones relativamente tradicionais da erudição e da pesquisa.

Husserl observa, antes de 1914, que "o espírito da época é, em sua essência, antinaturalista e inclinado ao historicismo" de um tipo mais radical, de afirmação da vida. Desafortunadamente, a revigorante emancipação de uma ciência humanamente banal é também uma emancipação da própria razão. O "estado de espírito" da emancipação tem "valor relativo" quanto ao que deixa para trás, mas não se deve esquecer que "os mais elevados interesses da cultura humana exigem uma filosofia de rigor científico".[19] No entanto, a filosofia das visões de mundo propõe que "há uma necessidade humana de um conhecimento unificado e unificador, abrangente e totalmente esclarecedor" e que a ciência não pode fornecer esse conhecimento. O conhecimento necessário existe sob a forma da completa e espiritual formação educacional do indivíduo: *Bildung*. Tal formação não pode ser desenvolvida por meio de proposições e doutrinas, mas depende de uma experiência multifacetada: estética, religiosa, ética, política, bem como científica. *Bildung* é a virtude no sentido mais amplo, como a excelência habitual de todos os poderes do conhecimento, vontade, valorização e autojustificação. Uma grande personalidade que possui *Bildung* (para Dilthey e a maioria dos alemães, isto significava Goethe acima de todos os outros protótipos possíveis) possui o germe desta virtude ou sabedoria em "uma sabedoria rica, mas não conceitualizada". O papel da ciência é acessório a esta sabedoria: a ciência articula esta sabedoria nas visões de mundo ou filosofias sistemáticas que oferecem "a resposta relativamente mais perfeita para o enigma da vida e do mundo".[20] A história da filosofia é a história das visões de

18 *Ibid.*, p. 122-130.
19 *Ibid.*, p. 71-79.
20 *Ibid.*, p. 131-133.

mundo; aprende-se com essa história a variedade de grandes tipos humanos possíveis, os criadores de visões de mundo. O significado essencial da filosofia, portanto, só pode ser apreendido por meio da "empatia" interpretativa com esses criadores, e não apenas através da mera lógica.

Husserl não nega que os objetivos do pensamento da visão de mundo são, em muitos aspectos, ao mesmo tempo nobres e necessários; tenciona preencher uma necessária "função teleológica" na vida do homem.[21] Em sua opinião, no entanto, a filosofia da visão de mundo relativiza toda a verdade de acordo com o ponto de vista subjetivo dos indivíduos, não obstante serem estes os mais notáveis indivíduos; não é diferente do positivismo quando incentiva uma submissão servil à autoridade das "realidades" reinantes.[22] Deve ser possível exprimir o que for mais elevado no indivíduo notável como uma forma de ideal universalmente válido, não apenas como a posse exclusiva de uma grande alma. A objeção de Husserl, colocada de outra forma, é que o pensamento da visão de mundo não mantém a distinção entre "ciência como fenômeno cultural" e a "ciência como teoria válida" e, portanto, é semelhante ao positivismo por não perceber que os fatos nada nos ensinam sobre a verdade.[23] Por outro lado, o ideal do *Bildung* tem o mérito de obscuramente prefigurar uma verdadeira "ideia de humanidade" universal: "todo ser humano que se empenha é um 'filósofo' no sentido mais original da palavra".[24] De fato, a filosofia deve atender aos interesses da vida, mas estes não são os interesses transitórios de um determinado povo ou era, e podem ser atendidos apenas por uma ciência rigorosa, que alcance uma postura universal. Estamos em perigo de sacrificar o bem-estar das gerações futuras, que depende do progresso ininterrupto da razão, às imediatas "pressões da vida, à necessidade prática de assumir uma posição". O pensamento da visão de mundo perde de vista a "meta infinita" da ciência e está preocupado com metas práticas finitas. As dificuldades que nossa era experimenta parecem revelar que o homem é um ser complexo e instável que tem dois objetivos: "um para sua própria época, outro para a eternidade". No entanto, a ciência rigorosa corretamente compreendida não significa nada além da convergência dessas duas metas em um ponto infinito, do qual a espécie humana deve aproximar-se de modo assintótico.[25] Nossa época, com a sua "necessidade insuportável" de uma visão de mundo, deve buscar uma visão de mundo racional. Ao mesmo tempo, há uma clara dificuldade nesta proposição: a vida pública exige "personalidades particularmente significativas que possam realizar o bem público em esferas práticas" e sua sabedoria não seja o impessoal e meticuloso saber da ciência pura. Tais indivíduos são mais bem atendidos por visões de mundo que não se baseiem na ciência rigorosa. Desta forma, não fica claro, na explanação de Husserl, como as visões de mundo não científicas irão

21 *Ibid.*,p. 130.
22 *Ibid.*, p. 122-123, 145.
23 *Ibid.*, p. 124-129.
24 *Ibid.*, p. 134.
25 *Ibid.*, p. 134-137.

adquirir uma legitimação não relativística se a ciência rigorosa não é capaz de legitimá-las. Essa dificuldade não parece ser resolvida pela observação de Husserl de que o passo mais necessário que a filosofia deve dar na atualidade é a clara separação do pensamento da visão de mundo do conhecimento filosófico em seu sentido próprio.[26]

Mundo da Vida e História

A dificuldade que acabamos de mencionar, e outras que se pode supor tenham sido levadas à atenção de Husserl por seus críticos e pelo aprofundamento da crise moral e política da época, instigaram Husserl a se dedicar a algumas novas preocupações e a dar nova direção à investigação fenomenológica. A mais marcante e fundamental dessas novas preocupações são as reflexões, na última grande obra de Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzentale Phänomenologie* [A crise das ciências europeias e a fenomenologia][27] (iniciada em 1934 e inacabada), sobre a "ciência do mundo da vida". Na opinião de Husserl, essa nova ciência é necessária para fornecer uma base mais perfeita a todos as "radicais" investigações da fenomenologia (e, portanto, a todas as ciências). Podem-se isolar as seguintes considerações que levam à concepção dessa ciência:

1. A fenomenologia preocupa-se sempre com a revelação das suposições não investigadas e "ingênuas" feitas pelas ciências e pela filosofia anterior. Torna-se evidente para Husserl que o mais fundamental e difundido dos "ingênuos" pressupostos da ciência não é apenas a existência da natureza, mas do "horizonte-mundo" do homem como ser prático, regido pelos interesses da vida cotidiana; de modo crucial, incluem estes os interesses do homem pela vida das comunidades políticas e religiosas às quais pertence.[28] Husserl supõe que muitas das mais básicas concepções e preocupações do homem como cientista não são os produtos dessa ciência, mas são pressupostas por ela; são "constituídas" dentro das experiências primárias da vida cotidiana. A fenomenologia deve reencenar ou "reativar" as constituições primárias de significado que incluem os objetivos da ciência.[29] É ainda correto, para Husserl, que a razão pura é responsável tanto pelas constituições originais como pelas "esquecidas" e pelas reativações. Voltar-se para a vida normal no "mundo da vida" não é apenas uma descrição das atitudes de um observador do senso comum; até mesmo este observador (ou este observador em particular) está inconsciente, de forma ingênua, das constituições originais de seus pressupostos. Tais constituições ocorrem "anonimamente", em sua maior parte, e, portanto, "ingenuamente". Assim, o resgate fenomenológico da base do mundo da vida não é idêntico à autocompreensão do mundo da vida; esta última deve, primeiro, ser averiguada a fim de ser "fundamentada" em investigações ainda "mais profundas".

---

26 *Ibid.*, p. 137-144.

27 **N.R.:** Editada pela Forense Universitária, Grupo Gen.

28 *Crisis*, p. 317-334.

29 "Philosophy", p. 186 (a "vida" como condição para a ciência); p. 150 (a "vida" como condição para toda a cultura); *Crisis*, par. 9, sec. I.

2. Husserl descobre que, até então, seu pensamento fenomenológico fora limitado por uma ingenuidade própria; que assumiu o ideal da teoria pura como "dada", como já constituída, e apenas necessitando de um acompanhamento mais fiel. Esse próprio ideal deve ser "reduzido"; ou seja, devem ser recuperadas suas constituições originais. A fenomenologia não pode ser "sem pressupostos" se não houver tal recuperação. Todavia, o ideal da teoria pura surgiu em um determinado lugar, em um determinado momento, na Antiguidade grega; surgiu lá como uma "atitude teórica" em nítido contraste a com a preponderante "atitude mítico-religiosa". No momento em que surgiu como uma nova possibilidade para a vida, a teoria pura não poderia ser tomada como pressuposto; os motivos que regem os primeiros filósofos revelariam como havia ocorrido uma "transformação" de interesses pré-filosóficos em sua adoção de uma nova atitude. Husserl assinala três importantes "transformações": (a) filosofia adota o "mundo" como um tema, assim voltando sua atenção para o que está implícito, mas é despercebido pela humanidade prática imersa em seus vários interesses por aspectos parciais do mundo; (b) a atitude da teoria é distante dos interesses que mergulham o indivíduo no mundo, em particular os interesses relacionados com a explicação mítico-religiosa do mundo como sendo regido por poderes que afetam o destino humano e que a humanidade procura influenciar ou controlar; esta nova atitude é de "assombro", em vez de obediência, reverência e medo ou súplica submissos; (c) a filosofia mais antiga é, como toda verdadeira filosofia, uma "ciência universal da totalidade do que é",[30] mas a primeira forma de filosofia necessária é a cosmologia, ou seja, uma explanação do todo como "natureza", entendida como uma estrutura objetiva do corpo, independente da mente. Explorar por inteiro as implicações dessas "transformações" implica realizar investigações históricas; não se podem divorciar por completo a história e a filosofia sistemática. Restam dúvidas acerca do que, exatamente, espera Husserl encontrar nesta exploração. É plausível que pretenda encontrar um "fundamento" para a filosofia no mundo pré-filosófico com relação aos aspectos (a) e (c) da nova atitude. Assim, (a) mostra que a filosofia revela a capacidade humana de transformar o que está implícito, mas oculto, na consciência comum das coisas; (c) mostra que a antiga filosofia de alguma forma ainda participa da "ingenuidade" e da tendência de "naturalização" de atitudes comuns ou "naturais". Contudo, seria possível mostrar que a atitude de assombro (b) é uma transformação de outras atitudes? Seja como for, Husserl está correto quando salienta a ruptura que o surgimento da nova atitude introduziu entre as novas "seitas" orientadas por um recém-descoberto *telos* com um caráter infinito, e com um potencial para a criação de uma comunidade cosmopolita baseada na investigação, e as "conservadoras" e antigas comunidades baseadas na tradição. Em outras palavras, de modo inexorável, o novo *telos* constituía uma fonte de conflitos para a vida humana.[31] Desta forma, Husserl está disposto a seguir Heidegger ao considerar a teoria pura como uma atitude meramente "derivativa", que, de maneira equivocada, afirma a sua autonomia sobre as tradições mítico-poéticas que propiciam o acesso primário do homem ao Ser.

---

30 "Philosophy", p. 158-164 *passim*; p. 169-172.

31 *Ibid.*, p. 160-164, 173 ff.

3. A ciência do mundo da vida persegue o objetivo de esclarecer e conformar a teoria pura como o *telos* final do Ocidente e, por meio do Ocidente, da humanidade; ao fazê-lo, porém, deve levar a sério a indagação de por que o *telos* não está sempre evidente, e por que fica esquecido ou obscurecido. Suscitar essas questões de forma séria é o mesmo que ir às fontes do grande "conflito" anteriormente mencionado. Para Husserl, isso significa examinar como a atitude natural, com sua ingenuidade e resistência à teoria pura, aparenta pertencer à essência da razão; com base em sua explanação anterior da fenomenologia, era impossível essa visão da razão como inerentemente auto-ocultante ou auto-olvidante. Assim, no ensaio "A filosofia como ciência rigorosa", não se pode encontrar indício algum de que a própria razão pode estar na origem do conflito entre a ciência rigorosa e as pressões da vida, que devem necessariamente deturpar os objetivos da ciência. Husserl faz, agora, uma tentativa de mostrar que, uma vez que a ciência (a racionalidade em sua perfeição) deve desenvolver-se historicamente e tem condições na história, está sujeita também a distorções e esquecimento. Husserl acredita, agora, que o problema mais profundo de toda a filosofia é "o sentido da razão na história".[32]

4. A ciência do mundo da vida deve ser um exame do mundo da vida ocidental em particular. É neste mundo da vida que emergiu a teoria pura como o mais elevado *telos* do ser do homem; portanto é aqui que, na verdade, se desenvolve o problema da "história", da luta permanente do homem para manter-se fiel a esse *telos*, apesar das forças que o compelem a "esquecer" dele. É indispensável um exame da história dos esforços ocidentais para atingir a ciência rigorosa para a conclusão do inquérito anunciado em (3) acima, a explanação da essência da razão, ao revelar que a auto-ocultação pertencer à sua essência, tanto quanto a revelação de seu *telos*. Ocupa lugar central no drama dessa história de Husserl a criação da moderna física matemática. Esta física, ou melhor, sua base filosófica, contém tanto a promessa da descoberta de uma verdadeira ciência rigorosa quanto as sementes para as falsificações da ciência nas modernas formas de ceticismo. Podemos encontrar as raízes de nossa presente crise na obra fundamental de Galileu, Descartes, Locke e Newton, que são seguidos pelos grandes analistas da primeira crise destes fundamentos: Berkeley, Hume, Kant e Hegel. A crise de Husserl devota-se, em grande parte, a uma investigação histórica do pensamento desses filósofos, com a expectativa de que um *telos* oculto esteja em funcionamento em seus esforços para estabelecer uma filosofia científica.[33] Em outras palavras, há um evidente projeto que se desenvolve na história por meio do qual a razão procede pelo erro em direção à plena clareza sobre sua autonomia.

Deve-se perguntar, no entanto, o que tem essa história a ver com o mundo da vida. Em primeiro lugar, Husserl oferece uma explanação da origem do matemático – ou, mais exatamente, da geometria grega – em termos das constituições anônimas de sentido que ocorrem dentro das atividades normais do mundo da vida: medir, calcular, avaliar etc.[34]

32 *Crisis*, par. 3; "Philosophy", p. 155 ff.

33 "Philosophy", p. 161 (a historicidade especial do Ocidente); *Crisis*, § 14 e § § 5-7 (o *telos* oculto das lutas entre os movimentos filosóficos, p. ex., ceticismo e fé na razão).

34 *Crisis*, p. 353-378 ("The Origin of Geometry"), e § 9, sec. a.

Husserl mostra que a precisão do matemático deriva de um processo de "idealização" das percepções ordinárias; uma vez que tenham sido constituídas tais idealizações, são elas incorporadas sob formas simbólicas e de notação que lhes permitem ser transmitidas, ensinadas, manipuladas com maior facilidade e, assim, tornarem-se a base dos conjuntos de conhecimentos que sejam científicos. Essas mesmas materializações simbólicas, porém, escondem suas próprias origens nas constituições primárias do mundo da vida. As premissas das ciências são "sedimentações" de significados originais esquecidos. O preço pago pelo estabelecimento das ciências transmissíveis e do "progresso" atingido com base em primórdios que não são reencenados por gerações posteriores é uma crescente superficialidade, uma evaporação do sentido nas ideias transmitidas. Desta forma, um conjunto de ideias originais passa a ser mera técnica.[35] (Uma dificuldade na explanação de Husserl está na noção de anonimato das constituições originais; é difícil compreender como uma constatação anônima é, de fato, uma constatação, e como algo que nunca foi verdadeiramente percebido por ninguém pode ser esquecido e reencenado.)

O que é verdadeiro do conhecimento matemático é verdadeiro de todo o conhecimento: tanto o ensino, a aprendizagem, a aplicação, a validação e o maior desenvolvimento pressupõem que todas as ideias originais se tornaram transmissíveis, isto é, que se tornaram "tradicionais". A tradicionalidade do conhecimento é a fonte de seu caráter dual como autoesquecimento e desvelamento. As pressões para esta criação de tradições emergem da própria razão, na explanação de Husserl. Não temos de deixar o plano de preocupações teóricas a fim de descobrir as pressões da distorção. (Não estamos reduzindo as preocupações teóricas a extrateóricas.) Contudo, temos de assinalar um aspecto da teoria que só se torna evidente a partir do ponto de vista do mundo da vida: o caráter de criação da tradição que possui a razão.

Além disso, difundida na discussão de Husserl está a alegação de que a tradição do conhecimento matemático tem desempenhado papel preponderante na distorção da ciência e da filosofia ocidentais e, através deles, do mundo da vida ocidental. Em suma, é opinião de Husserl que Galileu interpretou a natureza em termos de números de tal forma a esconder a atividade "idealizante" da razão envolvida na interpretação e, assim, induziu ao erro toda a ciência ocidental posterior em relação à sua matematização da natureza como a realidade da natureza; isto é decisivo para a "naturalização" do reino da mente ao longo de linhas físico-matemáticas.[36] A matemática permite, num grau extraordinário, o uso meramente técnico e auto-olvidante dos conceitos. Assim, quando a própria filosofia passa a ser matematizada, é muito grande o potencial para a distorção de todas as normas e ideais que devem ser fundamentados na filosofia. Ao mesmo tempo, Husserl sugere que a pressão para matematizar a natureza vem, em certa medida, do mundo da vida em si, sob a forma das várias exigências para o domínio técnico da natureza.[37]

35 *Ibid.*, p. 366-367, e § 9, seções. f-i; cf. p. 373-375 para a descrição da sedimentação como "o *a priori* da história"; também "Philosophy," p. 161 ff.

36 *Crisis*, § § 9-10.

37 "Philosophy", p. 151; *Crisis*, §§ 8, 12.

Pode-se dizer que Husserl subestima muito a natureza e o grau das pressões decorrentes de interesses práticos, que se concentram quase por inteiro na distorção da teoria por meio de suas próprias exigências, e do mundo da vida através da teoria. Aparentemente, essa assimetria de ênfase está relacionada a determinadas suposições fundamentais subjacentes à fenomenologia, as quais podem ser chamadas de suposições "iluministas". Para Husserl, as pressões deturpadoras decorrentes do mundo da vida não parecem ser permanentes ou insuperáveis. Acredita que as "ideias são mais fortes do que a experiência",[38] e que a filosofia corretamente assume o papel que tem no moderno Ocidente de exercer a liderança nos assuntos humanos. A filosofia moderna, no entanto, assumiu este papel com falsos princípios que fundamentam novos preconceitos; a fenomenologia é o tipo de filosofia que pode, pelo contrário, ter sucesso em "superar os preconceitos de milênios".[39] Percebe-se que a história ocidental, portanto, culminará com a expectativa – que a humanidade pode levar milênios a atingir – de que o homem se torne totalmente responsável por si mesmo, totalmente autônomo, abandonando "antigos hábitos de pensamento".[40]

Por trás dessa visão otimista dos assuntos humanos, está uma versão bastante particular do moderno Iluminismo, versão esta que surgiu durante a "primeira crise" da era moderna no século XVIII. Trata-se da visão de que os males da sociedade e as forças que se interpõem no caminho da virtude e da decência gerais emergem da própria teoria. Esta visão é expressa de modo claro na subordinação kantiana da mera especulação "dialética", com sua "influência prejudicial" para a razão prática e a sua base na "boa vontade" da pessoa comum. Muito embora tal pensamento pareça assumir o ponto de vista do senso comum ou da razão comum, na verdade atribui ao homem teórico importância e poder centrais – para bem ou para mal. O avesso da visão de que nosso mundo está corrompido principalmente pelas falsas teorias é a visão de que será corrigido pelas teorias verdadeiras (ou, talvez, pelo fim de todas as teorias). Com certeza, uma versão deste pensamento é encontrada em Husserl. Tem sido afirmado, a respeito de Husserl, que dá o passo tremendo de reintegração da *doxa*, ou opinião, os seus direitos como fundamento de toda a filosofia (nas constituições primárias do sujeito anônimo) e mostra o erro da elevação platônica da *epistēmē* (conhecimento) acima e contra a *doxa*.[41] Isso quer dizer que quase tudo está correto com o entendimento comum; a filosofia não transcende, mas elabora sua racionalidade implícita, o nobre *telos* dentro dela. Alguns dos sucessores de Husserl modificam esta posição por meio da rejeição do *telos* racional, mas permanecem como fenomenólogos comprometidos com a elaboração do "mundo humano" que se constitui por meio das experiências primárias de existência. É provável que uma reflexão acerca deste foco fenomenológico auxilie a lançar luz sobre a relativa ausência de filosofia política na fenomenologia.

---

38 "Philosophy", p. 176.

39 *Crisis*, p. 90; "Philosophy", p. 178 (sobre a liderança da filosofia).

40 *Crisis*, p. 264-265.

41 A. Gurwitsch, *Studies in Phenomenology and Psychology* (Evanston: Northwestern University Press, 1966), p. 447.

Leituras

A. Husserl, Edmund. "Philosophy as Rigorous Science". Trans. with introduction by Q. Lauer, in Edmund Husserl, *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*. New York: Harper and Row, 1965.
Husserl, Edmund. "Philosophy and the Crisis of European Man". Trans. Q. Lauer, in *ibid.*
B. Husserl, Edmund. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*. Trans. with introduction by D. Carr. Evanston: Northwestern University Press, 1970. [*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzentale Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* – A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica]

Martin Heidegger

~ ⁂ ~

1889-1976

Martin Heidegger foi o primeiro filósofo, desde Platão e Aristóteles, a examinar em profundidade a questão do Ser. De fato, sua dedicação a esta pergunta inscreve-o como o mais preeminente dos filósofos da Europa continental no século XX. É menos claro, porém, seu *status* como filósofo político. Em sua obra máxima e inicial, *Sein und Zeit* (Ser e Tempo), Heidegger demonstrou pouco preocupar-se com a ética ou a política e, logo depois, rejeitou a sugestão para que escrevesse uma ética proveniente de uma fundamental incompreensão de seu pensamento. Além disso, no final da vida, afirmou que seu pensamento não proporcionou qualquer auxílio aos problemas sociais e políticos. Por que, então, analisá-lo em um texto dedicado à filosofia política?

Há duas respostas para essa pergunta. No nível prático, a afirmação de Heidegger de que seu pensamento é irrelevante do ponto de vista da política deve ser entendida à luz de seu alinhamento com o nazismo de 1933 a 1934. Este incidente empresta um significado político a seu pensamento que, mais tarde, Heidegger não viria a ter grande desejo de reconhecer. O maior impacto de seu pensamento para a ética e a política, no entanto, origina-se de sua preocupação com o niilismo.

O niilismo possui um sentido moral, tanto quanto metafísico. Do ponto de vista metafísico, significa que nada é, ou seja, não que não haja absolutamente nada, o que seria absurdo, mas que não há base imutável, nenhum Deus ou Ser eterno tal como a tradição ocidental desde Platão imaginou estar por trás do fluxo da experiência. Assim, as inumeráveis coisas que, de acordo com nossa experiência, tão evidentemente "são", na verdade, apenas parecem ser e, na realidade, estão em constante mutação, tornando-se constantemente algo diferente do que são de uma forma caótica e inteiramente imprevisível. Entretanto, sem uma base ou fundamento imutável para este fluxo, é difícil perceber como são possíveis a verdade, a justiça e a moral. Se não há Ser, ou se Deus está morto, como afirmava Nietzsche, então há apenas o devir e, portanto, não há padrão fixo ou eterno. No entanto, se nada é fundamentalmente verdadeiro, como reconheceram Dostoiévski e Nietzsche, então, "tudo é permitido". A consequência do niilismo metafísico é, portanto, o niilismo moral. A negação de um Deus ou Ser eterno acarreta a destruição de todos os padrões fixos ou imutáveis do bem e do mal ou do

nobre e do vil e, portanto, a destruição da base para qualquer lei moral universal ou padrões naturais de excelência humana. Sob este prisma, todos os padrões se revelam como historicamente relativos, como meros preconceitos ou ideologias que servem para manter o poder explícito de algum grupo, raça, casta ou classe.

Esse reconhecimento do relativismo histórico de todos os padrões tem duas consequências diversas, porém relacionadas. Por um lado, conduz ao abandono de todas as aspirações humanas mais elevadas, uma vez que, em última instância, nenhuma coisa tem mais valor do que qualquer outra coisa e não há, portanto, qualquer motivo para lutar e se sacrificar por metas difíceis e distantes. O resultado é um hedonismo banal, que busca o caminho de menor resistência e, assim, é guiado por qualquer desejo que, por acaso, predomine em um determinado momento. Concomitante com este niilismo "gentil" há um niilismo "brutal" que procura destruir todas as normas e estabelecer-se como a meta suprema da atividade humana. Este é o niilismo como vontade de poder que, sob a forma de ciência e de técnica, tem como objetivo a conquista da natureza e, sob a forma de uma política de poder, a subjugação da humanidade. Nestas duas formas "práticas" de niilismo, as doutrinas metafísicas mais abstratas e remotas vêm a ter implicações morais, éticas e políticas reais e muito fatídicas.

O mundo em que nasceu Heidegger apenas começava a se familiarizar com o niilismo. De fato, no final do século XIX, a Europa caracterizava-se, em geral, por uma difundida fé no progresso da razão e da ciência, uma fé que a filosofia, com algumas notáveis exceções, compartilhava. A Primeira Guerra Mundial abalou essa fé, no entanto, e infundiu o debate filosófico com uma seriedade e premência que este não possuía antes. Alguns atribuíram este flagelo às deficiências do capitalismo, alguns ao nacionalismo excessivo, mas a muitos outros parecia que os pressupostos filosóficos da modernidade, e talvez até do próprio mundo ocidental, possuíam terríveis defeitos, que o niilismo que Nietzsche ouvira bater à porta encontrara seu caminho para entrar no coração da civilização europeia. Heidegger também se dedicou a esta questão, primeiro apenas dentro dos horizontes da fenomenologia, tal como desenvolvida por seu mestre, e mais tarde colega, Edmund Husserl, mas cada vez mais dentro do contexto da tradição ocidental como um todo.

Na visão de Heidegger, o niilismo é a consequência final de um equívoco fundamental no que diz respeito ao Ser, equívoco este que Heidegger denomina o esquecimento do Ser. É uma peculiaridade de seu pensamento atribuir a mais profunda importância prática ao que são, aparentemente, as considerações teóricas mais abstratas e remotas. Parece absurda, na superfície, a tentativa de Heidegger para convencer o leitor de que um difundido equívoco a respeito do Ser pode caracterizar toda a civilização ocidental, o que, de fato tem ocorrido, uma vez que parece muito improvável que uma questão metafísica tão abstrata jamais pudesse interessar a mais que um punhado de indivíduos. No entanto, não é isto que pretende Heidegger. Ao contrário, assume que os pensadores que desenvolveram a estrutura básica dentro da qual pensamos e agimos, aqueles a quem podemos, com justiça, chamar de legisladores, no sentido mais fundamental, têm uma concepção equivocada do Ser e esqueceram seu significado original. O fracasso desses

pensadores em reconhecer a verdade sobre o Ser, isto é, a verdade sobre o que é mais fundamental, levou, na opinião de Heidegger, a uma distorção fundamental das categorias da linguagem e do pensamento. Essa distorção não só nos impede de nos reconciliarmos com o Ser ou de compreender sua importância para nossa vida cotidiana, como também estabelece uma estrutura de pensamento e ação que separa o homem dos autênticos entendimento e atividade humanos. Neste sentido, torna impossível uma existência ética e política autêntica e, em última análise, lança o homem no niilismo.

Para Heidegger, a fonte desta concepção equivocada do Ser é o pensamento dos gregos, em particular de Platão. O esquecimento do Ser, que termina no niilismo, é o resultado da redefinição de Platão do Ser como presença eterna, ou o que permanece imutável para sempre. Esta noção era tão convincente que parecia fornecer a resposta definitiva para a questão do Ser e, como resultado, foi esquecida a própria pergunta. Na opinião de Heidegger, no entanto, é insuficiente esta resposta platônica. No entanto, mais tarde, o esquecimento da questão do Ser que tal resposta engendrou tornou impossível até mesmo reconhecer esta insuficiência. Assim, a concepção platônica do Ser tornou-se a premissa básica da tradição ocidental. Culmina no niilismo o erro cada vez mais profundo que essa premissa insuficiente engendra.

No entanto, o niilismo, tal como o entende Heidegger, não é apenas um fenômeno negativo. Pelo contrário, representa duas possibilidades diferentes. Por um lado, o esquecimento do Ser, que termina em uma negação do Ser e, portanto, uma negação de todas as categorias e padrões permite que prevaleçam as paixões mais banais e brutais. Por outro, essa obliteração de categorias e padrões desanuvia o horizonte e torna possível uma experiência original do mistério e maravilha da existência que é impossível desde a época de Platão e Aristóteles. O niilismo é, assim, ao mesmo tempo, a maior catástrofe ética e política e a maior possibilidade filosófica dos últimos 2.500 anos. Desta forma, Heidegger acredita que o niilismo contém a possibilidade de sua própria destruição e, por conseguinte, a possibilidade de salvação da humanidade. Esta, no entanto, permanece uma possibilidade que deve ser aproveitada e realizada e, por consequência, pode ser contornada e perdida. O perigo para o homem, como o percebe Heidegger, é que este pode acreditar que o niilismo é apenas um recente desvio de uma tradição de resto saudável e que pode ser restaurada por uma pequena correção. É necessário, ao contrário, reconhecer a irremediável essência niilista da tradição ocidental como um todo e se afastar totalmente dela na direção de uma recordação e reavaliação da esquecida questão do Ser que o niilismo possibilita.

A primeira e maior tentativa de Heidegger para se reconciliar com a questão do Ser foi *Ser e Tempo*. A tarefa específica desta obra era suscitar a questão do sentido do Ser (*Sein*) por meio de uma análise do ser humano (*Dasein*) em termos de temporalidade, ou, em termos mais familiares, chegar a um entendimento da relação entre Ser e tempo por meio de um exame do modo como estes estão unidos no homem como ser histórico.

Na superfície, há poucas indicações de que este projeto tenha um motivo prático ou político. Sem dúvida, a obra apresenta-se apenas como uma tentativa de recuperar os fundamentos da ciência. Neste sentido, está dentro do horizonte da fenomenologia.

Um exame um pouco mais próximo, no entanto, revela uma continuidade fundamental do teórico e do prático. A questão do Ser, segundo Heidegger, é a fonte e o fundamento de todas as ontologias ou ordenações de tudo que é e, portanto, de toda a compreensão humana. Ao esquecer esta questão, portanto, o homem esquece a fonte de seu próprio conhecimento e perde a capacidade de questionar, de maneira mais radical, o que é essencial tanto ao verdadeiro pensamento como à autêntica liberdade. Sem ela, o homem é reduzido a uma besta calculante, preocupado apenas com sua preservação e prazer, um "último homem", para usar a terminologia de Nietzsche, para quem a beleza, a sabedoria e a grandeza são meras palavras. A banalidade niilista deste último homem, portanto, parece estar por trás da preocupação de Heidegger com os fundamentos da ciência.

Para se reconciliar com este niilismo implícito, é necessário, do ponto de vista de Heidegger, superar o esquecimento do Ser. O Ser, contudo, não é esquecido de maneira ordinária. A questão do Ser é esquecida porque o próprio Ser é aceito como o conceito por si mesmo evidente, como mais universal, mas também como o mais vazio dos conceitos. Em outras palavras, o Ser é esquecido porque todas as pessoas acreditam que sabem o que é o Ser. Isto, segundo Heidegger, é resultado de um mau entendimento da relação entre Ser e tempo. Desde Platão, o Ser tem sido entendido em oposição às coisas reais, como o que está além do tempo e não muda. Todas as coisas reais, nesse sentido, estão entre o Ser e o nada. Todas as coisas vêm a ser e também morrem. Em oposição ao imutável reino do Ser, portanto, as coisas reais existem no reino do devir, ou tempo. A tradição ocidental, nesse sentido, caracteriza-se pela antítese entre Ser e devir ou Ser e tempo. O que se tornou aparente nos tempos modernos, porém, é que esta distinção, que está no cerne das categorias de nosso entendimento, nos impede de compreender de modo adequado a nossa realidade histórica concreta, o que Heidegger chama de facticidade da existência humana. Assim, não podemos compreender a verdade sobre nós mesmos como seres históricos porque a tradição que informa nossa maneira de pensar repousa sobre o entendimento do Ser como presença eterna, o que demonstra uma compreensão do Ser conexa a uma noção imperfeita do tempo. O que é necessário é ter uma compreensão mais completa do Ser em termos da concepção mais profunda de tempo que veio à tona como resultado da descoberta da história.

Heidegger tenta suscitar a questão do Ser e tempo através de uma investigação do homem porque acredita que a humanidade tem uma relação especial com o Ser. O homem é o único ser que tem seu próprio ser como questão, ou seja, o homem é o único ser que se preocupa com o que virá a ser, com seu futuro, suas possibilidades de ser. A bolota do carvalho não tem dúvidas sobre o que virá a ser. Afora algum acidente, virá a ser um carvalho. O homem, na visão de Heidegger, não tem um fim assim determinado. Seu fim e, portanto, seu futuro, é sempre uma indagação para ele. Portanto, em contraste com a bolota, o homem não pode habitar apenas no presente, mas está sempre preocupado com o futuro. De fato, em contraste com a bolota, o homem possui um futuro. O futuro da bolota significa alguma coisa somente para o homem. Neste sentido, o homem é também o único ser que é autenticamente histórico, que está envolvido de modo ativo em planejar e moldar seu futuro, em fazer história. É

por causa dessa conexão de Ser e tempo no ser humano que Heidegger acredita que o homem pode servir como via de acesso para a questão do Ser como tal. Ao examinar a forma como a história surge da preocupação do homem com a questão de seu ser, isto é, com seu fim indeterminado, Heidegger espera chegar a um entendimento mais profundo da questão do Ser mesmo, isto é, dos fins não só do homem, mas de *todas* as coisas que são e, assim, mostrar como o tempo, como tal, emerge do Ser.

Heidegger tenta abordar a questão do Ser por meio de uma análise do ser humano que desvele as estruturas fundamentais da existência humana, que mostre não *o que* o homem é, mas *como* ele existe, como ele é no e através do tempo. Heidegger principia com uma análise da existência cotidiana que se concentra no fato de que o homem, em toda parte e sempre, se vê lançado em um mundo que se caracteriza por uma particular ontologia ou ordenação de tudo o que é. Enquanto ser humano o homem é, portanto, o que Heidegger chama de "ser-no-mundo". Em consequência, o homem encontra a si mesmo *através* das coisas, *com* os outros, ou seja, no âmbito de uma estrutura particular que determina as relações entre tudo o que é, que define seus objetivos e, por conseguinte, suas atividades, que, desta forma, determina *como* o homem e tudo o mais *é*. Na maioria das vezes, o homem é simplesmente absorvido pela ordem vigente e é determinado em um nível prático (conveniente) e teórico (disponível) pelas preocupações que surgem nela. Na maior parte das vezes, portanto, o homem é caracterizado por aquilo que Heidegger chama de "decadência" e existe de modo não autêntico, tal como "eles", sendo "eles". Neste modo de ser, o homem é dominado pelo que Heidegger chama de "impessoal", que aceita o mundo como dado e jamais questiona com seriedade a ordem vigente das coisas.

De acordo com Heidegger, a questão do Ser surge para os seres humanos somente quando sua existência cotidiana é questionada por um autêntico confronto com a morte. Como ser-no-mundo, o homem está sempre voltado para o futuro, porque o seu próprio ser é sempre uma indagação para ele. Seu ser, nesse sentido, se caracteriza por aquilo que Heidegger chama de "cuidado". Como um ser futuro que se preocupa com o que vai acontecer com ele, é inevitável que o homem se depare com a questão da morte. Isso é verdadeiro até mesmo para o homem em sua modalidade do impessoal. Este eu se prepara para a morte; no entanto, apenas de maneira não autêntica, compreendendo a morte apenas em termos da morte de outros, como o que acontece a "alguém" ou a "eles". Esta experiência não autêntica da morte confirma e não transcende a hierarquia de tudo que é. Uma compreensão autêntica da morte exige uma experiência totalmente diversa. Heidegger descobre a possibilidade de compreender a morte de modo autêntico no fenômeno da angústia, em particular no modo como se revela no chamado da consciência, o qual Heidegger defende ser o chamado do próprio ser de cada um, como a "cura" pelas futuras possibilidades de ser. Esta experiência da morte na angústia liberta o homem da ordem predominante. É o reconhecimento da finitude do próprio ser singular e abre a possibilidade da experiência da própria questão do Ser.

De modo geral, a vida é entendida em termos das possibilidades disponíveis dentro de um determinado mundo ou hierarquia de tudo o que é. Para o "impessoal"

(o on), essas possibilidades parecem ser dadas e imutáveis. A autêntica experiência da morte, porém, revela essas possibilidades como possibilidades, uma vez que revela que não podemos fazer tudo. Neste momento de visão, enfrentamos a morte como aquilo que é mais nosso, como a possibilidade inelutável que limita todas as nossas outras possibilidades. Reconhecemos que somos lançados em um mundo determinado de onde devemos partir. A experiência da morte revela, assim, o horizonte singular de nosso mundo e nosso próprio destino pessoal dentro do destino maior daqueles com quem somos, a nossa gente ou geração. Emergindo como a *questão* do nosso próprio ser, a morte nos orienta para um conjunto específico de *respostas* ou possibilidades. Descobrir essas respostas ou perceber essas possibilidades tornam-se o objetivo de nossa atividade. A questão de nosso ser que surge de nosso reconhecimento autêntico da inevitabilidade de nossa própria morte é, assim, a fonte da meta que é projetada diante de nós. Esta meta projetada, de acordo com Heidegger, é a fonte de nosso futuro, pois o futuro autêntico é sempre apenas como o prevemos, aquilo em cuja direção nos movemos. É com base neste objetivo ou meta futuros que, em seguida, agarramos o passado e o impedimos de escapar, pois é somente desta forma que adquire relevância para nós. Assim, a revelação das possibilidades de nosso próprio ser, no momento da visão em face da morte, desvela todo um mundo (de seres).

Todavia, Heidegger não compreendeu o nexo fundamental de Ser e tempo. Na verdade, este é entendido apenas da perspectiva do ser humano, só negativamente em termos da morte. O objetivo de *Ser e Tempo* era compreender Ser e tempo por eles mesmos, independentemente do homem, mas Heidegger não foi capaz de realizar esta tarefa de modo que satisfizesse a si mesmo. Pretendia, na parte inacabada do primeiro livro, suscitar a questão do Ser de forma explícita e, em seguida, realizar o que denominou a destruição da história da ontologia ou o que poderíamos chamar de destruição da metafísica. Quando começou *Ser e Tempo*, Heidegger acreditava que seria possível contornar toda a história da metafísica ocidental e suscitar de novo a questão do Ser por meio de uma investigação direta do próprio ser humano e, sobre essa base, reinterpretar a história. Porém, durante a redação de *Ser e Tempo*, constatou que a linguagem e, em particular, a terminologia filosófica que era forçado a usar derivava da metafísica e, assim, em seus fundamentos, dependia dela. As categorias dentro das quais tentou repensar a questão do Ser, portanto, eram constituídas de tal forma que escamoteavam a pergunta mesma, ou seja, de uma forma que tornava impossível até mesmo entender a questão de forma adequada. Devido a esta dependência da metafísica, Heidegger foi incapaz de concluir *Ser e Tempo* tal como pretendia. O fracasso de *Ser e Tempo*, portanto, deixou claro para ele que a destruição da metafísica teria de preceder e não suceder o confronto explícito com a questão do Ser.

Essa destruição da metafísica é realizada em uma série de trabalhos posteriores e é, basicamente, uma crítica e uma reinterpretação da filosofia ocidental que delineia o crescente esquecimento do Ser e, desta forma, o florescimento do niilismo. Isso é efetuado não através da demonstração de contradições internas ou motivos psicológicos ou econômicos subliminares, mas pela demonstração de como cada pensador aceita a

noção predominante do Ser e, assim, deixa sem exame a questão norteadora da filosofia ocidental, a questão do Ser. Esta crítica e reinterpretação, no entanto, não é de todo negativa, mas, ao contrário, pretende reconciliar-se com o Ser, pois, enquanto demonstra a obliteração cada vez mais profunda do Ser, também aponta para o vazio do lugar que o Ser deixou desocupado, onde o Ser é deixado sem exame, esquecido. Desta forma, a destruição da metafísica é também o que Heidegger denomina a história do Ser, isto é, a história do equívoco, do esquecimento, e do que Heidegger muitas vezes chama de "retirada" do Ser, que constitui a essência da civilização ocidental.

Como vimos, já está aparente uma crítica implícita da metafísica em *Ser e Tempo*. No entanto, esta crítica permanece dentro do horizonte geral da preocupação fenomenológica com os fundamentos da ciência que Heidegger herdou de Husserl. A crítica de Heidegger da tradição ocidental nos anos que se seguiram a *Ser e Tempo* exibe uma apreciação mais profunda das consequências éticas e políticas do esquecimento do Ser ou daquilo que, cada vez mais, Heidegger chama de niilismo. Essa "virada" em seu pensamento foi o resultado de uma série de fatores, mas, talvez, nenhum tão importante quanto o nazismo.

Heidegger envolveu-se com os nazistas durante a década de 1930 na Universidade de Freiburg.[1] No meio da revolução que se seguiu à ascensão de Hitler ao poder, Heidegger foi convidado por seus colegas para assumir o cargo de reitor da universidade a fim de ajudar a preservar a independência da instituição. Heidegger esperava mais do que isso, no entanto, e acreditava que a revolução nazista poderia ser direcionada para uma experiência mais fundamental da existência humana que poderia servir como base para uma ética e política mais autênticas. Neste esquema de reforma e de redirecionamento, na opinião de Heidegger, a universidade alemã teria de desempenhar um papel de liderança e fornecer ao movimento político um conteúdo intelectual que até então lhe faltava. Desta forma, essa refundação fundamental da vida alemã pressupunha uma refundação da universidade alemã. Foi isso que Heidegger acreditou ser capaz de realizar. O título decididamente não nazista de seu discurso de posse como reitor, "*Die Selbstbehauptung der Deutschen Universität*" (A autoafirmação da universidade alemã), reflete tal anseio.

Suas esperanças logo se revelaram como ilusões, e Heidegger percebeu estar em desacordo com os nazistas, como resultado de sua resistência à nazificação da universidade e sua recusa em demitir judeus que integravam o corpo docente, suas tentativas de conciliação, por outro lado, não satisfizeram as autoridades. Tampouco foram essas as únicas dificuldades de Heidegger, pois as forças positivas na universidade alemã cujo apoio esperava resistiram a suas tentativas de reforma. Foram, assim, aniquiladas suas

---

1 Para a documentação acerca da relação de Heidegger com o nazimso, ver "The Self-Assertion of the German University", *Review of Metaphysics*, XXXVIII (March 1985), 467- 502; "Only a God Can Save Us", in *Heidegger: The Man and Thinker*, Ed. T. Sheehan (Chicago: Precedent Publishing, 1981); *An Introduction to Metaphysics* (New Haven: Yale University Press, 1959) (doravante *IM*) e seus discursos do período nazista em Ed. M. Friedman, *The Worlds of Existentialism* (New York: Random House, 1964).

esperanças de uma transformação política com base em uma prévia transformação acadêmica. Confrontado com demandas nazistas que não estava disposto a atender e com uma intransigência do corpo docente que não podia vencer, renunciou. Como resultado, passou a ser encarado com crescente desconfiança pelo regime e, durante o restante do período nazista, foi submetido a uma variedade de medidas punitivas, incluindo a fiscalização de seus seminários e o trabalho forçado em fortificações militares.

Qualquer que fosse sua antipatia pelo nazismo, Heidegger, aparentemente, também viu algo positivo nele, pois, em 1935, falou da "verdade interior e grandeza deste movimento" em suas preleções intituladas "Introdução à metafísica" (*Einführung in die Metaphysik*) e incluiu esse trecho quando a obra foi publicada em 1953. Significaria isso que Heidegger era nazista? Heidegger tentou defender-se dessa acusação de duas maneiras. Primeiro, argumentou que alterar o texto seria uma falsificação histórica.[2] Na verdade, tal atitude teria permitido a acusação de que tentava esconder seu passado nazista. Segundo, na década de 1960, chamou a atenção para uma elucidação parentética no trecho ofensivo, que dizia "(a saber, o encontro entre a técnica do mundo e o homem moderno)". Heidegger alegava que seu público sério entendeu-o de modo correto, em 1935, enquanto os estúpidos e suspeitosos interpretaram a passagem a seu próprio gosto como uma indicação de sua afeição pelo regime. Deixando de lado toda a complexidade do fato e das especulações, continua a ser indiscutível que Heidegger jamais repudiou de público seu discurso nazista.

Isso posto, o que nos revela esta elucidação parentética a respeito do modo como Heidegger percebia o nazismo? O homem moderno, tal como o entendia, possui um elo fundamental com a técnica. Na visão de Heidegger, tal como Ernst Jünger demonstrara com perspicácia em seu livro *Der Arbeiter* (O trabalhador), o modelo para o ser do homem no mundo tecnológico contemporâneo é o trabalhador. Aparentemente, era a tentativa dos nazistas de dar um novo significado ao homem como trabalhador que Heidegger admirava e que acreditava oferecer a possibilidade de uma nova e mais autêntica ética e política, embora jamais tenha esclarecido como tal poderia ser alcançado. Heidegger reconhecia que aqueles que ocupam o poder eram demasiado inábeis no pensamento para saber lidar de forma adequada com a técnica, mas acreditava que poderiam dar ouvidos àqueles capazes de pensamento mais profundo. Por óbvio, estava errado quanto a isto e não foi capaz de perceber a dedicação dos líderes do movimento nazista a uma ideologia de genocídio e apocalipse.

Para Heidegger, esta experiência teve como resultado filosófico uma reavaliação do poder e da penetração do pensamento metafísico e de sua ligação com o niilismo. A metafísica culminou, não apenas no niilismo "gentil", que reconhecera em *Ser e Tempo* como a banalidade do mundo cotidiano e (do ou) "impessoal" mas também no niilismo "brutal" dos nazistas. O fato de Heidegger não ter conseguido terminar *Ser e Tempo* ligava-se, portanto, à sua incapacidade de transformar seja a universidade alemã ou o movimento nazista. Tornou-se necessária, portanto, uma análise mais profunda e

2 Ed. Günther Neske, *Erinnerung an Martin Heidegger* (Pfullingen: Neske, 1977), p. 49.

crítica que pudesse explicar a origem do niilismo brutal que se manifestou no nazismo. Tal análise, em primeira instância, significava um exame da modernidade.

De acordo com Heidegger, a modernidade é caracterizada pela subjetividade, ou seja, pelo fato de que, nos tempos modernos, o próprio homem serve como a medida e o fundamento de toda a verdade. A modernidade é, portanto, também o reino da liberdade, pois a predominância da subjetividade liberta o homem da estrutura teocêntrica da sociedade cristã tradicional e o estabelece sobre ele mesmo. A fonte desta nova noção é a interpretação de Descartes do homem como autoconsciência, que estabelece a independência absoluta do homem como medida de todas as coisas. Daí em diante, apenas o que pode passar pelo tribunal da consciência, ou seja, apenas o que pode ser percebido e determinado, entra no cômputo das coisas.

Porém, quando o homem se ergue sozinho, perde seu lugar no cosmos ordenado da sociedade tradicional. A liberdade moderna, portanto, traz em seu bojo uma alienação que arremessa o homem na busca de segurança por meio da subordinação da natureza à sua própria vontade. Assim, a natureza não mais fornece diretrizes para a ação humana, mas passa a ser um "outro" incerto e, portanto, perigoso, que deve ser dominado. Em um nível intelectual, a natureza é subjugada pela ciência moderna, que desenvolve uma representação ou modelo matemático do mundo e, assim, reduz o mundo a um objeto previsível e, portanto, controlável. Heidegger chama este processo de objetivação. A moderna técnica, portanto, une esta nova ciência ao trabalho humano de modo a subjugar e transformar o mundo natural em um objeto adequado para o uso e habitação humanos.

Fracassa, no entanto, a tentativa de garantir a subjetividade e a liberdade humana por meio da subjugação técnica da natureza porque, necessariamente, implica também a subjugação da natureza humana e, desta forma, põe as pessoas em conflito umas com as outras. A crescente competitividade desse conflito acarreta a formação de entidades técnicas e políticas cada vez maiores e mais organizadas e, portanto, na realidade, resulta apenas na subordinação de todos os seres humanos às tarefas do mundo tecnológico. Assim, para Heidegger, nos tempos modernos, o conflito não é consequência da paixão, da parcialidade humana, da vontade de poder, do antagonismo de classe, ou de controvérsias acerca da natureza da justiça, mas resultado da tentativa de garantir a liberdade humana no mundo natural através da técnica. Logo, o conflito é também inevitável, já que ser humano no mundo moderno significa medir, dominar e subjugar a natureza, ou seja, ser tecnológico. Heidegger esquematiza esse desenvolvimento a partir de Descartes, passando por Leibniz, Kant, Hegel, Schelling e Nietzsche até chegar à técnica do mundo do século XX.[3] Trata-se da história do crescente niilismo do

---

3 Para o relato de Heidegger desse desenvolvimento, ver o artigo e livros de sua autoria: "The Principle of the Ground", *Man and World*, VII (1974), p. 207-222; *Kant and the Problem of Metaphysics* (Bloomington: Indiana University Press, 1962); *Hegel's Concept of Experience* (New York: Harper & Row, 1970); *Schelling's Treatise on the Essence of Human Freedom* (Athens: Ohio University Press, 1985); *Nietzsche*, 4 v. (New York: Harper & Row, 1979-1987); e *The Question of Technology and Other Essays* (New York: Harper & Row, 1977).

pensamento moderno na jornada do homem moderno como sujeito, a partir da autoconsciência cartesiana até a vontade de poder nietzschiana que, na visão de Heidegger, está no centro do mundo da técnica. É, da mesma forma, a história da degeneração do homem de autoconsciente senhor da criação para trabalhador e homem-massa. A modernidade culmina, como Heidegger já reconhecera em *Ser e Tempo*, no completo esquecimento do Ser e na desumanização absoluta do homem, que se torna mera matéria-prima para um mundo tecnológico do que visa apenas a sua própria autoperpetuação e crescimento niilistas.

Desenraizados e alienados da sociedade tradicional, nós, modernos, tentamos construir, com o auxílio da história, um lugar para nós mesmos no meio do devir. A história nos permite medir e demarcar o tempo para que possamos determinar nossa origem e lugar em relação a todas as outras coisas. Conseguimos, assim, nos precaver contra a incerteza aterrorizante de um devir sem sentido. No fundo, porém, este projeto tenta transformar o tempo em objeto de exploração e, portanto, é análogo à objetivação do espaço realizada pelas ciências naturais da modernidade. Assim, consegue, no entanto, apenas separar o homem mais completamente da tradição metafísica que lhe deu um verdadeiro lugar e significado ao ligá-lo, em um nível fundamental, à questão há muito esquecida do Ser. Inteiramente desvinculado dessa questão, o homem é também afastado do direcionamento que propicia a seu pensamento e atividade. Todavia, sem esse direcionamento, a história pode ser interpretada de qualquer forma, pois não mais há um padrão de verdade e realidade. Assim, o homem, segundo Heidegger, é presa da confusão do historicismo e do relativismo, dos quais pode escapar somente ao se entregar à ideologia, pela adoção de uma visão de mundo arbitrária e irracional que fornece uma explicação simplificada, mas totalitária, que resolve toda a incerteza e insegurança.

A história e ideologia, portanto, servem apenas como duas ferramentas a mais a serviço da conquista tecnológica da Terra. Na verdade, aumentam a concorrência para assegurar o domínio e dão origem a uma luta ideológica que termina em guerra mundial, que, por sua vez, é o meio para maior garantia de total mobilização e total controle da humanidade, que, em última análise, oblitera a própria diferença entre guerra e paz. Nesse sentido, o fim da moderna subjetividade e liberdade é uma alienação e desabrigo universal sob a hegemonia de um totalitarismo ideológico que visa ao domínio universal e à exploração tanto do homem como da natureza. Sob tais condições, o *homo sapiens* é reduzido a *homo brutalitas*.

Heidegger descreve três formas de vida política no final da modernidade: o americanismo, o marxismo e o nazismo.[4] Em sua opinião, todas aos três são formas de subjetividade e niilismo e, portanto, metafisicamente idênticos. Todas se caracterizam pela ditadura do público sobre o privado, e pela predominância das ciências naturais, da economia, de políticas públicas e da técnica. O americanismo, em sua opinião, não é liberalismo ou democracia, mas uma forma particular de positivismo lógico, que serve

4 Para o entendimento de Heidegger acerca de americanismo, marxismo e nazismo ver *IM*, p. 37 -51, e *Vier Seminare* (Frankfurt am Main: Klostermann, 1977).

como elemento subserviente à ciência e à técnica. A realidade do americanismo é o complexo industrial, a agência central de planejamento econômico e tecnológico que organiza o trabalho do homem comum e expande seu domínio por meio do mercado mundial. Tampouco se trata o marxismo meramente de um partido ou visão de mundo, mas constitui, ao contrário, a elevação do processo de produção à predominância e à consequente redução do homem a um ser socialmente produzido. Tanto o americanismo como o marxismo dão um sentido falso à espiritualidade humana como inteligência calculista e, consequentemente, falham em captar a necessidade do exame da questão do Ser. A forma mais extrema desta negligência é o nazismo, que completa e inverte o pensamento moderno, ao substituir a razão pelo instinto. O instinto é intrínseco não ao indivíduo, mas à raça e recebe voz por meio de líderes que falam para a essência racial subjetivista. Seus instintos elevam-se acima da paralisia niilista da razão para a ação e, assim, ensejam uma ilusão de certeza e segurança. O nazismo, no entanto, não é capaz de reconhecer que é arbitrária sua distinção fundamental entre super-homem e sub-homem uma vez que, em princípio, ambos foram reduzidos a animais.

Assim sendo, as várias formas de vida moderna representam apenas uma institucionalização do niilismo. Isso, no entanto, não é devido ao caráter imperfeito da própria modernidade, pois a modernidade e, por conseguinte, o niilismo são apenas as consequências finais do projeto metafísico que começa com os gregos. Para compreender a origem e a verdadeira extensão do niilismo, afirma Heidegger, é, portanto, necessário examinar os gregos.

O mundo grego e a civilização ocidental, tiveram início, na visão de Heidegger, com a revelação do Ser, com o que às vezes denomina, usando o grego *alētheia*, "verdade" ou, literalmente, "desvelamento".[5] Neste desvelamento, o Ser aparecia como o caos ou o nada, como a violência do abismo que dominou o homem em todo o seu mistério e inaugurou uma nova maneira de pensar e agir, um mundo novo, trouxe novos deuses, uma nova ética, uma nova política e uma nova concepção de humanidade do homem. Em outras palavras, o homem, foi fulminado pelo mistério e incompreensibilidade fundamentais da existência. Heidegger sustenta que é esta a experiência concreta do Ser, a maneira pela qual o Ser se revela para o homem. Neste sentido, o Ser parecia, para os gregos, uma questão fundamental. Como uma pergunta, no entanto, orientou-os para respostas e, portanto, para longe da questão em si, para longe do Ser. Os pré-socráticos encontravam-se no meio desta luta entre o Ser como o mistério fundamental ou questão da existência e os seres conforme determinados por categorias ou respostas a esta pergunta. Esta batalha foi travada na arte, ou o que Heidegger muitas vezes chama de linguagem, não apenas por poetas, mas também por escultores, arquitetos, pensadores e estadistas que participaram na criação das leis, costumes e instituições do mundo grego. Todos confrontaram o mistério da existência que a experiência do Ser evocava e construíram uma nova forma de compreender e um novo mundo como resposta ou solução para este mistério.

---

5 Para a discussão dos gregos por Heidegger, ver *IM*; *Early Greek Thinking* (New York: Harper & Row, 1975); e *Erläuterungen zu Hölderlin's Dichtung* (Frankfurt am Main: Klostermann, 1944).

A principal criação dos gregos foi a *pólis*. Para eles, não se tratava apenas do lugar onde se resolviam os assuntos do Estado, mas o lugar onde deuses e homens relacionavam-se uns com os outros, onde, pela primeira vez, o homem reconhece sua mortalidade terrena em oposição a uma imortalidade celestial. Desta forma, os gregos, como os entendia Heidegger, foram capazes de incorporar uma autêntica compreensão da morte e, por conseguinte, de sua própria finitude e destino em sua arte, religião e filosofia e, acima de tudo, em suas instituições políticas. É neste sentido que a *pólis* é a fonte da humanidade do homem como Ser humano. Na medida em que o homem reconhece sua própria mortalidade e destino em oposição aos deuses imortais, ocupa um lugar particular ou *ethos* próprio e, assim, torna-se capaz de ética. O caráter de seu lugar e, portanto, de sua ética e política, é também um reflexo do caráter especial dos deuses e da relação do homem com eles. A *pólis*, neste sentido, é sempre o lugar dos deuses e se caracteriza, em suas leis e instituições, pelo panteão específico revelado.

Esta experiência pré-socrática do Ser, de acordo com Heidegger, é fundamentalmente trágica. O abismo do Ser que desperta admiração e reflexão também exclui o homem da ordem cotidiana das coisas. O Ser a tudo questiona, e aqueles, como Antígona, Édipo e Heráclito, que se deparam com a questão do Ser tornam-se "*apolis*, sem cidade e lugar, sozinhos, estrangeiros, sem uma saída no meio do ser como um todo, ao mesmo tempo, sem estatuto e limite, sem estrutura e ordem, pois, como os criadores, devem primeiro fundamentar tudo isso".[6] Em um sentido heroico-trágico, expulsos da vida comum, estes fundadores representam, para os gregos, a maior possibilidade humana.

A idade trágica em que esses personagens têm sentido e significação chega ao fim com o desaparecimento da revelação do Ser. Esse mundo terminou quando a questão do Ser submergiu em suas respostas e fracassou em reaparecer como uma indagação, ou seja, quando, nos termos de Heidegger, o Ser se retirou e foi esquecido. Por que isso ocorreu é, na opinião de Heidegger, obscuro e misterioso e não está no homem, mas no próprio Ser. Que tenha ocorrido é o fato central e decisivo de toda a história ocidental.

A questão da retirada do Ser foi inaugurada pelos sofistas e culminou com o pensamento de Platão e Aristóteles.[7] A exceção a essa tendência foi Sócrates, que seguiu o Ser em sua retirada, ou seja, que seguiu de volta o caminho dialético para, por meio das respostas para a questão do próprio Ser, na tentativa de chegar ao misterioso e muitas vezes contraditório início do pensamento.[8] Platão, ao contrário, afastou-se da questão do Ser e de fato encerrou-a, dando-lhe uma resposta decisiva. O Ser retratado por Platão é a presença eterna, a forma ou ideia imutável em contraste às coisas efêmeras do mundo

---

6 *IM*, p. 152-153.

7 Para sua discussão de Platão e Aristóteles, ver em particular seu artigo "Plato's Doctrine of Truth", in *Philosophy in the Twentieth Century*, Ed. W. Barrett and H. D. Aiken, 4 v. (New York: Random House, 1962), III, 251-270; e "On the Being and Conception of Physics in Aristotle's Physics B, 1", *Man and World*, IX (1976), p. 219-270.

8 Heidegger não explica, em lugar algum, sua separação de Sócrates e Platão. Na maior parte dos aspectos, parece seguir a distinção e caracterização desses filósofos por Nietzsche.

do devir. Desta maneira, o Ser desaparece como uma pergunta e ressurge como a mais elevada resposta, como o Ser dos seres, como a essência imutável de todas as coisas. Tomando isto como base, Platão, Aristóteles e os escolásticos foram capazes de articular uma ontologia ou hierarquia de tudo que é em termos de sua proximidade com o próprio Ser. É essa hierarquia metafísica que, em suas várias transformações, constitui a estrutura do mundo ocidental. A primeira destas transformações deu origem ao Cristianismo e à Idade Média, a segunda, ao mundo moderno. Na primeira, o Ser retirou-se da natureza e asilou-se na transcendência, assim comprometendo o cosmos ancestral. O imediatismo do Ser ou essência das coisas em sua forma natural deu lugar à noção de que essa forma era apenas uma das muitas criações possíveis de um Deus transcendente e, em última análise, incompreensível, o único que realmente "é" no sentido mais elevado. O próprio Cristianismo foi abalado pela retirada do Ser, em que o homem substituiu um Deus que desaparecia como o fundamento de todo o Ser e, por conseguinte, como o centro de toda a ontologia. Doravante, o homem, como o sujeito autoconsciente, é o que realmente é. Na medida em que o homem compreende-se como Ser, no entanto, o Ser perde seu último traço de mistério e, portanto, sua capacidade de evocar admiração e meditação, pois o homem, como argumenta Descartes, conhece a si mesmo imediata e completamente. Neste sentido, a história ocidental é determinada pela pergunta original do Ser e suas sucessivas retiradas. É, portanto, a história do esquecimento do Ser como uma questão e o triunfo do ser como resposta. Quando Nietzsche interpreta o Ser como apenas mais um entre muitos seres diferentes, o Ser desaparece de todo, e o Ocidente, que fora guiado pela *questão* oculta do Ser, chega a seu fim.

Assim, Heidegger volta-se contra a tradição iluminista para revelar o caráter sombrio da vida moderna. Mas não chama nossa atenção para este niilismo disseminado apenas para provocar desespero ou autorrepugnância, mas porque acredita que vislumbra, em suas profundezas, a luz da aurora de uma nova revelação do Ser. Demonstrar isso, no entanto, é mostrar a ligação oculta entre Ser e nada. Nesta investigação, Heidegger segue o caminho dos pré-socráticos. Em particular, percebe um paralelo entre a experiência pré-socrática da questão ou abismo do Ser e a experiência contemporânea do niilismo. Via de regra, o niilismo é entendido como a afirmação de que nada é, ou seja, não se trata de que nada seja em absoluto, mas de que não há fundamento para os seres e, portanto, nenhuma norma ou ordem imutável. Heidegger, por sua vez, quer entender o niilismo como a compreensão de que o fundamento é literalmente nada, ou seja, coisa nenhuma ou não ser. Isto significa que o fundamento deve ser entendido como algo mais do que os seres, o que significa Ser em seu sentido primordial como caos ou abismo. O niilismo é, portanto, o alvorecer do reconhecimento do Ser, da questão fundamental ou mistério que é a fonte do assombro que evoca todo o pensamento, todas as categorias e, portanto, todas as ordens. No niilismo, o Ser aparece como caos ou abismo e debilita toda a ontologia e, portanto, toda a ética, a política e a religião. Desta forma, o advento do niilismo sinaliza o fim da civilização ocidental e, por conseguinte, a possibilidade de um retorno a uma perspectiva pré-ocidental e talvez até mesmo de uma aproximação entre Oriente e Ocidente.

O niilismo, contudo, não é um retorno aos pré-socráticos, mas, de fato, orienta-nos para longe do mundo que descortinaram. De acordo com Heidegger, os antigos gregos experimentaram a questão do Ser como a pergunta "o que é Ser?". A questão norteadora do pensamento ocidental é, portanto, a pergunta "o quê?". É esta questão que a filosofia e as ciências procuram responder. Por conseguinte, a antiga biologia procurou explicar o que são as diferentes formas de vida, ou seja, descobrir e descrever as categorias ou espécies de coisas. A questão do Ser que emerge do niilismo, ao contrário, não é a pergunta "o quê?", mas a pergunta "como?", que, em muitos aspectos, tem sido fundamental para o pensamento moderno, e está oculta, por exemplo, no coração da moderna ciência, técnica e história. Nosso pensamento não se direciona, portanto, à resposta para a pergunta "o que é isso?", mas, sim, para a pergunta "como é que funciona?". Portanto, o interesse primordial da moderna biologia não é descobrir a divisão da natureza de acordo com gêneros e espécies, mas explicar como funcionam os organismos. A natureza não é, portanto, entendida como um belo cosmos a ser contemplado e imitado, mas como uma conjunção de forças ou como um mecanismo que pode ser usado para garantir a preservação e a prosperidade humanas. Na medida em que o Ser ocorre como a explicação do que é, ou seja, de como as coisas são, é incompreensível dentro das categorias de linguagem que foram determinadas por uma metafísica que sempre entendeu o Ser e os seres como coisas, como "o quê". Desta maneira, a estrutura de nossa compreensão impede o reconhecimento do Ser. Por conseguinte, como concluiu Heidegger após o fracasso de *Ser e Tempo*, o Ser permanece necessariamente oculto e, por consequência, impensado e esquecido.

Fundamental para o pensamento de Heidegger é a tentativa de mostrar a conjunção do Ser como o "como" daquilo que é com a história ou o tempo.[9] A história (*Geschichte*), para Heidegger, não é uma série causal ou o desenrolar-se da liberdade humana ou o desenvolvimento dialético dos meios de produção, mas o destino (*Geschick*) do próprio Ser. Heidegger deriva esta noção de destino do grego *moira*, "fado", "destino", que é a fonte escura e misteriosa da mudança que estabelece o horizonte para tudo o que é, mas permanece, ela mesma, muito além desse horizonte. *Moira* é o próprio Ser como a questão fundamental que provoca o homem e o dirige para as respostas, mas, assim, retira-se e é ocultado pelas respostas e esquecido. É como essa pergunta direcionadora que o Ser é história ou destino.

Sob esta luz, o pensamento de Heidegger parece ser historicismo radical. Hegel entendia a história como o desenvolvimento dialético da razão para o seu ponto culminante em conhecimento absoluto; Marx aceitou essa noção do caráter dialético da realidade, mas negou que tivesse chegado à sua conclusão; Nietzsche, por sua vez, negou até mesmo esta racionalidade dialética e afirmou, ao contrário, que o mundo era completo devir, governado apenas pela vontade de poder e pelo eterno retorno. Heidegger parece trazer ao fim esse gradual desenvolvimento do historicismo com sua afirmação da identidade

---

9 Para a discussão de Heidegger da História, ver seu artigo "A Letter on Humanism", in *Basic Writings*, Ed. D. F. Krell (New York: Harper & Row, 1977); Nietzsche, IV, p. 199-250; e *Being and Time* (New York: Harper & Row, 1962).

entre história e Ser. Essa interpretação, no entanto, pelo menos em parte, representa mal o pensamento de Heidegger, que tenta mostrar não que o Ser é história, mas que a história é a revelação do Ser. Heidegger, portanto, não visa a historicização do Ser, mas a eternização da história ou do tempo. Para Heidegger, a história como o destino se desdobra para frente e para trás emergindo da revelação do Ser. Por algum motivo obscuro e incompreensível, o Ser se mostra ao homem como uma questão específica, fundamental. Essa questão, portanto, orienta o homem, como vimos, em direção a um reino específico de respostas e, portanto, estabelece uma meta ou futuro e um passado apropriados para esse objetivo. A história é, então, uma série de projeções originais da eternidade sobre a temporalidade, de revelações únicas do Ser, que são imprevisíveis e incomensuráveis um com o outro. Cada época acredita que possui a verdade e, de fato, possui a verdade, uma vez que entende à sua maneira o que é eterno, é, ela própria a expressão do eterno, do Ser como o "como", como a história ou o destino dos seres.

Heidegger suspeita que o niilismo moderno seja o advento de tal revelação do Ser. O niilismo abre as portas para um encontro imediato com o Ser, não somente porque elimina todas as categorias em que o Ser está preso, oculto e esquecido, mas também porque elimina todos os nossos equívocos sobre o nosso próprio ser humano, todas as noções de fama imortal, de imortalidade da alma, ou da real imortalidade biológica e, portanto, torna possível de novo uma autêntica experiência de nossa própria mortalidade, da morte como a nossa mais extrema possibilidade própria. O niilismo, portanto, não pode ser apenas rejeitado ou superado. É, pelo contrário, a realidade contemporânea e contém tanto a possibilidade de degradação absoluta como a possibilidade de salvação em uma nova revelação do Ser. O que é crucial para o homem é se preparar para receber esta revelação. Isso não significa rejeitar o mundo moderno técnico e político que é a base para o ser humano contemporâneo do homem. Heidegger acredita, ao contrário, que esta nova revelação conduzirá a uma reinterpretação fundamental da relação entre o homem e a técnica que dará um novo sentido e significado à existência humana e, portanto, à atividade humana. O reconhecimento do Ser como "o como" dos seres, como técnica e história, é, portanto, nada mais do que a libertação do homem para aceitar sua própria essência como ser humano. O caráter substantivo da vida humana e, assim, a forma da ética e da política no contexto deste novo mundo, no entanto, permanecem obscuros e dependem, na opinião de Heidegger, da revelação plena do Ser, bem como da recepção e resposta humana à questão que coloca. Enquanto Heidegger assim explica como será delineado o futuro, não sabe e não pode explicar que forma irá assumir.

Embora o homem não possa superar o niilismo, pode preparar-se para uma nova revelação. De fato, trata-se de tal preparação o projeto de Heidegger. Compreende (1) a libertação do homem de todas as categorias e normas metafísicas através de uma reinterpretação fundamental destrutiva da história do pensamento ocidental; (2) a promoção de uma autêntica experiência do niilismo contemporâneo por conclamar o homem para um resoluto confronto com a morte e a ausência de sentido; e (3) a persuasão do homem para que aceite seu destino específico dentro do destino de seu povo ou geração manifesto na revelação do Ser.

Por óbvio, Heidegger não pode garantir que, mesmo sob tais circunstâncias, o Ser irá revelar-se, que a "essência" misteriosa da existência atacará de novo o homem com toda a sua grande força, gerando assim assombro e pensamento autêntico. Assim, pode ser nulo o resultado de todos os esforços e sacrifícios que Heidegger exige. No entanto, o que mais preocupa, talvez, é que Heidegger não explica como distinguir entre uma autêntica revelação do Ser e as projeções de preconceitos e paixões subliminares. Na verdade, sua destruição da metafísica parece tornar impossível tal distinção, uma vez que destrói todas as categorias com base nas quais poderia ser feita tal distinção. De forma semelhante, sua ênfase em uma nova existência autêntica em contraste com a falta de autenticidade de nossa existência contemporânea leva Heidegger a uma identificação entre americanismo, marxismo e nazismo que descarta as mais importantes questões políticas do século XX como epifenômenos e mina as bases de qualquer diferenciação entre os regimes dignos e os horrendos. Finalmente, como Heidegger não é capaz de prever sequer a forma que tomaria uma genuína revelação, não fica claro se o novo deus que Heidegger acredita ser necessário para nos salvar seria de fato preferível ao "gentil" niilismo do mundo técnico. Sem dúvida, tal deus poderia muito bem ser uma "besta-fera", cuja solução para o niilismo "gentil" seria, na verdade, um niilismo de monstruosa "brutalidade", que oferecesse a perversão em lugar de prazer, e terror em lugar da banalidade.

Com isto, talvez se tenha propiciado uma compreensão melhor sobre a ligação de Heidegger com o nazismo e sobre os perigos com que se defrontarão outros que sigam o caminho que mapeou. Heidegger não ignorava os perigos com que se defrontou. A última linha de seu discurso de posse como reitor – "Tudo que é grandioso resiste à tempestade" é tirada do sexto livro da *República* de Platão, onde Sócrates descreve os perigos enfrentados pelo filósofo que tenta zelar pela cidade. Heidegger percebia sua época como sendo semelhante à dos pré-socráticos. Ambas ofereciam grandes oportunidades, mas também grande perigo, em particular para aqueles que suscitaram a inquietante pergunta do Ser. Aqui, Heidegger poderia muito bem ter aprendido uma lição com a história de Édipo, para com quem exibe tanto respeito. Ou, talvez, devamos concluir que tinha uma consciência muito viva de sua lição, que o homem que procura fundar uma nova política com base em uma nova revelação não é simplesmente expulso da vida política comum, mas também se envolve nos mais hediondos crimes e nas degradações mais terríveis. Aqui, o fracasso de Heidegger em criticar os nazistas de modo explícito por suas atrocidades pesa tanto contra ele como contra seu pensamento.

Aristóteles observa que o homem que vive fora da cidade é ou uma besta ou um deus. Heidegger pode muito bem nos ensinar que aqueles que vão além da cidade em sua busca por um novo deus muitas vezes se descobrem adorando os pés da besta, que aqueles que extraem razão da revelação com muita facilidade enredam-se na maior e mais monstruosa irracionalidade. Portanto, seu pensamento e seu exemplo parecem conduzir-nos em direções opostas e suscitar de novo a questão da relação do filósofo para com a cidade.

LEITURAS

A. Heidegger, Martin. *An Introduction to Metaphysics*. New Haven: Yale University Press, 1959. [*Einführung in die Metaphysik* – Introdução à metafísica]

Heidegger, Martin. *Being and Time*. New York: Harper & Row, 1962. "Introduction". [*Sein und Zeit* – Ser e Tempo]

B. Heidegger, Martin. *Nietzsche*. 4 volumes. New York: Harper & Row, 1979-1987. Volume 4.

Heidegger, Martin. "A Letter on Humanism". In *Basic Writings*, Ed. D. F. Krell. New York: Harper & Row, 1977.

Heidegger, Martin. *The Question of Technology and Other Essays*. New York: Harper & Row, 1977.

Epílogo

Leo Strauss e a História da Filosofia Política.

O estudante que utilizar este livro pode, de modo franco e válido, indagar a respeito da abordagem ao ensino da filosofia política que é aqui apresentada. Criou essa abordagem o editor sênior da obra, Leo Strauss. Nascido na Alemanha, em 1899, lá estudou filosofia, matemática e ciências naturais e frequentou os cursos de Husserl e Heidegger. Depois de atuar como pesquisador em um instituto de estudos judaicos em Berlim, deixou a Alemanha em 1932 e, finalmente, estabeleceu-se nos Estados Unidos, onde lecionou na New School for Social Research de 1938 a 1949, na Universidade de Chicago 1949 a 1967, no Claremont Men's College de 1968 a 1969, e no St. John's College até falecer, em 1973. Foi um professor de extrema influência; entre seus muitos alunos está a maioria dos que contribuíram para este livro. É ainda mais relevante o fato de que escreveu 15 livros (os três primeiros em seu alemão nativo e, mais tarde, uma dúzia em inglês) em que interpretava uma grande variedade de textos e autores e investigava os problemas centrais da filosofia política.

A Volta à História da Filosofia Política

Strauss revela-se primeiro como historiador da filosofia política. No entanto, apresenta sua visão dessa história não com a motivação de uma curiosidade de antiquário sobre o passado, mas motivado por aquilo que diagnosticou como a atual crise do Ocidente e da modernidade.

De acordo com Strauss, era apenas o sinal mais claro da crise do Ocidente o perigo prático para a sua sobrevivência que advém do Oriente – de um comunismo que, tanto como uma forma de teoria política ocidental moderna e uma forma de despotismo oriental, constitui uma versão sem precedentes da tirania do velho.[1-2] A verdadeira

---

1 Exceto onde indicado, todas as obras são de Leo Strauss.

2 "On a New Interpretation of Plato's Political Philosophy", *Social Research*, XIII, n. 3 (september 1946), p. 332-333; *On Tyranny* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1968), p. 21-22, 189-190; *The City and Man* (Chicago: University of Chicago Press, 1978), p. 3-5 (doravante *City*); "The Three Waves of Modernity", in *Political Philosophy: Six Essays by Leo Strauss*, Ed. Hilail Gildin (Indianapolis and New York: Bobbs-Merrill and Pegasus, 1975), p. 98.

crise, ao contrário, é que o Ocidente, sob a influência de suas mais altas autoridades intelectuais, já não mais acredita em si mesmo, em suas metas, em sua superioridade. Pois Strauss entendia ser o moderno Ocidente constituído por um propósito ou projeto específico: a construção de uma sociedade universal de nações livres e iguais constituídas por homens e mulheres livres e iguais que desfrutam de riqueza universal e, portanto, de justiça e felicidade universais, por meio da ciência entendida como a conquista da natureza a serviço do potencial humano. Tal objetivo, tão familiar para nós que vivemos no século dos Catorze Pontos de Wilson e das Quatro Liberdades de Roosevelt, veio a caracterizar o Ocidente apenas na modernidade. Em contraste, pensadores pré-modernos aceitavam não só a pluralidade como também a particularidade das sociedades políticas assim como as politicamente significativas desigualdades naturais e convencionais entre os seres humanos. Enfatizavam a busca social da virtude ou salvação e a contenção do luxo e da corrupção que engendra. Entendiam a ciência como a contemplação (e a tecnologia como a imitação) da natureza. A perda da crença na nova meta é, portanto, especificamente uma crise da modernidade. E, uma vez que o objetivo que passou a vitalizar o Ocidente teve origem na filosofia política moderna, Strauss chegou à conclusão aparentemente singular de que a crise geral do Ocidente era, em suas bases, uma crise da disciplina específica da filosofia política.[3]

Strauss considerava o fato de o Ocidente ter perdido a certeza quanto a suas metas não como uma carência psicológica de força de vontade ou como uma falta de coragem moral, mas como o resultado de desafios teóricos. Tais desafios baseavam-se, em parte, em dúvidas específicas sobre as premissas intrínsecas ao projeto moderno, tais como o valor do universalismo, as conexões entre prosperidade e justiça e felicidade e o entendimento de ciência como a conquista da natureza a serviço do potencial humano. Em parte, tais dúvidas decorrem da experiência do século XX: da persistência de divisões políticas como um baluarte contra a tirania universal, da persistência do mal e da penúria no meio da abundância e dos perigos que uma ciência sem restrições acarreta tanto para o homem como para a natureza.[4] Porém, o que é ainda mais fundamental, as dúvidas acerca da superioridade das metas do Ocidente baseiam-se em doutrinas modernas tardias que negavam a possibilidade de conhecimento racional da validade universal de qualquer meta ou princípio. As ciências sociais restringiram sua esfera de competência aos fatos – distintos de escolhas e princípios morais e fundamentais – aos quais entendia como "valores" ou preferências irracionais. A doutrina à qual Strauss denominava "historicismo" afirmava que, em sua essência, todo o pensamento e ação humanos dependem de situações históricas cuja sequência não demonstra ter qualquer objetivo ou significado racionais. O relativismo alegava que todos os absolutos aparentes são ideais apenas em relação a determinados quadros de referência. Todas essas

3 *Natural Right and History* (Chicago: University of Chicago Press, 1953), p. 1-2 (doravante *NRH*); *City*, p. 2-4; "The Crisis of Our Time," in Harold J. Spaeth, Ed. , *The Predicament of Modern Politics* (Detroit: University of Detroit Press, 1964), p. 41-45; "Three Waves of Modernity," p. 81-82.

4 "Crisis of Our Time," p. 42-43; *City*, p. 5-6.

doutrinas, portanto, rejeitavam a filosofia política na sua forma original.[5] Esta situação constituía uma verdadeira crise para a filosofia política moderna porque tais doutrinas eram as implicações mais radicais dos entendimentos da natureza e da história que constituíam os pressupostos da filosofia política moderna em si.

Na visão de Strauss, esta crise teve consequências teóricas para as crises práticas na medida em que tornou impossível uma defesa apaixonada do Ocidente, exceto como uma questão de obscurantismo fanático.[6] Suas consequências práticas incluíam não só a vulnerabilidade aos perigos externos, mas, mais importante, uma tendência interna para que se degenerasse a democracia liberal, privada da crença na racionalidade dos seus propósitos e padrões, transformando-se em permissividade ou conformismo e filistinismo.[7] Para Strauss, o problema prático, portanto, não era a democracia liberal em si, da qual se considerava amigo, mas a necessidade de defendê-la contra perigos externos e internos. Indicar a necessidade prática de uma solução, no entanto, não é provar que a solução seja verdadeira: Strauss nunca perdeu de vista a distinção entre utilidade e verdade. A necessidade prática pode ditar apenas uma investigação sem resultado predeterminado, conduzida "sem olhar de soslaio para nossa situação atual".[8]

Para Strauss, o mais nítido exemplo da crise do Ocidente, da modernidade e da democracia liberal era a questão judaica, a qual considerava como "o símbolo mais evidente do problema humano na medida em que é um problema social ou político".[9] A questão judaica revela, em primeiro lugar, as limitações do liberalismo: a sociedade liberal, constituída pela moralidade universal e não pela religião (que aquela considera como algo privado), parece oferecer aos judeus participação igual; mas, exatamente porque reconhece uma esfera privada, também reconhece, e não pode oferecer nenhuma garantia contra, os sentimentos antijudaicos privados e a consequente desigualdade social. Mais importante, ao oferecer a assimilação como o modelo, a sociedade liberal priva os judeus da autoestima decorrente da lealdade para com sua própria tradição heroica, enquanto, por demasiadas vezes, oferece em troca apenas uma autossatisfação superficial e a participação em uma sociedade humana universal inexistente. Todavia, apesar de todas as suas insuficiências, esta não solução é, evidentemente, superior às "soluções" resultantes da destruição do Estado liberal por parte dos Estados antissemitas do nacional-socialismo e do comunismo. No que se refere ao sionismo político (do qual Strauss, quando jovem, foi adepto fervoroso),[10] essa tentativa de solução oferece aos judeus a assimilação não como indivíduos, mas como um povo, com seu próprio estado secular liberal tal como aqueles de outros povos. No entanto, a forma, de resto

---

5 *City*, p. 1, 6-7; "The Crisis of Political Philosophy", in Spaeth, ed., *Predicament of Modern Politics*, p. 91; *What Is Political Philosophy?* (Westport, Conn.: Greenwood, 1973), p. 17-27 (doravante *WIPP*).

6 *NRH*, p. 6.

7 *WIPP*, p. 20; "Crisis of Our Time", p. 48.

8 *NRH*, p. 6-7; "The Mutual Influence of Theology and Philosophy", *Independent Journal of Philosophy*, III (1979), 114; *City*, p. 11.

9 *Spinoza's Critique of Religion* (New York: Schocken, 1965), p. 6.

10 "A Giving of Accounts: Jacob Klein and Leo Strauss", *The College*, XXII, n. 1 (april 1970), 2.

vazia, daquele estado exige a cultura judaica como seu conteúdo. E a cultura judaica, em qualquer sentido vital, significa, antes de tudo, a fé judaica, que, como fé ou confiança em Deus, e não nos homens, "deve considerar como blasfêmia a ideia de uma solução humana para a questão judaica".[11]

Em segundo lugar, a questão judaica exibe, portanto, uma tensão que transcende a modernidade e sua crise, a tensão entre razão humana e revelação divina – as pretensões rivais pela dedicação humana representadas por Atenas e Jerusalém – uma tensão que Strauss considerava "o centro nevrálgico da história intelectual ocidental, a história espiritual do Ocidente" e "o segredo da vitalidade da civilização ocidental".[12] Strauss negava que a moderna filosofia tivesse dado fim a este conflito ao refutar a revelação; na verdade, seus esforços, infrutíferos para fazê-lo através da transformação da filosofia em certeza sistemática, apenas turvaram ou destruíram a consciência da ignorância que constitui o primeiro argumento do filósofo em favor da necessidade da filosofia.[13]

A resposta de Strauss para a crise da modernidade foi um estudo tanto da filosofia política antiga como da moderna. Posto que a crise é resultado das expressões mais recentes do que estava implícito nas mais recônditas premissas da filosofia política moderna, era impossível seguir em frente e resolvê-la diretamente com base nas doutrinas mais recentes. Era necessário, ao contrário, voltar atrás, pelo menos provisoriamente, e tentar recuperar essas premissas em suas formas anteriores e originais para verificar se serviriam de base para a superação da crise. Para entender e questionar essas premissas modernas originais, era necessário, por sua vez, tentar contrapô-las à filosofia política clássica, uma vez que seu surgimento ocorreu, em parte, como apoio, em parte, em oposição àquela alternativa agora quase esquecida. Não apenas a crença moderna no progresso, mas a disjunção fato-valor, o relativismo e o historicismo – as próprias doutrinas que inauguraram a crise – impediram a maioria dos estudiosos modernos de considerar a possibilidade de que poderiam ser verdadeiras as doutrinas do passado (que eram não só do passado, mas estavam também comprometidas com a racionalidade daquilo que essas doutrinas recentes estigmatizavam como "valores absolutos"). Assim, faltava-lhes a abertura que é necessária para o entendimento. Desta forma, Strauss punha em dúvida que estivessem disponíveis entendimentos adequados quer da filosofia política moderna ou da antiga; via-se obrigado a realizar e incentivar investigações históricas que não presumissem a verdade do pensamento atual ou a falsidade do pensamento do passado.[14]

A investigação de Strauss dos ensinamentos políticos antigos e modernos foi, por força, histórica bem como filosoficamente profunda: sua acuidade histórica garantiu-se

---

11 *Spinoza's Critique of Religion*, p. 3-7; "Progress or Return? The Contemporary Crisis in Western Civilization", *Modern Judaism* I (1981), p. 21-22.

12 "Progress or Return?", p. 44; *supra*, p. 296-297.

13 *NRH*, p. 32, 36, 71-72, 74-76; *Spinoza's Critique of Religion*, p. 28-29, 30-31; "Mutual Influence", p. 113-114, 116, 117-118; *Studies in Platonic Political Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 1983), p. 149-150 (doravante *Studies*); *On Tyranny*, p. 215-216.

14 "A New Interpretation", p. 328-332; *WIPP*, p. 68; "On Collingwood's Philosophy of History", *Review of Metaphysics*, V, n. 4 (june 1952), p. 574; *NRH*, p. 33.

pela investigação inicial do entendimento original de seus autores; sua profundidade filosófica por, a partir daí, averiguar sua veracidade. Era paradoxal esta característica dupla da pesquisa de Strauss. Ao passo que o historicismo, em oposição ao qual Strauss esperava demonstrar mais uma vez a possibilidade da filosofia política, leva a sério a investigação histórica do pensamento do passado (não historicista), mas se fecha à possibilidade da verdade de tal pensamento, a filosofia não historicista que Strauss esperava recuperar não levava a sério as investigações históricas. A filosofia política clássica era uma investigação sobre a natureza dos fenômenos políticos e da ordem política melhor ou correta, não sobre os fenômenos particulares – estadistas e estados com seus nomes próprios – que são a preocupação da história política, muito menos sobre a história da filosofia política. Platão, por exemplo, admite Strauss, tinha tal "indiferença, ou até mesmo desprezo, pela verdade meramente histórica" que considerava a questão filosófica da melhor ordem política "infinitamente mais importante do que a questão histórica relativa ao que este ou aquele indivíduo pensavam a respeito da melhor ordem política".[15]

Strauss, portanto, via-se forçado a demonstrar a necessidade de recorrer à investigação histórica somente porque vivia em circunstâncias excepcionalmente adversas, e não porque fosse superior aos pensadores anteriores, cujo recurso à investigação não histórica era, por sua vez, uma indicação de sua situação mais favorável.[16] Só assim poderia Strauss ter esperanças de estar aberto à verdade possível do pensamento do passado – uma abertura necessária, em primeiro lugar, para compreendê-la, e, em seguida, para aprender dela algo que pudesse resolver a crise atual.

Assim sendo, Strauss explicava que, enquanto a filosofia política começa naturalmente com uma análise direta e um esclarecimento das opiniões que a cercam, a análise e esclarecimento de opiniões modernas requerem primeiro uma compreensão histórica dessas opiniões como modificações ou transformações de opiniões anteriores. Isto porque Strauss entendia as opiniões modernas como "modificações" ou "transformações" não apenas acidentais, ou opiniões que, por acaso, sucedem outras, mas essenciais – de tal modo que só podem ser entendidas como modificações ou transformações.[17] Essas opiniões permeiam a atmosfera intelectual de tal maneira que as pessoas muitas vezes não têm consciência de que as possuem, quanto menos de seu caráter histórico. Esse caráter peculiar das ideias modernas é devido, em parte, a seu caráter tradicional ou herdado e, em parte, à crença especificamente moderna no progresso, a crença de que os resultados continuamente novos da ciência ou da filosofia repousam em premissas que foram há muito resolvidas e não precisam mais ser objeto de análise.[18] Assim sendo, as opiniões modernas diferem daquelas que foram objeto

---

15 *Persecution and the Art of Writing* (Glencoe, Ill.: Free Press, 1952), p. 157-158; "A New Interpretation", p. 330-331, 333-334; *WIPP*, p. 56-57, 68, 74.

16 *Persecution and the Art of Writing*, p. 155-156; *WIPP*, p. 77.

17 *WIPP*, p. 73-75; sobre modificações e transformações, ver também *NRH*, p. 76-79; *City*, p. 10; e "Three Waves of Modernity", p. 83.

18 *NRH*, p. 31; *WIPP*, p. 27-28, 76-79.

das análises da filosofia política clássica, que podem ser entendidas sem um retrocesso adicional da investigação histórica e podem ser consideradas, pelo menos neste aspecto, como as opiniões "naturais" ou pontos de partida da filosofia.[19]

Especificamente, Strauss argumentou a favor da peculiar necessidade dos estudos históricos em uma época dominada pelo historicismo. Forneceu vários motivos para isso. Primeiro, a melhor compreensão e questionamento do historicismo, que, em última análise, produziu a crise do Ocidente, ocorre por meio do confronto com a filosofia não historicista do passado, acessível através de estudos históricos não historicistas.[20] Em segundo lugar, o historicismo alega repousar em uma "experiência da história", que supostamente revela o fracasso da filosofia política não histórica em fornecer a resposta definitiva para suas próprias perguntas não históricas e o fato de suas respostas provisórias dependerem de suas situações históricas. Questionar esta "experiência" e verificar se pode ser interpretada de outra forma também requer estudos históricos não historicistas.[21] Em terceiro, a coerência exige que o historicismo seja aplicado a si mesmo, que a visão supostamente final e universal acerca da dependência essencial de todo o pensamento humano de situações históricas transitórias ser ela própria entendida como essencialmente dependente de uma situação histórica transitória. Em última análise, esta aplicação autocontraditória do historicismo a si mesmo conduz a um entendimento não historicista – tal como o que Strauss esboçou em *Natural Right and History* (Direito natural e história) – da gênese do historicismo como talvez apenas "uma solução artificial e improvisada para um problema que só poderia surgir com base em premissas muito questionáveis".[22] Por último, a experiência da genuína compreensão histórica em si liberta-nos dos grilhões do historicismo; é esta a "autodestruição do historicismo".[23]

De modo mais geral, apontou Strauss, os estudos históricos têm relevância filosófica somente em épocas de declínio intelectual, quando "há boas razões para acreditar que podemos aprender algo de extrema importância com o pensamento do passado que não podemos aprender com nossos contemporâneos".[24] Portanto, o estudo que fez Strauss da história da filosofia política pressupõe uma insatisfação radical com o pensamento contemporâneo, daí resultando um interesse nesse pensamento anterior que não teve origem nas premissas responsáveis pela crise atual.

A CONDUTA DA HISTÓRIA DA FILOSOFIA POLÍTICA

Os singulares motivos para a visão de Strauss em relação à história da filosofia política ditaram as características inconfundíveis de sua maneira de estudá-la.

---

19 *Persecution and the Art of Writing*, p. 155-156; *NRH*, p. 79-80; *WIPP*, p. 75.
20 *NRH*, p. 33; *On Tyranny*, p. 24.
21 *NRH*, p. 20-24, 31-32; *WIPP*, p. 62-64.
22 *NRH*, p. 24-25, 33; *WIPP*, p. 72-77; "Collingwood's Philosophy of History", p. 585-586.
23 *Persecution and the Art of Writing*, p. 158; *On Tyranny*, p. 27; *NRH*, p. 32.
24 "Collingwood's Philosophy of History", p. 576, 585.

Seu entendimento da crise do Ocidente levou Strauss a empenhar-se para obter uma genuína compreensão histórica do pensamento do passado que o historicismo originalmente intentou, mas que sua constituição impediu-o de atingir. Tentar entender os pensadores do passado tal como percebiam a si mesmos exigia pôr em suspenso as próprias perguntas a fim de discernir as perguntas desses pensadores; ensaiar uma tentativa de depender, tanto quanto possível, do que dizem direta ou indiretamente, e depender o menos possível de informações extrínsecas; e realizar um esforço para usar os termos e premissas próprios desses pensadores e evitar o uso de terminologia e premissas modernas a eles estranhas. Para Strauss, este esforço histórico que visava compreender o significado do pensamento do passado necessariamente envolve um esforço filosófico para levar a sério a pretensão de verdade desse pensamento. É preciso pensar o pensamento: devem-se questionar as conexões lógicas e as relações de um argumento com o mundo a fim de acompanhar este argumento.[25]

É acentuado o contraste desta abordagem não só diante da história da filosofia política realizada com base em uma crença no progresso (a fé na superioridade do pensamento do presente em relação ao do passado), mas também diante daquela realizada com o suporte do relativismo ou historicismo. A fim de melhor perceber tal contraste, seria útil que estudantes comparassem este livro com o mais influente livro-texto deste tipo na época em que foi publicada, pela primeira vez, a coletânea de Strauss-Cropsey – *A History of Political Theory* [Uma história da teoria política] (1937) de George H. Sabine. O prefácio original de Strauss-Cropsey afirma atribuir a devida seriedade à filosofia política do passado como um fenômeno do qual aprender a respeito de questões ainda vivas; o prefácio original de Sabine afirma que dificilmente se pode dizer que sejam verdadeiras as teorias políticas, na medida em que incluem avaliações (que distorcem até mesmo os seus juízos factuais) e que não podem afastar-se das relações que mantêm com os problemas, avaliações, hábitos e até mesmo com os preconceitos de sua época. Em nítido contraste com Strauss-Cropsey, o prefácio de Sabine confessa uma preferência pela disjunção fato-valor e uma intenção de escrever a história da teoria política ocidental "do ponto de vista deste tipo de relativismo social".[26]

Strauss levava a sério a pretensão de verdade dos filósofos políticos do passado: isso significa que considerava de grande urgência "aceitá-la como verdadeira, ou rejeitá-la como falsa, ou fazer uma distinção, ou reconhecer minha incapacidade de decidir e, portanto, a necessidade de pensar ou aprender mais do que sei neste momento". Elaboradas tentativas acadêmicas de tratar esses pensadores como reflexos de suas épocas, ou de encontrar a fonte de seu pensamento em causas psicológicas ou econômicas, eram, portanto, para Strauss, distrações ou distorções, na melhor das hipóteses adequadas somente após terem-se verificado incorretas essas pretensões de verdade. Sem

25 "A New Interpretation", p. 328-329; *On Tyranny*, p. 24-25; *Persecution and the Art of Writing*, p. 161; "Collingwood's Philosophy of History", p. 574, 579-585.

26 George H. Sabine, *A History of Political Theory*, 3d ed. (New York: Holt, Rinehart and Winston, 196l), p. v-vi; cf. Strauss, "Crisis of Our Time", p. 51; *City*, p. 8; *WIPP*, p. 227-228.

dúvida, Strauss preferia compreender a época desses pensadores, e até mesmo questões psicológicas e eventos econômicos, à luz de seu pensamento. Ao fazê-lo, exemplificou sua opinião geral de que "é mais seguro tentar entender o inferior à luz do elevado do que o elevado à luz do inferior. Ao por em prática este último, necessariamente se distorce o elevado, enquanto, ao fazer o primeiro, não se priva o inferior da liberdade de se revelar plenamente tal como é".[27]

Da mesma maneira que no prefácio à primeira edição desta obra, Strauss enfaticamente direcionava seus alunos para os textos originais; mas sua ênfase em textos e pensamento não correspondia à ideia absurda de que são objetos de investigação autossuficientes, que podem ser entendidos sem referência a outros. Strauss admitia de pronto que, para entender um texto de filosofia política, podemos necessitar de informações não fornecidas pelo autor, de informações que não são facilmente acessíveis a todos os leitores razoáveis, independente de tempo e lugar. Contudo, insistia que tais evidências externas fossem integradas em uma estrutura fornecida pelo autor. Podemos ter de aprender uma terminologia familiar aos contemporâneos do autor, mas não mais conhecida hoje. Temos de aprender a ver seus contemporâneos, seus antecessores e "a tradição filosófica" tal como esse autor os via; na verdade, "a tradição e a continuidade desaparecem quando se começa a interpretar". Até mesmo um grande texto deve ser lido em seu contexto, mas temos de entender o que seu autor entendia como sendo tal contexto, não inseri-lo em algum contexto construído por nossa erudição.[28] Strauss preocupava-se em particular em identificar com quem um livro tinha a intenção de argumentar e a quem tinha a intenção de persuadir, mas, ao esquadrinhar tais fatos externos, tentava descobrir indícios no próprio texto. Strauss realmente enfatizava a importância da situação histórica, não porque o pensamento de um filósofo político do passado devesse refleti-lo de modo inconsciente, mas porque tal filósofo pode ter propositalmente adaptado a ele a expressão de seu pensamento.[29] Acima de tudo, Strauss insistia que, para entender, bem como julgar, uma obra de filosofia política, é preciso examinar não só o texto em si, mas também os fenômenos que o livro nos aponta, assim como a filosofia política em si exige um conhecimento de política.[30]

É provável que seja da preocupação de Strauss com o contexto histórico da filosofia política do passado que emana o aspecto mais controverso de sua abordagem à história da filosofia política: sua sugestão de que alguns filósofos do passado produziram "escritos exotéricos". Como indicado logo anteriormente, a dúvida de Strauss para com o historicismo levou-o a indagar se a aparente relação entre o pensamento de filósofos políticos do passado e suas situações históricas não revelava uma adapta-

27 Leo Strauss to Hans-Georg Gadamer, February 26, 1961, in "Correspondence Concerning *Wahrheit und Methode*", *Independent Journal of Philosophy*, II (1978), p. 6; *Spinoza's Critique of Religion*, p. 2.

28 Strauss to Gadamer, February 26, 1961, p. 6; *Persecution and the Art of Writing*, p. 159-161.

29 *WIPP*, p. 63; *Persecution and the Art of Writing*, p. 55-56; *NRH*, p. 198-199, n. 43.

30 "Collingwood's Philosophy of History", p. 583; *WIPP*, p. 14.

ção deliberada ao invés de uma reflexão inconsciente. Essa indagação levou-o a tentar distinguir as partes de seus ensinamentos políticos que eram meramente desejáveis ou necessárias dentro de suas circunstâncias particulares (seus ensinamentos "exotéricos") daquilo que consideravam ser a verdade política sempre e em todos os lugares (seus ensinamentos "esotéricos"). A partir dessa distinção, Strauss passou a enfatizar, em particular, a forma de diálogo em que Platão escreveu, a qual "diz coisas diferentes a pessoas diferentes", a necessidade de entender seus argumentos à luz do cenário e da ação dramática e a ironia de Sócrates, que é mostrado em conversa com indivíduos comuns, nenhum deles igual a ele em sabedoria.[31]

A descoberta da escrita exotérica por Strauss não foi uma invenção, mas a recuperação de um fenômeno já bastante conhecido. Sua preocupação com a questão judaica levara-o até Spinoza (o criador filosófico tanto da democracia liberal assimilacionista como do sionismo político) e, assim, até Maimônides, a quem Spinoza parecia ter como representante da teologia, e, em seguida, a Alfarábi, a quem Maimônides considerava como a maior autoridade filosófica de sua época, e, finalmente, a Platão e Aristóteles vistos sob nova luz como os mestres de Alfarábi e Maimônides. (Strauss diferia de muitos outros estudiosos por estar disposto a acreditar que os pensadores medievais que tomaram a sério os antigos autores como mestres filosóficos teriam maior possibilidade de entender seus escritos do que os estudiosos modernos, que os consideravam apenas como objetos de curiosidade histórica e que rejeitavam suas visões da relação entre filosofia e sociedade). Alfarábi explicou que "o sábio Platão não se sentia livre para revelar e desvendar as ciências para todos os homens. Portanto, seguiu a prática de utilizar símbolos, enigmas, obscuridade e dificuldade, para que a ciência não caísse nas mãos daqueles que não a merecem e se deformasse, ou nas mãos daqueles que não conhecem seu valor ou que o utilizam de forma inadequada".[32] Maimônides, na introdução de *Guia dos Perplexos*, explica que seu livro contém contradições, ocultadas de propósito, porque "ao falar sobre assuntos muito obscuros, é necessário esconder algumas partes e divulgar outras. ... Essa necessidade exige que a discussão prossiga com base em uma determinada premissa enquanto, em outro local, a necessidade exige que a discussão prossiga com base em outra premissa que contradiz a primeira. ... Desta forma, o autor emprega algum artifício para escondê-las por todos os meios".[33] Esses escritores medievais explicitaram os tipos de escrita que provavelmente caracterizariam todos os pensadores que não acreditam ser sempre possível dizer a verdade a todos sem perigo.[34]

Por que, em eras pregressas, alguns filósofos empregaram métodos de comunicação tão estranhos? De acordo com Strauss, "a razão mais óbvia e mais crua" era

---

31 *WIPP*, p. 63-64; *City*, p. 50-62.

32 Alfarabi, *Plato's Laws*, in Ralph Lerner and Muhsin Mahdi, eds., *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1972), p. 84-85.

33 Moses Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, trans. Shlomo Pines (Chicago: University of Chicago Press, 1963), p. 18, 20.

34 Ver, p. ex., *A República* de Platão 331[c], 382[c-d], 415[b-c], 450[d], 494[a].

a perseguição, o perigo que constituía a sociedade para a filosofia, exigindo que os filósofos se protegessem. Esse perigo e reação são compreendidos com mais facilidade nas tiranias contemporâneas do que nas sociedades liberais contemporâneas.[35] Um motivo menos óbvio, porém, era o perigo que constituía a filosofia para a sociedade. Por sua própria natureza, a filosofia, como uma tentativa intransigente de questionar e substituir a opinião pelo conhecimento, põe em perigo a sociedade, que exige de seus membros que ajam com base em opiniões indiscutidas, mas necessariamente discutíveis. Os filósofos devem, portanto, praticar a responsabilidade política e respeitar as opiniões indispensáveis para fins práticos e políticos. Este perigo e a reação a ele por parte da filosofia são ainda mais difíceis de avaliar para as sociedades que se percebem como baseadas na verdade científica universal, mas deveriam ser mais inteligíveis para as ciências sociais que veem as sociedades como constituídas por mitos ou valores arbitrários.[36] Outro motivo para os escritos exotéricos são as necessidades da educação, que deve começar com os pontos de vista iniciais dos estudantes e só conduzi-los até a verdade "passo a passo" e sem lhes causar aversão.[37]

Strauss sabia que não se pode provar com certeza absoluta a presença ou a ausência da escrita exotérica em um determinado texto, bem como que a suposição dogmática de uma ou outra produziria interpretações arbitrárias. Deve-se julgar da melhor forma possível, com base nos indícios relativos a cada caso. Com a dúvida de que a interpretação pudesse ser reduzida a um método e ciente de que sua sugestão era passível de mau uso, Strauss se refere a essa sugestão como um "método" apenas em parte de modo jocoso e assinala que os métodos alternativos da moderna academia para lidar com contradições textuais (tal como atribuí-las ao desenvolvimento do autor, a dificuldades textuais, ou a psicologia inconsciente, para não falar da simples confusão ou das contradições inerentes à textualidade) são ainda menos capazes de alcançar a certeza absoluta ou o acordo universal ou de excluir uma perversa engenhosidade.[38]

Strauss considerava sua abordagem à história da filosofia política como um componente decisivo da educação liberal. Entendia esta como um esforço para filosofar primordialmente por meio de ouvir e tentar julgar o diálogo entre as mentes mais brilhantes, o que poderia ser feito pelo estudo dos grandes livros, trazendo à memória a excelência e grandeza humanas. Tal recordação obrigatoriamente contribui para o bem-estar da comunidade política e fomenta a responsabilidade cívica. É necessária e oportuna na democracia liberal em especial, a qual "ao dar liberdade a todos... também dá liberdade para aqueles que cuidam da excelência humana".[39]

---

35 *Persecution and the Art of Writing*, p. 17-18, 22-25; *WIPP*, p. 93-94, 224-225.

36 *Persecution and the Art of Writing*, p. 7-8, 33-36, 110, 182-183; *WIPP*, p. 221-222; *NRH*, p. 257-258, 260, 263.

37 *Persecution and the Art of Writing*, p. 36-37; ver também Maimonides, *Guide of the Perplexed*, p. 17-18.

38 *Persecution and the Art of Writing*, p. 26, 29-31; *WIPP*, p. 223, 231-232; Strauss to Gadamer, February 26, 1961, p. 5-6.

39 *Liberalism Ancient and Modern* (New York: Basic Books, 1968), p. 6-8, 13, 15, 24.

A história da filosofia política era, para Strauss, uma educação na consciência dos problemas fundamentais e permanentes. Tudo o que é preciso para ensejar tal história é o pressuposto ou hipótese, negados pelo historicismo, da persistência, através da mudança histórica, dos mesmos problemas fundamentais, mas não de uma determinada solução para eles.[40] Strauss entendia que a história, como a investigava, ajudava a confirmar a permanência de problemas fundamentais e até mesmo de soluções alternativas.[41] A consciência da tenacidade desses problemas refuta o historicismo; na verdade, "ao enxergar estes problemas como problemas, a mente humana liberta-se de suas limitações históricas".[42] Para Strauss, uma genuína consciência dos problemas fundamentais legitima e até mesmo constitui a própria filosofia.[43]

A Filosofia Política Moderna

Strauss enfatizou a responsabilidade de Maquiavel na criação da filosofia política moderna. Apesar da frequência das mudanças radicais e da imensa variação dentro da modernidade, Strauss encontrou uma unidade básica dentro dela, originada por Maquiavel e preservada por seus sucessores. É negativa a primeira aparição dessa unidade: os modernos rejeitam a filosofia política clássica por não ser realista, por culminar em utopias, cuja concretização reconhece ser por demais improvável e sujeita ao acaso incontrolável.[44] Em contrapartida, Maquiavel e a filosofia política moderna procuram tornar provável, ou até mesmo assegurar, a efetivação da ordem correta, vencer o acaso e superar os obstáculos impostos pela natureza e pela natureza humana em particular. No entanto, para tornar mais provável a realização da meta, deve-se também reduzi-la. Dado que a filosofia política clássica subordina a política à moral e, acima de tudo, à virtude intelectual (como o fim do homem ou a perfeição da alma humana fornecida pela natureza), Maquiavel subordina a virtude à política (como virtude útil apenas politicamente), encontra no desejo de glória um substituto amoral para a moral, e inaugura a visão da filosofia como estando a serviço das metas de toda a humanidade.[45]

Strauss percebia esse "realismo" moderno não como uma verdadeira descoberta ou alargamento do horizonte, mas, na verdade, como um estreitamento do horizonte. Este realismo obscurece aquilo que, em essência, transcende toda a realidade humana possível: a eternidade e o todo, ou o fato de que alma humana tende naturalmente

40 *WIPP*, p. 228-229; "Collingwood's Philosophy of History", p. 586.

41 *NRH*, p. 23-24, 74-75; *Thoughts on Machiavelli* (Chicago: University of Chicago Press, 1984), p. 14.

42 *NRH*, p. 32.

43 *NRH*, p. 29-30, 32, 35; *On Tyranny*, p. 210.

44 *WIPP*, p. 34-35, 40-41, 132; *NRH*, p. 139; "Three Waves of Modernity", p. 83-85; e *supra*, p. 55-58, 68, 299-300.

45 *WIPP*, p. 41-43, 49; *NRH*, p. 178; *Thoughts on Machiavelli*, p. 294-297; "Three Waves of Modernity", p. 85-87; *Liberalism Ancient and Modern*, p. 19-20; *supra*, p. 294.

para eles.[46] Strauss explicava incrível estreitamento como uma reação humana, generosa e de espírito público contra a desumanidade (exemplificada pela Inquisição) que resulta dos objetivos infinitamente elevados da tradição clássica transfigurados pelo Cristianismo.[47] Apesar disso, ou por causa dessa reação, entendia que Maquiavel adotara o Cristianismo como seu mais importante modelo para transformar o modo e a função da filosofia em propaganda ou iluminação que busca controlar o destino geral do pensamento humano.[48]

A unidade subjacente que Strauss discernia na modernidade – o esforço para tornar provável ou assegurar a concretização da ordem correta – era responsável também, em sua visão, pelas muitas transformações que sofreu a modernidade. Assim como a nova filosofia política de Maquiavel procurava garantir a concretização da ordem correta por meio da rejeição de um fim natural do homem, assim a nova ciência natural de Bacon e Descartes buscava assegurar a realização da sabedoria por meio de um método infalível que não dependesse da inteligibilidade natural do universo.[49] Da mesma forma, Hobbes buscou garantir a efetivação da ordem correta com base no conhecimento científico e na iluminação do povo por meio da dedução de uma nova versão da lei natural a partir do medo da morte violenta como a mais forte paixão e do início ao invés da razão e do fim (*telos*) do homem como era o caso da versão antiga. O foco de Hobbes sobre a busca do poder que daí resulta, mesmo com a exclusão da nobreza do amor pela glória reconhecido por Maquiavel, equivalia a mais uma redução do horizonte.[50] Locke, na visão de Strauss, levou adiante esta mudança de ênfase – dos deveres e fim do homem para direitos e homem como indivíduo – por meio da emancipação da ganância produtiva como a solução para a mesquinhez da natureza.[51] Rousseau, apesar, ou por causa, de seus esforços para voltar à natureza e para restaurar a dignidade da virtude, foi ainda mais longe e apresentou a vontade geral como a garantia de justiça que torna completamente supérfluo o apelo à lei natural.[52] As filosofias da história de Kant, Hegel e Marx tentavam mostrar, de modo explícito, que a realização da ordem correta é um subproduto necessário do conflito dialético entre cegas paixões egoístas no processo histórico.[53] Finalmente, até mesmo Nietzsche assemelhava-se a Marx ao afirmar que o discernimento definitivo abria caminho para a realização do ideal final caracterizado pelo fim do domínio do acaso, embora afirmasse que tal realização era uma questão de escolha e não de necessidade.[54]

---

46 *WIPP*, p. 43, 51, 55; *NRH*, p. 176, 178; *Thoughts on Machiavelli*, p. 295.
47 *WIPP*, p. 43-44; *NRH*, p. 177-178; *supra*, p. 315; *Thoughts on Machiavelli*, p. 157, 167, 185-188, 207-208.
48 *WIPP*, p. 44-46; *Thoughts on Machiavelli*, p. 84, 102, 118-119, 171-173, 297.
49 *NRH*, p. 171-175; *WIPP*, p. 47; "Three Waves of Modernity", p. 87-88.
50 *NRH*, p. 179-180, 195-196, 199-201; *WIPP*, p. 47-49.
51 *WIPP*, p. 49; *NRH*, pp. 248-250.
52 *WIPP*, p. 50-52; "Three Waves of Modernity", p. 89-93.
53 *WIPP*, p. 53-54; "Three Waves of Modernity", p. 91, 97; *Studies*, p. 32; *NRH*, p. 316-319.
54 "Three Waves of Modernity", p. 96-97; *Studies*, p. 189.

De certa forma, Strauss parecia considerar necessárias essas sucessivas transformações em virtude do árduo esforço original para garantir a realização da ordem correta. Parecia considerar a modernidade como um tipo de progresso necessário da coerência, da compreensão cada vez maior das implicações do princípio original moderno – bem como uma consequente corrosão ou destruição do patrimônio pré-moderno da civilização ocidental.[55]

A descrição de Strauss da história da filosofia política moderna é, no entanto, mais complexa do que um simples avanço unidirecional ou do que um afastamento da compreensão clássica. Pelo menos em dois momentos cruciais, houve tentativas de retornar ao pensamento pré-moderno. Estas, no entanto, levaram, "consciente ou inconscientemente, a uma forma muito mais radical de modernidade".[56] A crise do direito natural moderno foi deflagrada por Rousseau e levou ao esforço de usar a história, e não a natureza, como fonte de padrões; essa crise abriu o caminho para a segunda ou atual crise da modernidade, que foi deflagrada por Nietzsche e desacreditou todas as tentativas de obter padrões permanentes a partir da história. Ambas as crises foram assinaladas por exaltadas e contundentes críticas ao pensamento moderno anterior, críticas com as quais Strauss parece ter em geral concordado. Não podemos voltar às formas anteriores do pensamento moderno, de acordo com Strauss, porque "não se pode descartar ou esquecer a crítica ao racionalismo moderno ou à moderna crença na razão feitas por Nietzsche"; Strauss acrescenta ainda que esta é "a razão mais profunda" para a crise atual.[57] Do mesmo modo, Strauss considera o historicismo mais radical, o pensamento de Heidegger, como o ponto culminante e de "maior autoconsciência" do pensamento moderno.[58]

Determinados elementos da maneira como Strauss retrata a história da filosofia política moderna (tais como a consciência da necessidade de uma espécie de progressão, a atribuição de profundos efeitos práticos a profundos argumentos teóricos, o modo como tentativas de retorno transformam-se em avanços e a culminação final) parecem elaborar, esboçar, ou sugerir algo que, no caso de quase qualquer outro homem, seria chamado de sua filosofia da história.[59] No entanto, não só esta elucidação de Strauss está longe de demonstrar a necessidade da realização da ordem correta, como o tipo de necessidade que evoca aplica-se apenas à modernidade e não à história humana em si, e somente enquanto permanecerem inquestionáveis as premissas da modernidade.

A interpretação de Strauss da história da filosofia política, no entanto, tanto começa como termina com algo que se poderia chamar de aspectos privilegiados. A filosofia política clássica entendia a política "com um frescor e uma franqueza que jamais foram igualados" porque "pertence ao momento fértil quando todas as tradições políticas estavam abaladas, e não havia ainda uma tradição de filosofia política". Da

---

55 *WIPP*, p. 47, 49, 50, 52, 55; "Progress or Return?", p. 30.
56 *WIPP*, p. 50; *NRH*, p. 252-253.
57 "Three Waves of Modernity", p. 98.
58 *WIPP*, p. 55.
59 Cf. *Studies*, p. 32; *WIPP*, p. 53.

mesma forma, o genuíno entendimento da filosofia política do passado é, ao mesmo tempo, necessário em nosso tempo e, "pode-se dizer, foi possibilitado pelo estremecimento de todas as tradições; a crise do nosso tempo pode ter a vantagem acidental de permitir que compreendamos de maneira nova ou não tradicional algo que, até aqui, foi entendido apenas de forma tradicional ou secundária"[60] O historicismo radical de Heidegger, de acordo com Strauss, ao mesmo tempo nos obriga a reconsiderar as premissas mais elementares da filosofia e, por desenraizar a tradição, viabiliza a possibilidade de uma genuína recuperação da filosofia clássica.[61] O estudo da modernidade feito por Strauss permitiu-lhe empreender essa recuperação da filosofia política clássica: enxergar a filosofia política clássica tal como esta enxergava a si mesma e não mais através das lentes da filosofia política moderna.

Filosofia Política Antiga e Medieval

Quanto mais progredia Strauss no sentido de desvendar a autocompreensão original dos filósofos pré-modernos, mais se "inclinava" a ponderar que a sabedoria humana ou política dos pensadores antigos, e em particular a dos socráticos, era decididamente superior a qualquer das várias alternativas modernas. Isto não quer dizer que Strauss simplesmente decidiu apostar todas as fichas nos "antigos" – ou em seus discípulos medievais. Uma das destacadas virtudes que Strauss encontrava no racionalismo da Antiguidade e da Idade Média, inspirado por Sócrates, era a sua abertura e tenacidade em absorver importantes perspectivas alternativas – incluindo não somente antigas posições filosóficas antagônicas, mas, acima de tudo, as reivindicações de inspiração divina feitas de maneiras tão diversas pelos poetas gregos e pelos profetas bíblicos. Além disso, nunca cessou, para Strauss, o profundo e frutífero desafio que constituíam seus sempre renovados estudos de cada um dos principais posicionamentos modernos. Este próprio repensar, no entanto, repetidas vezes confirmou seu julgamento básico.

Quais são os principais elementos da elevada perspectiva que Strauss ressuscitou dos antigos livros? Tal como Cícero, Strauss rotulava-se como um "cético" platônico ou socrático. *Skepsis* é o termo socrático que designa a investigação (ver, por exemplo, Platão, *Górgias* 487[e] e *As leis* 636[d]; Xenofonte, *Econômico* vi 13). O ceticismo socrático é um modo de vida dedicado à investigação das questões mais abrangentes relativas à situação humana. Não seria necessária ou sensata essa investigação ao longo da vida se a verdade sobre a situação humana já fosse conhecida de modo adequado. Era o entendimento de Strauss que a filosofia política platônica ou socrática emergia de uma profunda consciência da ignorância, em particular no que se refere à metafísica e à cosmologia, mas também no que diz respeito ao bem do homem. Alegava ter demonstrado, a partir da evidência dos textos clássicos, que Nietzsche e Heidegger estavam errados

60 *WIPP*, p. 27; *City*, p. 9.

61 *NRH*, p. 31; "Giving of Accounts", p. 3; "An Unspoken Prologue to a Public Lecture at St. John's", *The College*, XXX, n. 2 (january 1979), p. 31.

em suas afirmações sobre o dogmatismo do racionalismo e sua explanação da existência ou Ser. Embora seja verdade que o racionalismo, em sua forma original, descubra na existência humana uma natureza imutável a partir da qual se podem deduzir os princípios imutáveis do direito, não é verdade que o racionalismo original fundamente essa descoberta em uma suposição dogmática de que "ser" significa "ser sempre", ou "ser inteligível", quanto menos "ser um objeto" ou "ser previsível". "Sócrates estava tão longe de se comprometer com uma cosmologia específica que seu conhecimento era o conhecimento da ignorância. O conhecimento da ignorância não é ignorância. É o conhecimento do caráter ilusório da verdade, do todo. Sócrates, portanto, percebia o homem à luz do caráter misterioso do todo."[62]

Todavia, o racionalismo socrático "caracteriza-se pela gentil, porém firme, recusa de sucumbir" ao "charme do humilde assombro" que se pode acreditar ser induzido por essa consciência. Saber que estamos situados em um todo ilusório ou misterioso é saber algo de grande importância sobre a situação humana, e até mesmo sobre o todo. O conhecimento da ignorância, neste sentido, pode ser, e certamente foi para Sócrates, a base sólida para uma fértil exploração dos elementos duradouros da condição humana. Tal exploração põe a nu as questões ou problemas atemporais que nunca deixam de definir e pôr em marcha a vida humana. Sócrates, como o entendia Strauss, afirmava "que estamos mais familiarizados com a condição do homem como homem do que com as cau as últimas dessa condição. Podemos também dizer que Sócrates via o homem à luz das ideias imutáveis, isto é, dos problemas fundamentais e permanentes".[63] Proeminente entre as ideias ou problemas imutáveis está o problema da natureza da justiça (o bem comum) – uma questão que é aprofundada e tornada mais intrigante pelas respostas conflitantes oferecidas pelas leis, humana e divina, dos vários regimes políticos. A questão da justiça tem precedência porque a justiça ou a lei surgem como o mais elevado padrão para julgar o que deveria ser feito, qual é o modo de vida correto para indivíduos, famílias e sociedades políticas.[64]

Strauss faz uma nítida distinção entre o que denominou o ceticismo "erótico" (carente, saudoso) ou "zetético" (indagador, averiguador) dos socráticos e a "dogmática" ou o ceticismo mais absoluto introduzido por Descartes e subjacente à ciência e epistemologia modernas. A consciência da ignorância socrática não implica que sejam desconhecidos o "mundo real" ou as "coisas em si mesmas", e que, portanto, só podemos conhecer um mundo "aparente". O ceticismo socrático não envolve uma dúvida radical (em oposição a um questionamento) do senso comum; não supõe que a articulação do mundo dado em nossa percepção sensorial e discurso racional seja uma

62 *WIPP*, p. 11, 38-39, 248-251; *NRH*, p. 30-32, 120-122; *Studies*, p. 41-42, 170-171, 175, 185, 210; *Liberalism Ancient and Modern*, p. 27, 232-234; cf. "Mutual Influence", p. 114: "O protótipo do filósofo no sentido clássico era Sócrates, que sabia que nada sabia, que assim admitia que o todo não é compreensível, que apenas se perguntava se, ao dizer que o todo não é compreensível, não admitimos ter alguma compreensão do todo."

63 *WIPP*, p. 38-40; *NRH*, p. 23-24, 92-93, 123-124.

64 *NRH*, p. 2-3, 81-86; *City*, p. 19-20, 22, 25.

construção inconsciente de nossas mentes, e que, portanto, o verdadeiro "conhecimento" (ciência) só é possível com base em construções mentais conscientes ou conscientemente "criativas". É isto o que se entende por ceticismo socrático: possuímos um entendimento, mas um entendimento incompleto das "naturezas", isto é, dos tipos ou características das classes ou "ideias" das coisas, tal como percebidas pelos sentidos e expressas no discurso comum; e entendemos, mas entendemos apenas vagamente, o todo que é articulado por essas naturezas como partes. Assim, enquanto podemos progredir um pouco em nosso conhecimento da natureza como um todo, o nosso conhecimento, neste sentido abrangente, permanece extremamente controverso. Acima de tudo, parece improvável que a especulação metafísica ou cosmológica ou psicológica, por si só, possa decidir em definitivo a questão mais importante e urgente: se nossa vida pode e deve ser guiada pela razão humana apenas, ou se existem o Deus ou os deuses revelados pelas Escrituras ou pelos poetas – e que, portanto, exigem de nós que obedeçamos a suas leis e piedosamente procuremos a iluminação a partir deles.[65]

Entretanto, como Platão mostra de maneira mais vívida por meio de seu relato do encontro de Sócrates com o Oráculo de Delfos, e como Maimônides indica pelo próprio título de sua principal obra, *O guia dos perplexos*, nossa perplexidade não pode ser resolvida por nossa simples reverência às autoridades religiosas. Pois os pronunciamentos e até mesmo os mandamentos dessas autoridades – sejam eles transmitidos por oráculos, ou escrituras, ou versos poéticos – são um tanto enigmáticos porque exigem interpretação humana, e os intérpretes oficiais discordam entre si. Pior de tudo, há uma variedade de deuses mutuamente exclusivos ou, pelo menos, antagônicos, ou deuses supostos e códigos legais divinos. Os conflitos entre as diferentes autoridades divinas não são apenas controvérsias "teológicas", pois são, ao mesmo tempo, conflitos entre sistemas ou regimes morais-políticos concorrentes, com as suas concepções conflitantes de justiça e do modo de vida correto. Os vários deuses ou supostos deuses representam avalistas e defensores de diversas interpretações do caminho justo ou correto. O nome mais adequado da pergunta "teológica" (se divindades existem e quais), portanto, como insistia Spinoza, seria a questão "teológico-política"; a questão teológica é uma parte da questão da justiça ou, pelo menos, se entrelaça com ela.[66]

Foram os escandalosos indícios das aparentemente irreconciliáveis discordâncias morais entre os vários regimes políticos e os mandamentos divinos a eles associados que dirigiram os antecessores intelectuais de Sócrates para a linha de pensamento que levou à conclusão de que todas as afirmações cívicas ou populares sobre deuses, justiça e nobreza são opiniões imaginárias ou inventadas e inteiramente "convencionais". A

---

65 "Introduction", *acima*, p. 5; *WIPP*, p. 116; *City*, p. 19-21, 29, 42-43; *NRH*, p. 73, 80, 121-124, 145-146, 163-164, 169-177, 201, 249; *Persecution and the Art of Writing*, p. 95-98, 105-112; *Studies*, p. 147-173, 210-211; *Socrates and Aristophanes* (New York: Basic Books, 1966), p. 313; *Spinoza's Critique of Religion*, p. 8-9.

66 "Introduction", *supra*, p. 4-5; *City*, p. 20-21; *Spinoza's Critique of Religion*, p. 7-31, esp. 29: "O antagonismo entre Spinoza e o judaísmo e entre crença e descrença, em última análise, não é teórico, mas moral" – com o qual cf. *Persecution and the Art of Writing*, p. 139-141.

partir das fragmentárias evidências disponíveis, Strauss concluiu que a maioria dos filósofos e dos sofistas, excluindo-se Sócrates (a exceção notável é Tucídides), tendia a passar ao largo dos discursos justificativos aparentemente contraditórios de cidadãos e estadistas para, ao contrário, estudar suas ações, em particular as ações por meio das quais se estabelecem as ordens políticas. A esta luz, argumentavam, toda "comunidade" política pode ser decomposta em dois grupos: aqueles (a maioria ou uma minoria) que exploram porque governam e aqueles que são explorados por serem governados. Esta situação universal de conflito e dominação é uma consequência necessária da natureza dos bens ou prazeres que os homens buscam através da sociedade política. É da essência desses bens serem escassos (como a prosperidade material) ou resistentes a serem compartilhados (como o avanço cívico dos entes queridos), ou ambos (como a glória). Se, a partir desta análise dos atos e dos objetivos revelados nas ações, olharmos de volta para os discursos justificativos ou crenças sobre a existência de um "bem comum" e a nobreza (e sanções divinas para) da fraternidade cívica e do sacrifício ou serviço à comunidade, essas últimas opiniões parecem ser apenas as ilusões por meio das quais os homens premeditadamente ou não enganam os explorados e salvaguardam seu próprio sentimento de vergonha ludibriada.[67]

De tudo isso, os sofistas e seus medíocres discípulos podem concluir que a melhor vida, ou seja, a vida mais agradável, é encontrada na dedicação viril à competição política perspicaz, astuta e implacável. No entanto, os mais meticulosos pensadores pré-socráticos, os genuínos filósofos, apontam que, enquanto se permanece como um concorrente na arena política, continua-se preso a uma dependência radical, infinitamente ansiosa, de grande número de apoiadores e suas opiniões ilusórias expressas em honra e desonra. O único prazer autossuficiente, sólido, indolor e avassalador ou inesgotável é o prazer de pensar e conhecer. A melhor vida pela natureza, ao contrário da convenção ou da imaginação, é, portanto, a vida do filósofo, que convive com alguns amigos que possuem ideias semelhantes como um parasita mais ou menos inofensivo à margem da sociedade.[68]

Strauss dedicou grande parte de seus escritos a uma exploração desta tradição "pré-socrática" ou "epicurista" porque estava convencido de que a filosofia política de Sócrates só pode ser entendida se for encarada como o produto de uma rebelião cética ao mesmo tempo contra as autoridades tradicionais e contra esta crítica filosófica original, antipolítica, dessas autoridades. Sócrates caracteriza sua nova abordagem como um "voltar-se para os discursos", ou como a prática da "dialética", a arte do debate amistoso. Seu modo de agir, tal como apresentado por Xenofonte e Platão, é dar cuidadosa atenção aos argumentos justificativos oferecidos por diferentes tipos de cidadãos ativos e comprometidos – e também por seus críticos, os sofistas e seus seguidores. Sócrates testa esses argumentos ao colocá-los em discussão uns com os outros, ao contrapô-los, ao desvendar as suas implicações totais e ocultas. (A prudência,

67 *NRH*, p. 93-113, 126; *City*, p. 14-15.
68 *NRH*, p. 10-12, 114-117; *City*, p. 14-15; *Socrates and Aristophanes*, p. 4-8, 11-53.

para não falar de outras considerações, recomenda que, em geral, Sócrates conduza esta investigação não com os próprios cidadãos, mas com os mais inteligentes entre seus filhos de mente mais aberta.) Suas conversas revelam que as ações dos homens devem ser entendidas à luz do significado que lhes é atribuído por opiniões e discursos. A essa luz, tornam-se menos conclusivas as ações cruéis nas quais se concentram os sofistas pré-socráticos, ou filósofos. Além disso, mesmo que se retire a ênfase do que os homens dizem, mesmo que se aceite, provisoriamente, o foco dos pré-socráticos, descobre-se que o que os seres humanos realmente fazem, o modo como realmente vivem em conjunto, não é o que os pré-socráticos afirmam.[69]

Em primeiro lugar, a vida política como um todo evidencia uma sociabilidade natural humana, a necessidade de compartilhar a vida com outros, um afeto e simpatia mútuos e uma preocupação que aponta em direção a um bem comum natural. Tais indícios não podem ser explicados de maneira adequada com base em cálculos egoístas; além disso, uma vez que a sociabilidade humana se expressa, sobretudo, no discurso potencialmente racional, é também muito mais rica do que qualquer colmeia ou mero instinto de rebanho. Está claro que, por este mesmo motivo, a sociabilidade retém forte ambiguidade: Sócrates está longe de subestimar a onipresença da peculiarmente humana, peculiarmente ilimitada competição pela superioridade e prestígio. Porém, reluzindo por entre até mesmo essas trevas, nos discursos com que os homens expressam seus motivos para suas ações, Sócrates percebe uma dimensão maior e mais importante da política, muito embora de maior fragilidade.[70]

Mesmo nos embates com a necessidade econômica e militar que tanto ocupam a agenda política, os homens apresentam uma consciência das sagradas limitações sobre o que podem fazer a outros e a si mesmos a fim de vencer o perigo e a escassez. Esses limites são repetidas vezes transgredidos; mas o próprio fato de que a vergonha e as tentativas de mascará-la acompanhem tais transgressões é sinal de uma inibição natural nos seres humanos. Ademais, os homens admiram não apenas o sucesso em ampliar os interesses terrenos, mas também determinadas qualidades do coração e da mente empregadas para atingir esses resultados benéficos – mas que também parecem transcendê-los. Ao procurar desenvolver ou promover essas qualidades como fins e não apenas como meios, os homens ultrapassam os componentes da felicidade no sentido primário. Aspiram a um lazer que lhes daria oportunidade para nobres ações pacíficas e para belas ou elegantes preocupações. Reverenciam não só os heróis de guerra e ofertantes de dádivas, mas também os homens que parecem capazes de dar conteúdo a tais aspirações – como os poetas.[71]

Tampouco é verdade que os diversos regimes políticos, com suas especificações concretas dos limites acima mencionados, traços de caráter e nobre lazer, sejam tão ir-

---

69 *NRH*, p. 120-126; *City*, p. 13-21, 53-54; *Xenophon's Socrates* (Ithaca: Cornell University Press, 1972), p. 122-123.

70 *NRH*, p. 129-130; *On Tyranny*, p. 213-214.

71 *NRH*, p. 128-135; *On Tyranny*, p. 205; *City*, p. 34-35; *WIPP*, p. 86, 89-90, 111.

remediavelmente contraditórios quanto afirmavam os críticos pré-socráticos. Quando opiniões abalizadas opostas são colocadas em confronto dialético, algumas parecem evidentemente mais estreitas, mais rasas, menos coerentes do que outras; outras decididamente apontam para além de si mesmas ou podem ser vistas como complemento uma da outra. Como resultado, principiamos a discernir uma ordem hierárquica das virtudes e das versões de cada virtude, ascendendo a partir da coragem ou das virtudes da guerra, passando pela moderação e a generosidade, e chegando ao patrocínio estético das artes, ao orgulho, à sagacidade graciosa, à afirmação da verdade e à amizade. Em sua expressão cívica, esta ordem emergente das virtudes proporciona um direcionamento mais claro e mais rico à educação pública e, portanto, à justiça ou ao bem comum, entendido agora como a preocupação com a saúde das almas, além do bem-estar dos corpos, do conjunto de cidadãos. A dialética socrática descobre que o que é "justo por natureza" ou em todos os tempos e lugares, revela-se não como um código universal de regras ou leis (como o que mais tarde foi identificado como a "lei natural", ou "o imperativo categórico"), mas, sim, como uma hierarquia de objetivos que consiste em qualidades de caráter e de alegrias ou satisfações encontradas no exercício dessas qualidades.[72]

A investigação completa e simpática dessas qualidades e alegrias desnuda a base natural e o potencial, no coração humano, para a justiça e a nobreza – e, por conseguinte, nos permite discernir com clareza sem precedentes os aspectos dessa base natural e potencial que são (de qualquer ponto de vista) verdadeiras ou legítimas fontes de admiração e perplexidade. A virtude ou moral brilha em sua nobreza quando se trata de autossacrifício; é esta dimensão trágica da virtude que evoca e estabelece, de modo mais nítido do que qualquer outra coisa na experiência humana, a crença no apoio ou reconhecimento divinos; todavia, essa mesma evocação de uma divindade que, de alguma forma, compensará o heroísmo atesta o fato de que a virtude também é vista – em última análise, com maior certeza e insistência – como algo que deve ser bom para o possuidor, como detentora da chave para a felicidade e a realização pessoal: como manter a coerência entre estes dois aspectos contraditórios da virtude?[73] Quais, exatamente, são os motivos para a responsabilidade, culpa, punição, louvor e responsabilidade humanas, dado que se pode demonstrar que a virtude pode ser ou exigir um determinado tipo de conhecimento?[74] Esses e outros enigmas, quando demonstrados para homens inteligentes dotados de força de alma, revelam que as virtudes cívicas da ação, por si sós, são incompletas. Precisamente quando levada a sério e como um todo, a vida moral ou piedosa, com suas deficiências intelectuais, aponta para além de si mesma, para uma vida mais desperta e intransigentemente zelosa – para a vida filosófica, tal como vivida por Sócrates. Em outras palavras, a

---

72 *NRH*, p. 140-143, 162-164, 193-194; *WIPP*, p. 80-87, 89-91; *City*, p. 31, 35-42, 44.

73 *City*, p. 23-28, 226-231; *NRH*, p. 128-129, 133-134; *On Tyranny*, p. 109; *Xenophon's Socratic Discourse* (Ithaca: Cornell University Press, 1970), p. 115-122, 128-129, 133-139, 142-143, 147-150, 161-163; *Xenophon's Socrates*, p. 59, 60-61, 63, 68, 76-77, 83, 85, 98, 121, 167. Cf. Christopher Bruell, "Strauss on Xenophon's Socrates", *Political Science Reviewer*, XIV (Fall 1984), p. 263-318.

74 *City*, p. 28-29, 38-40; *Xenophon's Socratic Discourse*, p. 165-179, 195; *The Argument and the Action of Plato's "Laws"* (Chicago: University of Chicago Press, 1975), p. 70, 130-133; *Studies*, p. 185.

filosofia política socrática culmina em um desagravo da vida filosófica. Agora, porém, a vida filosófica é concebida não mais como a existência socialmente marginal de pensadores que desprezam a política, mas sim como a vida dedicada ao exame de opiniões cívicas politicamente responsáveis, bem como das opiniões filosóficas; o fazer filosófico político de Sócrates revigora a cidade ao compelir a vida cívica a se tornar mais autoconsciente de sua própria grandeza – mas também de sua própria insuficiência, ou direcionamento qualificado para a filosofia.[75]

Assim, se a filosofia deve ser valorizada como a surpreendente culminação da existência humana, cabe ao filósofo político esclarecer, de modo muito mais concreto do que nunca, a natureza exata do genuíno, em oposição ao falso, modo de vida filosófico. Isso fornece ainda outro motivo pelo qual a investigação e ataque aos raciocínios sofísticos – em suas mais elevadas e mais tortuosas, bem como mais vulgares, formas – é um tema tão difundido e dramático dos diálogos platônicos. Strauss traduz em termos contemporâneos este tema platônico chave ao salientar o enorme fosso entre o filósofo genuíno e o "intelectual" moderno que está posicionado muitíssimo abaixo do sofista da Antiguidade. O intelectual ou sofista, em contraste com o filósofo, "preocupa-se com a sabedoria, não para seu próprio bem... mas pela honra ou o prestígio que acompanha a sabedoria". Strauss tirou daí a desconcertante conclusão de que, enquanto há, com certeza, muitos que têm alguma experiência ou gosto pelo amor da verdade, no entanto os filósofos genuínos, homens consumidos por este amor, são tão "extremamente raros" que "será um golpe de sorte se houver um único deles vivendo em nossa época".[76]

Essa defesa, que é, ao mesmo tempo, uma definição precisa do modo de vida filosófico é, naturalmente, apenas o ápice da tradição socrática da filosofia política. Tal defesa, emerge e, por sua vez, inspira, uma refiexão abrangente sobre o bem para a sociedade como um todo. Em parte, sem dúvida, porque dão tal atenção ao discurso (logos, raciocínio) sobre a justiça, mas, também, com base em cuidadosas observações da vida política, os clássicos argumentam que o principal fenômeno social é a disputa, na arena política, sobre quem decidirá quanto à definição das metas mais elevadas da sociedade – quanto à determinação do modo de vida da comunidade e do que essa vida reverencia. Isto não significa que os socráticos jamais supuseram que as disputas políticas fundamentais sejam realizadas apenas em palavras: exatamente porque levou tão a sério o que estava em jogo no argumento cívico, Sócrates ensinou uma apreciação do papel desempenhado pela paixão, pela violência e pela ameaça de violência. Na medida em que a disputa fundamental é resolvida em cada sociedade, resulta daí um "regime" (*politeia*): "regime" significa, acima de tudo, que tipo de ser humano governa e é admirado como exemplo e como tendo o direito de impingir um modo de vida específico por meio da coerção, bem como pela exortação autoritária. Neste sentido

---

75 *City*, p. 25-29, 37, 49; *NRH*, p. 140-146, 149-152, 156-157; *Xenophon's Socratic Discourse*, p. 132, 159-166, 175-176, 209; *WIPP*, p. 29-33, 90-94; *Studies*, p. 172-173; *Liberalism Ancient and Modern*, p. 13-14, 19.

76 *NRH*, p. 34, 115-117; *Liberalism Ancient and Modern*, p. 3, 7, 53; *On Tyranny*, p. 198.

supremo, a política determina o caráter da sociedade mais do que qualquer outro fator e, por conseguinte, a ciência política é a ciência da arquitetura social. Até mesmo uma sociedade "liberal", que permite que a esfera privada e o mercado sobrepujem, em alguma medida, a esfera política, faz isso apenas em virtude de uma constituição política específica erigida por uma decisão política basal. A indagação humana central é, portanto, qual é o melhor regime para qualquer sociedade dada? E a resposta a esta pergunta depende de algum tipo de resposta para a pergunta mais geral, qual é, simplesmente, o melhor regime – qual é o padrão?[77]

Se o filósofo político vive a melhor vida, em grande parte porque compreende melhor a problemática situação humana como um todo – se o filósofo, por causa de sua preocupação obstinada pela busca do conhecimento, é o mais imune às tentações do dinheiro, da glória e do domínio – parece decorrer daí que o melhor regime é aquele em que o filósofo político governa e atribui a cada indivíduo o que é melhor ou o que lhe é devido. No entanto, é extremo o paradoxo desse "melhor regime". Como mostra Strauss neste livro, em seu capítulo sobre Platão, *A República* ensina tanto o motivo pelo qual o governo dos filósofos é tão urgente como por que – uma vez que seja de fato examinado em profundidade – é evidentemente impossível ou absurdo. A vida do filósofo político é uma vida de incessante questionamento, pesquisa tranquila e desapego cosmopolita de si mesmo em prol da verdade universal. A vida do estadista exige respostas imediatas, dedicação nobre à ação que produz resultados e um apego afetuoso para com um conhecimento íntimo de seu próprio povo. Dois tipos distintos de homem e duas formas diferentes de vida: cada um deles pode aprender ou beneficiar-se com o outro, mas permanecem divididos por um fosso e resta alguma tensão entre eles. Pois as perguntas e dúvidas e desprendimento do filósofo tendem, em si mesmos, a desestabilizar, a corroer os laços habituais e emocionais que entremeiam qualquer sociedade saudável. O grande ensinamento prático de *A República*, tal como interpretado por Strauss, é, portanto, uma lição sobre os limites do que é sensato esperar da política – bem como uma lição sobre as restrições da filosofia política. Jamais poderá existir uma sociedade unicamente racional ou esclarecida, em que governa o conhecimento, em lugar da mera opinião e do hábito. Jamais poderá existir liberdade de expressão para o filósofo. Por conseguinte, o filósofo sensato deve filosofar politicamente. Deve aprender como empregar a retórica, oral e escrita, de modo a continuar seu questionamento libertador e alcançar potenciais filósofos de forma discreta ou mesmo velada. No entanto, ao mesmo tempo, seu apego natural a seus semelhantes, bem como seu conhecimento de sua dependência da sociedade, impõem-lhe ouras obrigações cívicas complexas. O filósofo deve respeitar, ao mesmo tempo que tenta criticar e ampliar, de forma construtiva, a perspectiva tradicional de sua própria sociedade e a de outras.[78]

---

77 *City*, p. 17, 45-49; *NRH*, p. 135-138, 191-194; *WIPP*, p. 33-36, 83-90.

78 *Liberalism Ancient and Modern*, p. viii, 14-15; *Persecution and the Art of Writing*, p.7-37; *WIPP*, p. 221-232.

O resultado prático é que o regime que favorece a tradição socrática como a melhor possível, ou como guia para a ação, é uma república "mista", tendendo, sempre que possível, para a aristocracia. As *Leis* de Platão e a *Política* de Aristóteles fornecem modelos de como o filósofo político atua como árbitro, tentando arbitrar ou "misturar" as reivindicações conflitantes da maioria pobre e da minoria rica, de famílias reais ou nobres, artesãos, soldados, comerciantes, operários, marinheiros, agricultores. A meta é planejar maneiras de as diversas classes ou partidos compartilharem a responsabilidade política de modo a ressaltarem as virtudes específicas e reprimirem os vícios específicos de cada uma delas. Todavia, o socrático fala de uma perspectiva que desdenha todos os principais competidores pelo governo. Favorece (quando os pode encontrar) os verdadeiros "cavalheiros" (*kaloi kagathoi*) ou aristocratas, os poucos entre os instruídos e ociosos que tentam de fato dedicar-se às virtudes morais e a alguma apreciação da superioridade da vida do espírito, mesmo que apenas aquela exercida na poesia reflexiva e na piedade. Como os diálogos socráticos tantas vezes demonstram, em geral com certo efeito cômico, muito poucos entre os ricos, bem-nascidos e "bem-educados" encaixam-se nesta categoria de verdadeiros *aristoi*. Em outras palavras, os socráticos não nutrem grandes esperanças de que os poucos verdadeiros aristocratas desempenharão um papel de peso na maioria das repúblicas – e muito menos nos regimes despóticos que predominam na maioria dos lugares, na maioria das vezes. Tipicamente, a voz política do socrático será uma voz solitária, embora em oposição leal e prudente: uma voz serena, porém teimosa, que relembra o significado e a questão da verdadeira excelência, enquanto critica e chama a atenção para os preconceitos cegantes e as propensões ao fanatismo do modo de vida dominante. Nas oligarquias, os socráticos questionam a ênfase excessiva dada ao ganhar dinheiro; nas teocracias, a obediência servil à tradição; nos regimes militares, a embrutecedora ênfase na hombridade e, nas democracias, o zelo nivelador do igualitarismo e de uma interpretação licenciosa da liberdade. Cada regime percebe, com perfeita clareza, as falhas de seus adversários; mas necessita ser firmemente lembrado dos perigosos excessos que podem resultar de seu apego incondicional ao que considera como "obviamente" correto.[79]

Os Ensinamentos Políticos de Strauss

Podem-se compreender melhor os próprios ensinamentos de Strauss sobre a política, em sentido estrito, como uma tentativa de revificar, adaptar e aplicar, nas circunstâncias dramaticamente novas de nosso tempo, esta secular tradição socrática. Tendo atingido a maturidade na malfadada República de Weimar, e, com gratidão, tendo encontrado nos Estados Unidos um refúgio e proteção contra o fascismo,

---

79 *Liberalism Ancient and Modern*, p. 14-15; *WIPP*, p. 80-81, 85-90; *NRH*, p. 138-143; *On Tyranny*, p. 213-214, 219-222.

Strauss foi um firme defensor e amigo – mas, por esse motivo mesmo, não um adulador – da democracia liberal.[80]

Por mais distante que esteja a democracia liberal ou de massas do republicanismo cívico da antiguidade, tanto em sua teoria como em sua prática, a democracia liberal continua a ser uma forma de republicanismo. Ou seja, permanece como uma forma de autogoverno pelos cidadãos. Portanto, continua a exigir, conforme insistia Strauss, uma versão (uma versão atenuada, com certeza) do ideal greco-romano de um conjunto de cidadãos ativos e orgulhosos imbuídos de um respeito informado pelo estadista notável. Consequentemente, lastimava a influência dos historiadores igualitários que, de modo impensado, ridicularizam a grandeza do estadista, ao invés de torná-la mais inteligível. Strauss opunha-se vigorosamente à tendência predominante de depreciar a história política, de reduzir os argumentos e feitos dos cidadãos e dos governantes a um mascaramento superficial, apenas "ideológico", de forças econômicas ou "sociais" subpolíticas supostamente mais profundas; desafiou sem cessar aqueles entre seus colegas das ciências sociais que se concentravam naquilo que denominavam "comportamento", e que, portanto, tratavam os pareceres escritos de juízes, as deliberações de representantes e a formação da opinião pública como fenômenos de um "grupo de elite" ou de "massa" que seriam inteiramente quantificáveis e em grande parte previsíveis. Strauss argumentava que esses modismos acadêmicos e didáticos não só minaram o já precário respeito para com o debate político e a liderança do espírito público, mas também falsificaram os dados empíricos, a realidade do homem como animal político.[81]

Todavia, na tentativa de manter acesas as brasas do conjunto mais antigo de cidadãos e arte política republicanos, Strauss não sucumbiu a qualquer tipo de nostalgia pela *polis* e sua *vita activa*, "espaço público", ou "senso de comunidade". Neste aspecto, divergia não só de vários de seus contemporâneos, críticos de esquerda e de direita da democracia liberal, mas também de Maquiavel, Rousseau, Nietzsche e outros pensadores modernos radicais. A lealdade primordial de Strauss era para com a filosofia clássica, não para com a cidade clássica ou até mesmo para com a arte clássica. Penetrara de modo demasiado profundo na análise minuciosa que fizera Tucídides de tudo o que está implícito nos excessos da oração fúnebre de Péricles que não era capaz de celebrar o esplendor da Atenas imperialista. Em parte como resultado disso, não

---

80 *Liberalism Ancient and Modern*, p. 15, 23-25; *WIPP*, p. 36-38, 263-264, 306-311; *On Tyranny*, p. 22; *City*, p. 11: "O retorno à filosofia política clássico e ao mesmo tempo necessário e tímido ou experimental. ... Não é razoável esperar que uma nova compreensão da filosofia política clássica nos forneça receitas para uso nos dias de hoje, pois o sucesso relativo da filosofia política clássica causou a emergência de um tipo de sociedade completamente desconhecida dos clássicos... Somente vivendo hoje é que é possível encontrar soluções para os problemas de hoje. Porém, uma compreensão adequada dos princípios elaborados pelos clássicos pode constituir o ponto de partida indispensável para uma análise adequada, a ser realizada por nós, da sociedade atual com suas características peculiares, e para a sábia aplicação, a ser realizada por nós, desses princípios a nossas tarefas."

81 *Liberalism Ancient and Modern*, p. 4-5, 10, 23, 207-208, 213-214, 216, 218-219; *WIPP*, p. 27-28, 78-87, 235-241.

era hábito de Strauss falar com desprezo do individualismo "burguês", ou rejeitar com ingratidão a humanidade, a compaixão, o bem-estar social e a proteção à diversidade sem precedentes ocasionados pelas modernas repúblicas comerciais. Percebia, talvez de modo mais nítido do que qualquer outro, a desarmonia na tradição americana entre uma ordem clássica ou ideal cívico mais antigos, mais nobres, mas menos influentes, e uma ordem nova e cada vez mais triunfante, permissiva e individualista. Contudo, exatamente por este motivo, divisou de modo mais claro as virtudes distintas e os vícios distintos de cada componente da incômoda combinação.[82]

Em particular, Strauss admirava a tolerância e o respeito pela liberdade individual que são as marcas distintivas do liberalismo não só porque oferecem um refúgio para a filosofia perseguida, mas também porque permitem, ou até mesmo encorajam, o surgimento de revigorantes disputas políticas que às vezes podem estender-se muito além de eventos e controvérsias atuais. Há, então, espaço dentro do "liberalismo" do tipo moderno, para o "liberalismo" do tipo antigo. Strauss chegou mesmo a encontrar, no liberalismo moderno, um ninho para o mais elevado ingrediente daquele liberalismo mais antigo – o liberalismo que consiste na libertação da mente por meio do estudo e do debate de visões alternativas da excelência humana desenvolvida nos grandes livros. No melhor da universidade liberal, continua a brilhar a antiga ideia de "educação liberal" como a joia da coroa do liberalismo moderno – isto é, enquanto a universidade resistir às pressões deturpadoras das demandas incessantes da sociedade democrática para a "relevância", o "serviço à sociedade" e o endosso de atuais cruzadas e dogmas morais.[83]

Esta ameaça à ideia da universidade liberal é endêmica, argumentava Strauss, porque é apenas a manifestação mais aguda de uma ameaça à liberdade autêntica do intelecto que, em toda parte, assombra os passos do liberalismo moderno: o fato grave é que a própria abertura da sociedade aberta contém em si um germe autodestrutivo. A doença para a qual Strauss apontava não é aquela que os liberais discernem com facilidade e à qual muitas vezes resistem com nobreza – a persistência e a frequente ressurgência da perseguição e discriminação "não oficial". Mais insidiosa e, por conseguinte, mais corrosiva, é a tendência da tolerância democrática a degenerar, transformando-se, em primeiro lugar, na crença descontraída de que todos os pontos de vista são iguais (e, por conseguinte, nenhum é digno de argumentação realmente apaixonada, análise profunda, ou defesa inflexível), e depois, na crença estridente de que quem defende a superioridade de uma visão moral, modo de vida, ou o tipo humano distinto é de alguma forma "elitista" ou antidemocrático e, portanto, imoral. Esta é a síndrome que Tocqueville caracterizara, em uma manifestação anterior, como a nova e branda "tirania da maioria": uma pressão sutil, desorganizada, mas onipresente em favor da conformidade igualitária decorrente da incapacidade de o indivíduo psicologicamente castigado e intimidado resistir à autoridade moral da "opinião pública" de massa. Na

---

82 *City*, p. 22-23, 151-153, 192-195, 226-229; *Persecution and the Art of Writing*, p. 21, 22-37; "Introduction", *supra*, p. 6; *Liberalism Ancient and Modern*, p. 15-23, esp. p. 21.

83 *Liberalism Ancient and Modern*, p. vi, 3-25, 53-54, 262; *On Tyranny*, p. 27.

sua expressão mais sublime, a igualdade promete a todo ser humano a oportunidade de ascender a uma posição justa na hierarquia natural de talentos e realizações, de virtude e de sabedoria; mas, em particular sob a influência venenosa do moralismo nivelante que se disfarça como "relativismo", a igualdade se degrada com demasiada facilidade.[84] Além disso, o problema não é mitigado; é, de fato, agravado, pela guinada impensada que se afasta do "relativismo" porque, em sua forma aberta, o moralismo democrático contemporâneo tende a superestimar as virtudes de uma sociabilidade bastante branda ou flácida:

> existe uma tendência muito perigosa de identificar o homem de bem com o "cara legal", aquele que coopera, o "gente boa", isto é, uma ênfase exagerada em uma determinada parte da virtude social e uma correspondente negligência das virtudes que amadurecem, se não florescerem, na intimidade, para não dizer no isolamento: ao educar as pessoas para cooperarem umas com as outras em espírito de amizade, todavia não se educam os não conformistas, aquelas pessoas que estão preparadas para agirem de modo independente, para lutarem sozinhas. ... A democracia ainda não encontrou uma defesa contra o conformismo rasteiro e a crescente invasão da privacidade que promove.[85]

Há, na opinião de Strauss, apenas uma resposta adequada: "A educação liberal é o antídoto para a cultura de massa... a escada pela qual tentamos nos alçar da democracia de massa para a democracia tal como entendida em sua origem" – ou seja, "uma aristocracia que se ampliou até tornar-se uma aristocracia universal". Strauss não tinha qualquer expectativa de que tal sociedade pudesse ser alcançada e, na verdade, insistiu que não se nutrissem falsas ilusões e esperanças quanto à sua concretização; mas sustentava que poderiam ser dados pequenos passos em direção a ela, e que dar tais passos seria a maior vocação da democracia liberal.[86] Todavia, repetimos, Strauss jamais se cansou de enfatizar a importância de distinguir, em particular na política, entre o que é mais elevado e o que é mais urgente; e o que é mais urgente em matéria de democracia liberal não é o seu aperfeiçoamento, mas sua defesa. Em nossas aspirações para aprimorar o liberalismo, argumentava Strauss, não devemos perder o nosso apreço pelas valiosas prosperidade, humanidade e liberdade que já possuímos.

Strauss acreditava estar em perigo a democracia moderna, tanto no que se refere a suas elevadas aspirações como em sua urgente necessidade de defesa leal pelas ciências sociais contemporâneas. Não se trata, apenas, como já explicado, do fato de que as "metodologias" dominantes nas ciências sociais e na história social científica necessariamente induziram a um cinismo sobre a própria possibilidade de uma prática política autônoma e razoável; ainda pior, em seus efeitos ou implicações, é a suposta distinção entre as proposições "normativas" e "empíricas", entre "fato" científico e "valor" não científico. Como demonstrou Strauss em sua crítica de Max Weber (e também de pensadores po-

---

84 *Liberalism Ancient and Modern*, p. 5, 7-8, 23-25, 63-64, 262-264, 268, 272; *NRH*, p. 5-6.

85 *WIPP*, p. 38.

86 *Liberalism Ancient and Modern*, p. 4-5, 24-25; *NRH*, p. 1-4.

sitivistas menores), os fundamentos teóricos para essa distinção fato-valor foram e são fracos; a verdadeira, embora nem sempre reconhecida, fonte da aceitação generalizada da distinção é sua coincidência com o relativismo igualitário, a variedade mais simplista e dogmática, mas, por esse motivo, a mais facilmente disponível variedade do moralismo democrático. Contudo, isso significa dizer que as ciências sociais supostamente "isentas de valores" mascaram o que vem a ser, de fato, um endosso negligente, uma perigosa extensão ou promoção da pior corrente do pensamento democrático.[87]

Contra esta tendência, Strauss esboçou os fundamentos de uma ciência política muito diversa, inspirada na *Política* de Aristóteles. O ímpeto para esta ciência política alternativa veio da reflexão sobre as falhas do estudo "científico" da política, visto à luz do que se poderia aprender a partir da história do pensamento político; mas a prática real da nova ciência política que Strauss tinha em mente de modo algum pretendia limitar-se aos estudos históricos. A abordagem alternativa seria genuinamente "empírica", porque derivada estritamente a partir da experiência genuína dos reais comportamento e pensamento políticos. Cientistas políticos verdadeiramente empíricos principiariam não de uma impossível tabula rasa "científica", mas de um senso comum político "pré--científico". Evitariam o jargão científico e a terminologia teórica inventada, mas, ao contrário, seguiriam a articulação da política atual na linguagem prática de homens políticos engajados. Seu estudo tentaria não ser nem de "valor neutro" (relativista), nem "comprometido" (no estilo dos assim chamados esforços "pós-behavioristas" para colher evidências teóricas ou empíricas para programas ideológicos da esquerda ou da direita). Enraizada na transcendência conversacional do comum senso por Sócrates, uma ciência política teoricamente sólida partiria de um engajamento crítico (o qual nunca abandonaria) com a perspectiva da participação ativa dos cidadãos debatendo em defesa de várias convicções. A partir dessa perspectiva cívica, a verdadeira ciência política adotaria como sua categoria de análise básica o "regime", no sentido anteriormente esboçado. As perguntas às quais os cientistas políticos dirigiriam suas pesquisas, e os critérios de relevância ou importância que guiariam sua seleção e o peso a ser atribuído aos dados, seriam práticas e não teóricas ou "científicas"; as perguntas e os critérios de relevância derivariam, de modo muito autoconsciente, das questões prementes e das discussões sobre o regime em cada país, bem como dos debates entre os regimes distintos estabelecidos em países diferentes. O objetivo seria não só descobrir novas informações que teriam impacto na avaliação das várias posições partidárias concorrentes, mas também levar o raciocínio de cada um até sua conclusão não declarada ou não pensada, de modo a iluminar e arbitrar a totalidade das implicações das mais básicas ou abrangentes disputas da nação no passado e no presente. Os métodos e resultados da matemática e da ciência natural modernas seriam cautelosamente empregados, e teriam um papel estritamente subordinado. A ciência política seria menos obcecada com a tentativa de fazer previsões, com base em leis ou modelos pseudouniversais ou abstratos (saberia e admitiria que, em política, tudo que vai além do trivial e de curto prazo é, em grande

87 *NRH*, p. 1-7, 35-80; *Liberalism Ancient and Modern*, p. 26, 28, 222-223; *WIPP*, p. 18-24.

parte, imprevisível) e se dedicaria mais a orientar a deliberação genuína, aprimorando a consciência que têm os cidadãos do âmbito, peso e validade dos fatores e princípios envolvidos nas decisões mais relevantes. Sofisticados praticantes de tal ciência política se concentrariam menos nas características comuns a todos os regimes (defesa, política monetária) e mais nos diversos objetivos políticos que moldam e dão sentido distintivo a estas coisas comuns; prudentemente, ascenderiam à humanidade comum do homem por meio da arbitragem das diferentes e conflitantes definições morais dos regimes acerca do que é maior no homem.[88]

Esta visão de uma ciência empírica cívica e política que Strauss tentou ressuscitar dita que a nossa principal preocupação, como cientistas políticos, deve ser o estudo de nosso próprio regime. É assim porque essa escolha de foco expressa honestamente nossas inegáveis preocupações principais como seres humanos e porque, reconhecendo isso, sabemos que precisamos nos engajar em uma revisão completa e crítica dessas preocupações se temos a esperança de um dia atingirmos qualquer objetividade. Os cientistas políticos que são informados pela ênfase dada por Aristóteles e Strauss ao regime e às diferenças radicais entre os regimes e seus modos de vida conflitantes têm plena consciência da assombrosa influência que cada regime tem sobre as almas daqueles que crescem dentro dele. Como expressou Platão na mais famosa metáfora da *República*, cada regime é uma espécie de caverna-prisão da alma. Os cientistas políticos que chegam a sentir na carne essa verdade são aguilhoados pelo conhecimento de como é difícil sequer adquirir consciência do quanto é questionável a visão moral e política própria da qual estão impregnados. Sabem com é fácil exacerbar essa cegueira ou distorção iniciais, pela sutil e inconsciente inserção de dados de épocas anteriores, de sociedades e regimes estrangeiros, em quadros teóricos com base em premissas morais e comportamentais-humanas adequadas somente para o regime em que se foi criado. Não confiam que um método científico supostamente neutro produza resultados neutros: sabem, em primeiro lugar, que as perguntas básicas iniciais colocadas por cientistas políticos não são geradas pelo método; sabem, em segundo, que método algum constitui prova contra as opiniões morais profundamente enraizadas de seu usuário; mais importante de tudo, sabem que é impossível verdadeiramente entender ou compreender os fenômenos políticos, que é impossível realmente percebê-los como o que são, sem avaliá-los – como justos ou injustos, cruéis ou benevolentes, destrutivos ou construtivos. Estudantes aristotélicos da política, portanto, afastam-se de suas próprias raízes para um frutífero encontro e debate com os regimes estrangeiros, passados e presentes. Ao fazê-lo, não agem como meros "comparatistas" que comparam os sistemas políticos tal como entomologistas comparam colmeias. Envolvem-se em um debate desafiador, tendo em vista o que é melhor e pior, mais ou menos justo. Visam dar conselhos que irão melhorar a vida daqueles que estudam, e procuram ouvir críticas

---

88 *Liberalism Ancient and Modern*, p. 205-215; *WIPP*, p. 14-17, 27-29, 78-95; *NRH*, p. 191-194; "Social Science and Humanism", in *The State of the Social Sciences*, ed. Leonard D. White (Chicago: University of Chicago Press, 1956), p. 416-420.

que irão melhorar a vida de seus próprios concidadãos. Tal como quaisquer cidadãos sensatos que convivem com os estrangeiros ou com eles debatem, a fim de aprender, tais cientistas políticos se esforçam para postergar seu julgamento, para perscrutar suas próprias crenças arraigadas – não por serem isentos de juízos de valor, mas como uma consequência direta do juízo de valor de que a verdade é sagrada e deve estar subjacente aos verdadeiros justos por natureza. Em particular, se tiverem sido tocados pela influência da história da filosofia política, os cientistas políticos irão mais longe nessa direção do que o próprio cidadão. Sua busca da verdade como cidadãos será imbuída de um senso de dever como cidadãos do mundo: participarão na qualidade de juízes e não apenas como iluminados concorrentes na maior das controvérsias humanas.[89]

Na nossa época, a controvérsia política predominante é aquela que revolve em torno da democracia liberal ocidental, centrada nos Estados Unidos, e o marxismo, centrado na União Soviética. Os esforços e as esperanças que investimos na negociação e manutenção de uma paz inquieta não devem desviar-nos, insistia Strauss, de um lúcido reconhecimento deste antagonismo moral e político essencial e, no futuro previsível, persistente. Bem-intencionadas tentativas "internacionalistas" de minimizar a importância do conflito evidenciam tanto um desconhecimento da importância da dimensão política, ou da dimensão do regime, como uma crença tipicamente ingênua ou apolítica de que os líderes de regimes tão diversos, ainda assim, compartilham "razoáveis" prioridades, ou mesmo alguma versão das virtudes humanas e pacíficas de nosso regime liberal. É função principal da ciência política, corretamente entendida, dissipar essa ilusão por meio da propagação de um entendimento adequado da importância do conflito entre os regimes em geral e entre os regimes marxistas e liberais em particular.[90]

Isto significa que Strauss tomava como um dever especial engajar em profundo debate os mais ponderados ou totalmente articulados defensores do marxismo. Nesse sentido, deu atenção a marxistas mais ortodoxos, como Lukács e Macpherson; mas considerou a mais convincente versão da concepção marxista aquela de Alexandre Kojève, o grande esquerdista hegeliano. Foi em seu debate, extenso, respeitoso, porém intransigente, com Kojève que Strauss desenvolveu mais de modo mais pleno sua reflexão sobre as mais profundas raízes do pensamento marxista. Nessa complexa reflexão, discernimos os seguintes princípios básicos. No plano estritamente político ou prático, enquanto o marxismo inteligente apreende, com certa clareza, algumas das inadequações na concepção liberal-democrática da natureza humana (por exemplo, a ênfase exagerada no homem como consumidor, a tendência ao relativismo, a ilusão de uma ciência social de valores neutros), a vaga alternativa positiva que o marxismo oferece é, quando examinada com rigor, impossível de distinguir da visão de pesadelo

89 *WIPP*, p. 10-17, 21-25, 27-29, 56-57, 73-77; *NRH*, p. 56-62; *Liberalism Ancient and Modern*, p. 216-223; "Social Science and Humanism", p. 418-419.

90 *City*, pp. 4-6; *On Tyranny*, p. 21-22, 201-202, 222-226; *Liberalism Ancient and Modern*, p. 24-25, 230-231, 270-271.

que tinha Nietzsche da futura sociedade dos "Últimos Homens".[91] Além disso, o marxismo compartilha com o seu grande inimigo, Nietzsche, uma subestimação grosseira do valor da decência, compaixão, civilidade e liberdade legal do liberalismo. Ainda pior, o marxismo fracassa em dar a devida consideração à permanente necessidade de elaborar controles institucionais contra o abuso de poder. Portanto, não é por acaso que o marxismo, como uma realidade histórica (isto é, testado pelo único teste que o próprio marxismo considera comprobatório), revela uma predominante propensão a se tornar a base para uma nova forma de despotismo peculiarmente cruel.

No nível teórico, ou com relação à autoconsciência racional que é o dom mais precioso e distintivo da humanidade, o marxismo, em todas as suas formas, falha em valorizar ou reconciliar-se com a mais fundamental e insuperável contradição que permeia toda a vida social: a desproporção entre o pensamento politizado e coletivizado hoje chamado de "ideologia" – um tipo de "raciocínio" que, mesmo no que tem de melhor, jamais transcende o nível de dogma ou "compromisso"— e o questionamento filosófico radicalmente independente que, em seu núcleo, se recusa a assumir compromissos com qualquer necessidade ou imperativo moral que não seja a necessidade e o imperativo de conhecer a verdade. A verdadeira opinião – uma fé, uma dedicação amorosa e um enraizamento em nossa própria época ou povo que superam todas as dúvidas – é aquilo de que todas as sociedades políticas, e quase todos os indivíduos, necessitam, como o ar espiritual que respiram. O genuíno racionalismo – com raízes no conhecimento da ignorância, possuído por eros para a verdade eterna, em seu coração ansiando por fugir do ambiente da caverna – pode, como resultado, jamais se tornar a base direta de qualquer sociedade política ou sequer cosmopolita.[92]

Foi sua inabalável identificação desta que é a mais profunda de todas as tensões humanas que levou Strauss a ensinar, em tantos níveis, a necessidade de uma moderação de nossas expectativas políticas, morais ou religiosas. "Os seres humanos jamais criarão uma sociedade que seja livre de contradições." Em compensação, por assim dizer, Strauss nos convida para saborear uma infindável, mas, de modo algum, infrutífera busca pela verdade acerca de nós mesmos e do todo em que vivemos. Seus ensinamentos políticos foram, em última análise, uma lição sobre "os sacrifícios que devemos fazer para que nossas mentes possam ser livres". "Podemos não ser filósofos, mas podemos amar a filosofia": o que consiste em "escutar a conversa entre os grandes filósofos", isto é, "em estudar os grandes livros". Entretanto, "esta conversa não acontece sem a nossa ajuda... devemos fazer acontecer essa conversa". "A noção da beneficência da natureza ou do Bem deve ser restaurada ao ser repensada por meio de um retorno às experiências fundamentais das quais se origina. Pois, enquanto a 'filosofia deve acautelar-se contra querer ser edificante', é necessariamente edificante." "Não

---

91 Nietzsche, *Thus Spake Zarathustra*, Prelude, sec. 5.

92 *Studies*, p. 32-34, 229-231; " 'Relativism' ", in *Relativism and the Study of Man*, Ed. H. Schoeck and J. W. Wiggins (Princeton: Van Nostrand, 1961), p. 145-148; *On Tyranny*, p. 143-226; *WIPP*, p. 230-232.

podemos exercer a nossa compreensão, sem, de tempos em tempos, compreender algo de importância; e esse ato de compreensão pode ser acompanhado pela compreensão da compreensão, pelo *noesis noeseos*. ... Essa experiência em nada depende do fato de que aquilo que compreendemos ser basicamente agradável ou desagradável, belo ou feio. Leva-nos a perceber que todos os males são, em certo sentido, necessários se desejamos a compreensão. Permite-nos aceitar todos os males que nos sobrevêm, e que podem muito bem partir nossos corações, com o espírito de bons cidadãos da cidade de Deus. ... Ao tomarmos consciência da dignidade da mente, percebemos o verdadeiro fundamento da dignidade do homem e, com isso, a bondade do mundo, quer o entendamos como criado ou como incriado, que é a morada do homem, porque é a morada do espírito humano.[93]

---

93 *WIPP*, p. 27-28; *Liberalism Ancient and Modern*, p. 7-8, 24; *Spinoza's Critique of Religion*, p. 6; *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis* (Chicago: University of Chicago Press, 1952), p. xvi; *Thoughts on Machiavelli*, p. 299.

Índice

A

B

C

F

G

H

I

J

K

L

M

N

O

P

S

T

U

V

W

X

Z